

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA  
MESTRADO

Autor: Ronaldo Russo Marcelino

**Retórica da exibição: Górgias e o contexto político-cultural das  
práticas discursivas na Atenas do século V a.C.**

Rio de Janeiro  
2007

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA  
MESTRADO

Autor: Ronaldo Russo Marcelino

**Retórica da exibição: Górgias e o contexto político-cultural das  
práticas discursivas na Atenas do século V a.C.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em História  
Comparada/IFCS/UFRJ, como parte dos  
requisitos necessários à obtenção do título de  
Mestre em História Comparada.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Marta Mega de Andrade

Rio de Janeiro  
2007

## FICHA CATALOGRÁFICA

Marcelino, Ronaldo Russo.  
Retórica da exibição / Ronaldo Russo  
Marcelino. -- 2007.  
193 f.: il.

Dissertação (Mestrado em História) –  
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto  
de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2007.

Orientador: Marta Mega de Andrade.

1. Atenas Clássica. 2. Práticas discursivas.  
3. Sofistas. 4. Górgias - Teses  
I. Andrade, Marta Mega (Orient.). II. Instituto  
de Filosofia e Ciências Sociais  
Universidade Federal do Rio de Janeiro. III. Título.

CDD:

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA  
MESTRADO

Autor: Ronaldo Russo Marcelino

**Retórica da exibição: Górgias e o contexto político-cultural das  
práticas discursivas na Atenas do século V a.C.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em História  
Comparada/IFCS/UFRJ, como parte dos  
requisitos necessários à obtenção do título  
de Mestre em História Comparada.

Aprovada em

---

(Marta Mega de Andrade, Doutora - UFRJ)

---

---

Rio de Janeiro  
2007

*Para Daniele e Beatriz.*

## Agradecimentos:

À minha orientadora, Prof<sup>a</sup> Marta Mega, pela amizade e diálogo constante durante a pesquisa, sempre apoiando e auxiliando nos momentos difíceis e fundamentais deste trabalho, além de incentivar a possibilidade de se alçar vôos mais altos sem perder de vista as exigências pertinentes a um trabalho acadêmico.

Aos professores, colaboradores e colegas do Laboratório de História Antiga da UFRJ, pelo apoio, amizade e pré-disposição em ajudar quando solicitados sempre que necessitei.

À minha família, especialmente à minha esposa Daniele, pelo companheirismo e compreensão aos momentos de dificuldade que uma pesquisa acadêmica às vezes exige.

Por fim, mas não menos importante, um agradecimento já um pouco tardio aos professores, colaboradores e colegas do PVNC (Pré-Vestibular Alternativo para Negros e Carentes). O início de tudo, onde a discussão e o incentivo para que os alunos deste projeto se tornassem cidadãos plenos e atuantes, reforçaram em mim a crença de que cada sonho e cada objetivo neste país e neste mundo são permitidos a todos, e que a igualdade entre as pessoas deve ser uma premissa para se postular uma sociedade justa.

MARCELINO, Ronaldo Russo. **Retórica da exibição**: Górgias e o contexto político-cultural das práticas discursivas na Atenas do século V a.C. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Filosofia e Ciências e Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

## Resumo

Estudo sobre uma nova percepção da inserção social dos sofistas (Górgias em particular) na Atenas Clássica sob a perspectiva das modalidades discursivas, permitindo uma abordagem às práticas dos sofistas integradas ao ambiente político-cultural ateniense. Em contraste com a historiografia tradicional que observa os sofistas como circunscritos a um ambiente intelectual caracterizado pelo ensino da retórica e debate filosófico, mostramos que a forte influência da oralidade na cultura ateniense criou paradigmas nas formas de proferir discursos, como a tendência a exibí-los publicamente para uma audiência. A partir da noção de performance como um efeito da oralidade que também caracterizava a *epideixis* dos sofistas – um tipo de exibição pública -, discutimos como este fator criava condições para que as ocasiões de exibições dos sofistas se aproximassem das modalidades discursivas populares em Atenas. Sugerimos que Górgias foi um sofista que mais se destacou em termos de popularidade, por ter uma projeção que o ligava às práticas típicas dos oradores exercidas nas assembléias e tribunais, e nas exibições públicas e apresentações em festivais, práticas que lembravam as performances de poetas e rapsodos. Esta relação explica porque a retórica de Górgias era também poética e fazia referência a três elementos fundamentais da cultura ateniense: persuasão, *páthos* e *kairós*. Enfim, indicamos caminhos que possibilitam ampliar a caracterização dos sofistas a partir de uma abordagem sócio-cultural das suas atividades. ATENAS CLÁSSICA, PRÁTICAS DISCURSIVAS, SOFISTAS, GÓRGIAS.

MARCELINO, Ronaldo Russo. **Retórica da exibição**: Górgias e o contexto político-cultural das práticas discursivas na Atenas do século V a.C. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Filosofia e Ciências e Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

## Abstract

This study is about a new perception of the social insert of the sophists (Gorgias in matter) in Classic Athens, under the perspective of the discursive modalities, allowing an approach to the practices of the sophists integrated into the athenian political and cultural atmosphere. In contrast with the traditional historiography that observes the sophists as bounded to an intellectual atmosphere characterized by the teaching of the rhetoric and philosophical debate, we aim to show that strong influence of the orality in the Athenian culture created paradigms in the forms of uttering speeches, as to the tendency to exhibit them openly for an audience. Starting from the performance notion as an effect of the orality that also characterized the *epideixis* of the sophists - a type of public exhibition -, we discuss how this factor created conditions so that the occasions of exhibitions of the sophists approached the popular discursive modalities in Athens. We suggest that Gorgias was the sophist that most stood out in popularity terms, for having a projection that linked him to the speakers' typical practices exercised in the assemblies and tribunals, and in the public exhibitions and presentations in festivals, practices that reminded the rapsodos and poets' performances. This relationship explains why the rhetoric of Gorgias was also poetic and made reference to three fundamental elements of the Athenian culture: persuasion, *páthos* and *kairós*. Finally, we indicate ways by which it may be possible to broad the characterization of the sophists starting from a social-cultural approach of their activities. CLASSIC ATHENS, DISCURSIVE PRACTICES, SOPHISTS, GORGIAS.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	1
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>As Várias Faces de um Sofista: Górgias entre testemunhos e fragmentos</b>	10
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>Górgias: um sofista que se exhibia</b>	54
2.1 Oralidade e performance: a cultura da exibição na Atenas do século V a. C.	54
2.2 A <i>epideixis</i> dos sofistas: um exemplo de performance.	66
2.3 Em busca de uma identidade: era o sofista um “profissional da palavra”?	92
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>A retórica poética de Górgias e os princípios da ação retórica ateniense</b>	108
3.1 Poesia e performance na persuasão: o convencimento pelo discurso “prazeroso”.	108
3.2 Sofistas e oradores se ocupam da mesma coisa?	120
3.3 Persuasão ( <i>peithó</i> ), <i>páthos</i> e <i>kairós</i> : os fundamentos da retórica poética de Górgias.	149

**CONCLUSÃO**

<b>Por uma visão sócio-cultural dos sofistas.</b>	166
---	-----

**BIBLIOGRAFIA:**

1. DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL	175
2. BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL E ESPECÍFICA	177

## INTRODUÇÃO:

Este estudo tem por objetivo analisar e discutir as práticas dos sofistas pertinentes às modalidades discursivas e ao ambiente político-cultural ateniense, dando foco especial às relações que suas atividades estabeleceram com a linguagem usada na poesia e com a *téchne* do *lógos*. A oralidade que marcava a cultura ateniense criou alguns paradigmas no modo de se comunicar entre os habitantes da *pólis*. O hábito de uma pessoa ter que se dirigir a uma audiência existira desde tempos homéricos e permanecera dominante e duradouro em Atenas enquanto esta estruturou o funcionamento de suas instituições na oralidade. Mas esta relação variou historicamente, afetando o papel dos que proferiam os discursos e dos que se encontravam na condição de audiência. Acreditando que os sofistas fizeram parte deste processo, procuramos analisá-los sob uma perspectiva que permita compreendê-los para além da caracterização de filósofos e pensadores. Buscamos uma dimensão mais social e cultural da atuação do sofista centrada na figura de Górgias, procurando debater melhor a relação estabelecida entre a *téchne* da palavra e o ambiente político-cultural em Atenas na segunda metade do século V a. C.<sup>1</sup>.

A importância da prática da oratória nas assembleias e tribunais intensificou a noção de que, para se obter o êxito, o discurso nestes espaços devia ser apropriado aos cidadãos medianos que compunham boa parte destas audiências. A partir desta premissa, verificou-se que certas experiências compartilhadas por todos os cidadãos na cultura ateniense e na vida comum — como a linguagem da poesia e a prática de ouvinte e espectador realçada pela importância da oralidade — foram como que “cooptadas” pelos discursos políticos. Assim, práticas como as já antigas exibições públicas dos poetas, e, no seio das cidades, a performance (*epideixis*) dos sofistas, convergem para uma reciprocidade na linguagem usada

---

<sup>1</sup>Todas as datas sem a indicação a.C. /d.C. contidas neste texto são de antes de Cristo.

por ambos, onde o *páthos* (emoção ou, mais precisamente, afecção) terá uma força cada vez mais estratégica nos discursos dos oradores nas assembléias ou dos litigantes nos tribunais ao lado da persuasão e do *kairós* (senso de oportunidade).

As evidências de que sofistas como Górgias e Hípias, por exemplo, não ficaram imunes a essa experiência trazem a possibilidade de se repensar e se discutir alguns aspectos da identidade dos sofistas que foram consolidados por uma representação que se expressava na preocupação em analisá-los primordialmente como filósofos, pensadores, mestres de retórica, “professores”, etc. A presença dos sofistas em vários diálogos de Platão contribuiu para que houvesse uma interpretação que por vezes os colocavam à sombra dos temas tratados por Platão. Esta situação consolidou o núcleo interpretativo sobre os sofistas, vigente na historiografia até a década de trinta do século passado, quando se acentuou um movimento que teve por objetivo recuperar e resgatar os sofistas como pensadores relevantes (Guthrie, 1995).

Esse foi, na verdade, um dos primeiros lances na disputa que permaneceria por muito tempo entre os defensores de cada lado. Havia os que defendiam uma melhor consideração para os sofistas enquanto “intelectuais” que teriam lançado as bases de um racionalismo humanista, e assim, seriam tão relevantes para o estudo da filosofia quanto fora o legado deixado por Platão; já os defensores das teses platônicas, em regra, permaneceram reafirmando a posição que Platão adotara nos diálogos. Esta contenda foi em boa parte responsável pela manutenção da linha interpretativa sobre os sofistas como filósofos ou pensadores. Buscava-se nas idéias, nas “doutrinas” e nos seus escritos, elementos que possibilitassem discussões filosóficas tal como se fazia com Platão. O resultado desse caminho foi a consolidação na historiografia dos sofistas como pensadores, filósofos e mestres de retórica. Posteriormente, algumas questões de cunho social sobre as suas

atividades foram pinceladas, mas sem maiores detalhes, permanecendo preponderante a análise através das suas idéias.

Apesar de ter sido estimulada pela contenda entre “platônicos” e pró-sofistas, a dúvida sobre a real importância dos sofistas foi também alimentada por autores antigos, com destaque para Platão. Além disso, contribuiu negativamente para a consideração como pensadores ou filósofos a relação “profissional” (cobrar pelo ensinamento) que estabeleceram com cidadãos oriundos da aristocracia ateniense. O *Protágoras* sintetiza bem essa visão sobre os sofistas ao reunir a maioria deles juntos com cidadãos que se mostravam interessados em um ensino que os deixassem aptos e melhores para a condução da *pólis* e de seus negócios privados, sem deixar de mencionar que isto se fazia mediante pagamento (349a). Por outro lado, o tema da retórica e o seu papel na política no *Górgias* já destoam um pouco da caracterização dos sofistas no *Protágoras*, indicando que a complexidade de suas atividades merece uma atenção especial.

Um olhar mais atento a outras representações sobre os sofistas permite conjecturar e discutir possibilidades de práticas que vão além das ligadas ao círculo aristocrático. No *Protágoras*, os sofistas presentes deixam bastante evidente que as suas *technai* possuem relação íntima com a poesia (316c-317a). Na *Arte Retórica*, Aristóteles vê no gênero epideítico uma criação que teve muito da colaboração dos sofistas e do uso que fizeram da linguagem poética, mesmo no caso de peças retóricas (Livro III). No *Górgias*, a retórica ensinada pelo sofista é vista como semelhante à usada nas assembleias e nos tribunais, sendo também tão persuasiva na forma de agradar os ouvidos de uma audiência quanto eram os demais gêneros discursivos que tinham relação com a linguagem da poesia. Em Aristófanes, as críticas à presença da retórica no cotidiano do cidadão observadas nas *Nuvens* e nas *Rãs* são possíveis ecos da mudança de comportamento que os atenienses estavam experimentando em função dessas transformações.

Ainda que Platão tenha tido um grande peso na representação dominante sobre os sofistas, curiosamente é o próprio quem traz os principais indícios que possibilitam uma leitura diferenciada sobre o assunto. Se eles foram essencialmente mestres de retórica que se relacionavam com jovens da aristocracia, quais os significados que podem ser dados às ocasiões em que se exibiram publicamente (*epideixis*) e às aparições em festivais que aparecem tanto em Platão (*Hípias Maior* e *Hípias Menor*) quanto em Aristóteles (*Arte Retórica*)? Como estes dados aparecem de modo “periférico”, ou seja, não estavam no centro das caracterizações que os autores antigos pretendiam dar aos sofistas, estas informações deviam parecer aos estudiosos como algo tão ocasional que não mereceram maiores considerações. Assim, aspectos que seriam relevantes para uma compreensão mais ampla do que os sofistas podem ter significado na dinâmica do sistema *políade* foram devidamente empalidecidos em prol de uma caracterização mais rígida que os aproximavam bastante das atividades de filósofos e mestres de retórica.

É diante destas questões que reafirmamos o objetivo de apontar caminhos que possam fazer com que a visão sobre os sofistas na historiografia seja ampliada, trazendo a possibilidade de novas abordagens sobre o assunto. É bem verdade que o tratamento do tema dos sofistas deixou de ser majoritariamente baseado na história da filosofia e das idéias. Há algum tempo que novas abordagens sobre o assunto tem sido empreendidas, como os trabalhos impulsionados pelos estudos da retórica, mas, ainda assim, observa-se, nesses novos estudos, um peso muito forte das bases da historiografia tradicional na interpretação sobre os sofistas.

Um trabalho representativo dessa nova tendência é o de Scott Consigny, *Gorgias: sophist and artist* (2001), que também traz um objetivo semelhante ao nosso ao colocar Górgias como o centro dos seus debates. Nesse intuito, além de atribuir demasiada importância ao indivíduo Górgias, o autor manteve-se fiel a alguns princípios da historiografia

tradicional na sua análise ao querer entender algumas obras do sofista como um exercício intelectual, já que na sua concepção, Górgias seria também um escritor e pensador. O fato é que deste sofista restaram quatro obras de caráter bem diverso enquanto modalidade discursiva, mas não há possibilidade de se afirmar com exatidão se estes foram apenas textos que faziam paródia a outros gêneros discursivos como acredita Consigny (2001) ou se eles puderam ter recebido uma outra destinação. Todavia, se há informações de que Górgias fez discursos públicos, por que estes não teriam sido apresentados para uma audiência?

No capítulo 1, procuro de certa maneira “desconstruir” a figura compacta de Górgias, a fim de demonstrar que as facetas de filósofo, sofista e “artista” são igualmente possíveis na sua caracterização. Esta premissa é importante para que interpretações já consolidadas na historiografia não eliminem a possibilidade de se tomar os sofistas como um grupo de caracterização complexa, e que por isso, permitem uma leitura sob novas perspectivas de estudos.

Diante dessa situação, uma questão se coloca. Pode-se analisar um sofista individualmente sem localizá-lo entre os demais? A essa pergunta cabe acrescentar que sempre fora muito arriscado a idéia de que representaram um movimento, embora haja entendimento de que os sofistas possam ser analisados conjuntamente sob alguns aspectos. Muitos trabalhos viram a necessidade de abordá-los como um grupo, como um conjunto, e na sua forma mais exacerbada, como um movimento<sup>2</sup>. Acreditamos ser possível “conservar” a individualidade de Górgias para algumas questões que requeiram tal procedimento, e ao mesmo tempo localizá-lo entre os demais sofistas quando a situação assim permitir, às vezes sendo mesmo necessária. Apesar dessa dificuldade, nas situações em que for possível reuni-

---

<sup>II</sup> Autores como Guthrie (1995) e Romilly (1997) reúnem os sofistas através do teor das suas idéias e da condição de mestres de retórica, mas reconhecem que possuem peculiaridades entre si, o que os tornam difíceis de se tomar como um grupo coeso, embora acreditam que possam ser analisados conjuntamente sob alguns aspectos. Kerferd (1984) parece exagerar um pouco quando vê os sofistas como um movimento e credita boa parte desta situação ao papel de Péricles como incentivador da vinda e do estabelecimento destes profissionais em Atenas.

los em grupo ou conjuntamente, eles estarão presentes, para que se faça notar tanto as semelhanças quanto as diferenças.

Analisar os sofistas indiciariamente dando enfoque especial aos vestígios que pareciam esmaecidos para a visão historiográfica dominante, mas sem deixar de fazer referência aos elementos mais consensuais da sua caracterização foi uma alternativa para que essa discussão vislumbrasse novas possibilidades de abordagem sem deixar de dialogar com o que fora estabelecido na historiografia. Deste modo, o enfoque especial está na possibilidade em analisá-los como profissionais do discurso que foram capazes de dialogar com o contexto de oralidade, onde gêneros discursivos puderam se relacionar tanto com elementos da retórica, como persuasão e *kairós*, quanto com o *páthos*, que era muito próprio da linguagem poética. A relação entre retórica e linguagem poética incentivou a configuração de novas modalidades discursivas que pareciam se adequar ao gosto de uma audiência mais afeita a um tipo de discurso que também fosse capaz de ser agradável.

Havia no espaço citadino e na proximidade da *agora* condições relevantes (público acostumado aos debates) para que ocasiões de exibições mais informais fossem cada vez mais usuais, onde os sofistas puderam ter conhecido momento propício para a performance *epideixis*. A forma desta exibição variou bastante, desde ocasiões em espaços fechados onde se cobrava pela exposição a exibições propriamente públicas em locais abertos. Além disso, os relatos de que Górgias e Hípias proferiram discursos em festivais importantes, indicam que os sofistas não eram apenas mestres de retórica, pois suas práticas se inseriam em um contexto amplo de exibição que geralmente necessitava da presença de uma audiência para que se realizasse. Se há indícios de que as exibições públicas dos sofistas não foram apenas ocasionais, isto se deve à existência da oralidade como um fator estruturante das instituições de Atenas e de sua cultura (capítulo 2).

Essa perspectiva teve a contribuição teórica de Rosalind Thomas nos estudos sobre a relação entre a oralidade e a escrita na cultura grega como complementares e variáveis na aplicação, mas sem deixar de frisar que o elemento oral fora um fator paradigmático no caso ateniense, o que fez com que a própria escrita tivesse que com ela dialogar até estabelecer um uso propriamente autônomo. Um sintoma revelador de como esta era uma sociedade ancorada na oralidade está na exigência reconhecida por todos de que os discursos e as oratórias deviam ser (ou parecer) de improviso, não sendo bem visto o ato de se preparar previamente um discurso para depois ser proferido, embora fosse sabido que tal prática ocorria.

Além disso, o final do século V se notabilizou por transformações no ambiente político-cultural que passaram a demandar dos líderes políticos um alto grau de domínio da retórica e da capacidade de persuasão, a ponto de tal atitude estimular a busca por um “treinamento” retórico (Ober, 1989) que atendesse as necessidades da manutenção de *status* tanto via prestígio político quanto na vida social, pois a busca pelo domínio do discurso ultrapassava a esfera pública da vida do cidadão.

Os sofistas foram representados como personagens importantes dessa história devido à atividade de mestres de retórica comum a praticamente todos eles e pelo fato de terem sido os preferidos tanto dos jovens que pretendiam ter uma carreira política bem sucedida (*Protágoras*) quanto daqueles que se interessavam por essas questões mesmo quando adultos (*Górgias*). Mas, a queixa de Platão acerca da forte presença de elementos dos ensinamentos dos sofistas na prática política e nas atitudes de quem conduzia a *pólis* (*República*) e a crítica ao papel da retórica nos espaços onde os discursos atuavam (*Górgias*), indicam que as atividades dos sofistas extrapolaram este ambiente das lições pagas de retórica. A possibilidade da *epideixis* dos sofistas ter se tornado um gênero discursivo que se reportava aos discursos praticados nas assembléias e nos tribunais e o uso da linguagem poética (Górgias fala ainda de uma retórica poética), que os assemelhavam aos poetas e aos rapsodos,

podem ter dado a alguns sofistas uma popularidade considerável em Atenas, como parece ser o caso de Górgias.

Para que isso pudesse ocorrer, outros fatores foram essenciais. A existência da performance nas atividades dos que se relacionavam com uma audiência ajudou a criar um paradigma no comportamento dos que proferiam discursos. A performance é um “produto” típico de uma sociedade que tem na oralidade um fator de estruturação. Ao produzir discursos visando pronunciá-los, os sofistas experimentaram os elementos da performance como o uso de gestos, dicção e figuras de linguagem, especialmente as pertinentes à retórica. Os relatos de que se exibiram publicamente, indicam a possibilidade da existência de um importante canal de interação entre os sofistas e a sociedade ateniense, na medida em que essas exposições deviam ser mais do que ocasionais, pois a própria *epideixis* seria um tipo de performance (Thomas, 2003b). Assim, se a *epideixis* teve de fato um papel relevante nas atividades dos sofistas na relação com os mais variados segmentos sociais de Atenas, isto permite conjecturar outros caminhos na compreensão deles para além da atividade de mestres de retórica, e que pode ter contribuído para que fossem percebidos como “profissionais da palavra” com funções semelhantes às desempenhadas por poetas e rapsodos (capítulo 2).

A possibilidade da performance *epideixis* dos sofistas ter dado origem ao que Aristóteles chama de gênero epideítico, cujo principal objetivo era dar demonstrações de domínio da retórica para mera exibição (*Arte Retórica*, Livro III), aumenta a necessidade de discuti-la como um gênero discursivo que dialogava com o ambiente político-cultural ateniense. Se para Aristóteles Górgias é um dos representantes dessa modalidade discursiva, o interesse do sofista por uma retórica poética sugere que as suas atividades poderiam dialogar com os princípios da ação retórica ateniense nas funções desempenhadas pelos oradores. Os indícios de que havia uma relação entre a linguagem utilizada nos espaços da prática política cidadã e a consolidação de uma modalidade discursiva que trazia elementos da retórica, como

a persuasão e o *kairós*, como algo que se ligava aos sofistas, força a uma discussão em torno da possível influência dos sofistas na prática política ateniense, conforme deixa entrever Platão em um trecho da *República* e no *Górgias* (capítulo 3).

Deste modo, foi importante aprofundar, ainda no capítulo 3, através de algumas obras de Górgias, uma discussão sobre a presença da persuasão (*peithó*), *páthos* e *kairós* como também integrantes dos fundamentos da retórica poética de Górgias. A relevância dessa discussão está na possibilidade de se observar que a popularidade de Górgias se deu por haver uma sintonia entre a sua concepção de retórica (que era poética) e o uso cada vez mais freqüente de elementos da linguagem poética em espaços próprios da arte da persuasão. Assim, os discursos de Górgias se identificavam com a prática dos oradores na política ateniense.

Com este estudo quis realçar a presença de caminhos já existentes mas ainda não trilhados, que conduziam a uma interpretação dos sofistas para além da estabelecida pela historiografia. Os vestígios (testemunhos e indícios de práticas) que permitiam essa explicação sempre estiveram lá, tudo o que precisava ser feito era dar cor natural ao que estava esmaecido. Se alguns objetivos não foram plenamente alcançados, considero ao menos o fato de abrir questão algo positivo, esperando ter contribuído com uma reflexão que possa vir a ser relevante para os estudos sobre a inserção sócio-cultural dos sofistas.

## CAPÍTULO 1

### As Várias Faces de um Sofista:

#### Górgias entre testemunhos e fragmentos.

Estudar os sofistas, como Górgias em particular, representa um passo no qual é preciso estar ciente de que este é um tema que se encontra há muito consolidado na historiografia, com destaque para a História das Idéias e História da Filosofia. Pode-se dizer que este debate se iniciou no século XIX quando Hegel e Grote procuraram “reabilitar” os sofistas da chamada “velha visão” que os retratavam como um bando de charlatães inescrupulosos que ensinavam a arte do discurso falacioso (Consigny, 2001: 01). A temática permaneceu sendo muito discutida até a metade do século passado, quando, depois de acalorados debates que normalmente gravitavam em torno da relação entre Platão e os sofistas – com posições apaixonadas de um lado e de outro -, o assunto foi aos poucos arrefecendo, sendo retomado apenas um pouco mais tarde<sup>1</sup>.

Parece que os estudiosos que viriam a tratar do tema posteriormente chegaram a um consenso de que neste embate entre seguidores de Platão e sofistas, a solução seria uma síntese dialética de modo que se pudesse contemplar a contribuição de cada matriz de pensamento<sup>2</sup>. Obviamente que quando esta discussão fosse levada para cada sofista isto não seria tão simples, uma vez que é inegável que Platão dá um tratamento diferenciado a cada personagem que identificamos como sofista. Mesmo assim, houve um grande esforço de se mudar o foco da questão com a tentativa de se tomar os sofistas conjuntamente. Um autor que se destacou neste período posterior foi W. K. C. Guthrie com a obra *The Sophists*, de 1971,

---

<sup>1</sup> Guthrie atualiza bem essa questão ao retomar desde primórdios as discussões envolvendo os sofistas na História da Filosofia a partir de Grote e Sidgwick, passando por nomes como A. Grant e Karl Joel a Karl Popper e Havelock (1995: 09-18).

<sup>2</sup> A partir da década de trinta houve um movimento vigoroso para restaurar os sofistas como ligados ao progresso e à ilustração, e ao mesmo tempo há um afastamento de Platão. Para exemplificar, pelo lado de Platão pode-se citar Karl Joel (1921), pelos sofistas, W. Nestle (1901), e como autores que puderam chegar a uma síntese, porém, um pouco voltada para o lado dos sofistas, encontram-se Karl Popper (1966) e E. Havelock (1957) (Guthrie, 1995: 15-18).

que procura fazer uma história das idéias bem contextualizada dando um pouco de destaque para a análise dos sofistas em separado; uma pequena biografia, com o intuito de demonstrar que embora fossem “os sofistas”, tinham bastante peculiaridades entre si.

Outro autor que se destacou na historiografia foi G. B. Kerferd, que com o título de *The Sophistic Movement*, de 1981, fez um trabalho semelhante ao de Guthrie – em relação à preocupação com a contextualização -, mas com objetivos um pouco diferentes, uma vez que via as atividades dos sofistas como um verdadeiro movimento do qual Péricles teria sido o grande incentivador. Talvez por isso, Kerferd dê pouca atenção ao fator individual na análise dos sofistas. Em outro momento da historiografia, embora o título *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès* de Jacqueline de Romilly, de 1988, possa sugerir um objetivo semelhante ao de Kerferd, esta obra já assinala uma tendência em analisar os sofistas sob outros contornos. Ainda que a autora tenha continuado a investigar o assunto nas bases propostas pela história das idéias, que ela mesma afirma ser seu objetivo (1997: 10), Romilly busca analisar o assunto tematicamente, com o intuito de resgatar nos sofistas o legado de suas idéias e a contribuição que elas tiveram no pensamento Ocidental. Além disso, a autora busca também investigar o momento da discussão dessas idéias na Atenas do século V, procurando contextualizar as questões nas quais os sofistas se inseriam, isto é, as implicações de suas atividades, especialmente a de “professores” e mestres de retórica.

O que estes trabalhos têm em comum é o fato de, mesmo em momentos diferentes, tratarem do assunto sob a perspectiva da historiografia consolidada, procurando sempre dar às idéias dos sofistas uma importância essencial no tratamento do assunto. Outro fator significativo, é que estes autores acabaram se tornando referência para o tema, fazendo com que os trabalhos vindouros tivessem que com eles dialogar, ainda que superficialmente ou mesmo que se tratasse de outras abordagens.

Com a tentativa de retomar a temática envolvendo os sofistas, novos trabalhos e linhas de pesquisa procuraram dar outros contornos às questões que foram tratadas, mesmo que fosse a partir do que se convencionou a chamar-se “legado dos sofistas”, do qual se pode destacar uma linha de trabalho norte-americana voltada para os estudos da retórica. Novos trabalhos têm surgido desta perspectiva, embora com uma visão bastante particular da contextualização histórica dos sofistas, com uma inegável preferência em partir das idéias destes pensadores para conjecturar novos objetos. Mesmo assim, dentre estas novas formas de abordagem, as que mais nos interessam são ainda as que procuram analisar os sofistas historicamente ou as que buscam a contextualização da ação de cada um, fruto desta nova tendência que observa na particularidade de cada sofista a possibilidade de se estabelecer novos problemas<sup>3</sup>.

Talvez em função da retórica estar sendo abordada em vários estudos, o assunto envolvendo o sofista Górgias tem sido retomado na tentativa de dar-lhe outros contornos e tratamentos, cujo melhor exemplar pode ser verificado na obra do americano Scott Consigny, *Gorgias: sophist and artist*, de 2001, que traz parte desta discussão acerca da retórica existente na “escola americana” e procura dar uma nova dimensão ao “problema Górgias” a partir das suas atividades. A tomar pelo título, imagina-se que o autor tratará de uma dimensão complexa da trajetória de Górgias; contudo, sua maior preocupação está em articular um relato coerente deste mestre de retórica que ele chama de escritor e pensador enigmático (2001: 03). Consigny tenta abarcar o máximo de questões pertinentes a este sofista, embora a preocupação com uma abordagem original o leve a fazer escolhas, como a centralização no que considera os escritos próprios de Górgias, que geram inevitáveis

---

<sup>3</sup> Segue exemplo de alguns autores que revelam esta nova tendência na abordagem dos sofistas: (Jarratt, 1991), (Wardy, 1996), (Walker, 2000), (Mccomiskey, 2001) e (Consigny, 2001).

exclusões, como a pouca atenção ao ambiente político-cultural ateniense, que parece ser bastante relevante, para se ter uma melhor compreensão dos rumos tomados por Górgias.

O objetivo deste trabalho é bem menos ambicioso, uma vez que nosso interesse é muito mais discutir a caracterização de Górgias a partir dos fragmentos e testemunhos, e o modo como eles foram tratados pela historiografia. Este propósito ganhou força ao observarmos que um dos motivos para que Consigny se propusesse a fazer um “relato coerente” de Górgias, seria em função de haver uma imagem negativa deste sofista nos relatos encontrados em Aristófanes, Platão e Aristóteles (2001: 01), como se estes relatos fossem a antítese da dialética necessária para se chegar às idéias de Górgias. Acreditando que estes testemunhos na verdade representem mais do que uma crítica unilateral a Górgias, e por extensão aos sofistas, pareceu-nos mais interessante tentar discutir e identificar as razões que estariam envolvidas nestes testemunhos. Por isso, é a problematização sobre os relatos acerca de Górgias o nosso objetivo principal, embora seja também importante discutir alguns aspectos das suas obras, na medida em que estes tenham alguma relação com as questões que serão tratadas. Entendemos que um caminho possível para esta finalidade possa residir na tentativa de “desconstruir” – sem a pretensão que o termo possa sugerir – a visão de um Górgias já estabelecido na historiografia, para uma análise histórica dos principais testemunhos quando da sua passagem por Atenas na segunda metade do século V.

Sem a ambição de se obter com isso um Górgias mais verossímil em função da proximidade histórica dos relatos que serão discutidos, acredita-se que os testemunhos e fragmentos pertinentes a Górgias permitem pleitear uma discussão em torno da construção da identidade deste sofista de um modo um pouco mais amplo. Uma tarefa importante seria a de tentar repensar a figura consolidada de Górgias expondo a análise de três facetas que são possíveis observar nos discursos que o construíram. A partir dos testemunhos e fragmentos, Górgias pode ser visto tanto como sofista, filósofo e “artista”. É bem verdade que esta seria

uma separação arbitrária e precária, além de ser bastante complexo o que poderíamos entender por artista na Grécia Clássica. Porém, elas somente serão consideradas e analisadas “separadamente” para se demonstrar melhor a dimensão da diversidade e complexidade que envolve o assunto.

Não obstante o fato de ser o sofista que mais tem atraído estudos ligados à retórica, investigar Górgias é tão difícil quanto aos outros sofistas, seja pela raridade de escritos próprios – só existindo alguns fragmentos -, seja pelos mais variados testemunhos daqueles que a ele fizeram referências. Assim como é fato que cada sofista teve um tratamento e uma valoração diferenciada pelos seus contemporâneos, também é sabido que deles praticamente não sobreviveu nenhuma obra completa. Todavia, Górgias é um dos sofistas que mais possui fragmentos e testemunhos existentes, inclusive alguns textos completos, que durante muito tempo tiveram a sua autoria questionada, como o *Encômio de Helena* e a *Defesa de Palamedes*.<sup>4</sup>

Para além das muitas possibilidades que motivaram a conservação na íntegra destas duas obras e de outros fragmentos, uma das razões pode estar no fato de a retórica já ter se estabelecido como ponto de debate entre os autores tardios que podiam e queriam conservar estas obras, além de ser relevante o fato de desde o século V comumente se atribuir a Górgias as inovações ocorridas na retórica, o que pode ter chamado a atenção para a sua inclusão na tradição dos pensadores. Ainda assim, o caso de Górgias não escapa dos problemas pertinentes aos estudos dos sofistas, como a difícil construção de sua identidade - uma vez que em regra eles se ocuparam de várias atividades -, além dos juízos diferenciados daqueles que produziram os testemunhos. Por isso, alguns trabalhos têm mostrado a importância de se

---

<sup>4</sup> Tanto o *Encômio de Helena* quanto a *Defesa de Palamedes* foram considerados falsos pela falta quase absoluta de testemunhos sobre ambas composições em toda a Antiguidade, contudo, atualmente a autenticidade de ambas é geralmente aceita, e são usualmente datadas entre 414 e 412 (Bellido, 1996: 145 e 200, n. 27). Guthrie também concorda com a autenticidade de ambas as obras e apresenta vários autores que corroboram esta idéia em uma nota bem detalhada. (Guthrie, 1995: 181, n. 38).

aprofundar as particularidades de cada sofista para uma interpretação mais adequada das suas idéias, como fez Consigny.

Se por um lado podemos encontrar ainda alguns estudos que analisam os sofistas como um grupo ou até mesmo como um movimento - como quis Kerferd (1984) -, de modo a se buscar traços comuns entre eles, por outro lado, um estudo mais centrado em cada um pode evidenciar com mais nitidez se acaso um ou outro sofista não teria servido de arquétipo para a interpretação dos demais. Isto faz com que nosso objetivo se diferencie do de Consigny, pois o fato de “individualizarmos” Górgias não significa que buscamos um relato coerente sobre ele, uma vez que Górgias sempre estará no limite tênue entre o que ele foi como sofista e o que se esperava dele como tal quando comparado com os demais. Os sofistas possuem mais diferenças do que semelhanças entre si, no entanto, uma tendência historiográfica amplamente aceita procurou dar-lhes uma certa unicidade ao classificá-los como filósofos e mestres de retórica, mesmo sabendo que cada sofista compunha um conjunto particular de atividades, às vezes semelhantes, outras vezes dissonantes. Por isso, a necessidade de se questionar o quanto devemos de fato nos prender a determinadas classificações para o estudo dos sofistas, seja individualmente ou em conjunto. Deste modo, um estudo que leve em consideração a trajetória de Górgias pode render bons frutos.

Górgias, da cidade de Leontini, chega em Atenas em 427 como embaixador para solicitar o apoio dos atenienses na guerra de sua cidade contra Siracusa. Segundo a tradição, os atenienses ficaram impressionados com o estilo particular de sua retórica e o seu discurso na assembléia. Permanecendo em Atenas por um período considerável, Górgias vai desenvolver suas atividades circulando pelos meios aristocráticos, dando exposições públicas de sua *téchne* (*epídeixis*) e se apresenta em vários festivais, como o de Olímpia. A identificação de **Górgias como sofista** se dá por um conjunto complexo de fatores que remetem tanto a aspectos socioculturais quanto a noções do que se considerava conhecimento

para aqueles ligados a Platão e aos círculos aristocráticos. Mas, para simplificar, podemos afirmar que a cobrança pelos ensinamentos, o fato da maioria ser estrangeiro e itinerante, e a preocupação com os elementos do discurso, serão as principais questões que uma tradição filosófica platônica realçará para a caracterização do que seria sofista. Além disso, a censura ao fato deste ensino dos sofistas ser feito em troca de recompensa será um aspecto importante desta caracterização entre os participantes do círculo socrático/platônico. Apesar da pré-indisposição de autores como Platão e Xenofonte, por exemplo, em aceitar este expediente, parece que este era um fator bastante relevante no que se entendia por sofista na segunda metade do século V, pois não só é fato de que Górgias cobrava pelos seus ensinamentos, como também há vários testemunhos sublinhando que ele teria ganho muito dinheiro durante a sua vida<sup>5</sup>.

Obviamente que isto é muito pouco para a definição de Górgias como sofista, até mesmo porque essa caracterização é a mais comum e a mais difícil de se discutir, já que o peso da interpretação de Platão como o primeiro autor a dar-lhes uma unidade é inegável. Ao colocar vários deles juntos num mesmo diálogo, como fizera no *Protágoras*, e em outras ocasiões, Platão acaba se tornando o responsável por traçar os elementos básicos que seriam comuns aos sofistas. Por outros motivos, Guthrie também se esforça em rechaçar a posição dos que achavam que os sofistas não tinham nada em comum a não ser o fato de serem mestres profissionais (1995: 46). Porém, Guthrie sabe que esta unidade é precária quando pretende colocar pontos comuns entre os sofistas, e recua um pouco ao afirmar que este traço comum estaria no ensino da retórica pertinente a todos (1995: 46).

Embora seja compreensível que os primeiros estudiosos do assunto concebessem que os demais sofistas deveriam ser interpretados também como mestres de retórica, tendo inegavelmente Górgias como modelo, por outro lado, afirma-se que Górgias se diferenciava

---

<sup>5</sup> Platão é o mais incisivo neste ponto e cita essa situação mais claramente no *Hípias Maior* (282b-d) e de forma indireta na *Apologia* (19e).

dos demais sofistas por não pretender ensinar a *areté* (ou *areté politiké*), que seria aproximadamente a formação política do cidadão ou as atribuições que se entendiam como tal. Como não há a afirmação de outros sofistas sublinhando que a retórica não estava entre os seus ensinamentos, este aspecto acabou sendo aceito como evidente. Obviamente que isto nem sempre estará presente nas fontes, mas quando a personagem do jovem Hipócrates no *Protágoras* responde a Sócrates que o sofista é perito na arte de ensinar a falar bem, e mais adiante o próprio Protágoras afirma ser seu objetivo ensinar seus alunos os cuidados com os negócios particulares e públicos, para que o mesmo se torne poder real na *pólis* quer como orador ou como homem de ação (PLATÃO. *Protágoras*, 312d e 318e), parece que não há dúvidas de que pelo menos para este sofista a retórica fazia parte dos seus ensinamentos. E o que nos permite endossar esta alegoria de Platão, é o fato dela ser bastante razoável, já que o domínio da arte do *lógos* era algo bastante desejado sob vários aspectos na Grécia neste momento.

Mas, é preciso retomar o ponto anterior da discussão acerca da caracterização do sofista. Guthrie faz uma interessante análise filológica dos termos *sophós* e *sophistés* para dimensionar a complexidade e a dificuldade em se determinar o que se poderia entender por sofista a partir da segunda metade do século V, quando se afirma que a maioria deles teria passado por Atenas (1995: 31-38). Outro aspecto desta questão encontra-se em um trecho do *Protágoras* onde este sofista afirma que suas atividades descendiam da mesma tradição de poetas como foram Homero, Hesíodo e Simônides, por exemplo, (PLATÃO. *Protágoras*, 316d). Levando-se em consideração que estes poetas, tal como os sofistas, eram profissionais itinerantes que geralmente circulavam nas casas de aristocratas abastados, participando de banquetes em ocasiões privadas, mas também aproveitando as ocasiões festivas para se exibirem publicamente, podemos inferir que a noção de sofista entre os atenienses poderia ser um pouco mais ampla do que parece sugerir Platão.

É claro que os sofistas escolhidos por Platão para figurar em seus diálogos não são qualquer um, todavia, seriam os “sofistas de Platão” os únicos existentes em Atenas? Romilly tende a interpretar os sofistas genericamente como “professores” e mestres de retórica muito mais preocupados com a formação intelectual dos seus alunos, ou visando formar apenas bons oradores. Além disso, afirma categoricamente que os seus cursos não visavam a formação de outros sofistas (1997: 49). Quanto a esta afirmação, alguns trechos do *Protágoras* sugerem o contrário de uma forma bem perceptível. Quando Sócrates começa a identificar as outras personagens em torno de Protágoras, ele cita um Antímeros de Mende como o mais famoso discípulo de Protágoras que estudava para seguir a profissão de sofista (PLATÃO. *Protágoras*, 315a). Ainda no início do diálogo, quando Sócrates persuade Hipócrates a refletir sobre o que ele poderia ser estudando com Protágoras, o jovem rapidamente percebe que seria para ser sofista e se envergonha com esta possibilidade (312a). Portanto, não somente os sofistas deviam ensinar outros a seguir a mesma profissão – principalmente se estes alunos fossem estrangeiros -, como podem ter incentivado a proliferação de outras modalidades que utilizavam o discurso. E caso estas modalidades já existissem antes ou concomitantemente com a dos sofistas, pode-se afirmar que eles ao menos contribuíram para a sua consolidação. Além do mais, são estes tipos que usam a retórica por mera competição, chamados de erísticos, que podem ter suscitado uma crítica mais contundente por parte daqueles que preconizavam o uso da retórica sob bases filosóficas.

Ainda que as variações da retórica sofística possam não ter se transformado em gêneros discursivos respeitáveis, se levarmos em conta que os diálogos de Platão não espelham diretamente o momento em que foram escritos, mas tentam recriar situações já ocorridas anteriormente; não seria absurdo se estes diálogos, ao caracterizar os chamados “grandes sofistas”, tivessem tomado emprestado a representação de sofistas de menor

expressão e daqueles que poderíamos genericamente chamar de “profissionais da palavra”<sup>6</sup>. Entre estes profissionais poderíamos incluir todos aqueles que de algum modo lançavam mão do discurso na sua *téchne*, como os poetas, os rapsodos e os que eram chamados de sofistas.

Outra situação que denota o quanto esta noção do que poderia significar sofista era por demais complexa, pode ser exemplificada por Isócrates, então discípulo de Górgias e contemporâneo de Platão. Isócrates escreve uma obra em 390 intitulada *Contra os Sofistas*, um pequeno texto em que criticava principalmente aqueles que na sua opinião usavam os fundamentos da retórica para práticas agonísticas, isto é, disputas verbais que não tinham a finalidade da dialética filosófica enriquecedora como parte de uma *paideía*. Apesar da crítica inicialmente se dirigir aos erísticos, nesta categoria estavam todos os que utilizavam o discurso como técnica retórica caracterizada pelas perguntas e respostas, seja para vencerem uma competição ou simplesmente calarem o adversário. Ainda assim, Isócrates incluirá neste grupo os que ensinavam “discursos políticos” e os autores dos “manuais”, as *téchnai*, que pareciam se vincular mais à retórica que se necessitava usar nos tribunais.

Deste modo, estamos diante de um relato que expõe de forma mais abrangente aqueles profissionais do discurso que deveriam povoar a mesma *pólis* ateniense quando Platão escreveu diálogos como o *Protágoras* e o *Górgias*, por exemplo. A questão é que nunca poderemos comparar Platão e Isócrates estilisticamente, e parece fora de dúvida que ambos têm objetivos bem diverso com as suas obras; o que não perfaz nenhum empecilho para a nossa análise. Embora a historiografia silencie sobre esta dissensão entre os sofistas presentes em Platão e os profissionais do discurso censurados por Isócrates, é preciso centrar este assunto no que diz respeito a Górgias para não ampliarmos demasiadamente a questão.

---

<sup>6</sup> Por profissionais da palavra designamos aqueles que ainda estavam no legado dos “Mestres da Verdade” do Período Arcaico (Detienne, 1988) e que lançavam mão do discurso na qualidade de uma *téchne*, dos quais poderíamos apontar principalmente o aedo, o poeta e o rapsodo. Acreditamos que no século V a.C. eles se encontravam na relação entre *mýthos* e *lógos*, não rompendo totalmente com as funções e os espaços de atuação dos poetas no mundo homérico, dos quais os sofistas afirmam encontrar-se na mesma tradição (PLATÃO. *Protágoras*, 339a-348c).

Tanto Kerferd (1984: 45 e n. 5) quanto Guthrie (1995: 36) discordam daqueles que defendem que Górgias não poderia ser considerado sofista, cujo maior defensor desta visão seria E. R. Dodds quando traduziu e comentou o diálogo *Górgias*. Como inevitavelmente devemos considerar Platão como o paradigma da discussão sobre os sofistas – pois fora o primeiro a objetivá-los -, é muito provável que este questionamento tenha advindo do fato de Górgias não figurar no diálogo *Protágoras* junto com outros importantes sofistas. Este argumento ganha relevância na medida em que há um consenso de que o *Protágoras* é o diálogo feito para caracterizar os sofistas, e Górgias não se encontra nele. Poderíamos argumentar que Platão “exclui” Górgias por razões cronológicas, pois há indícios de que o *Protágoras* quer se referir a um período anterior à primeira passagem de Górgias por Atenas (427), pois neste diálogo Péricles é citado como se ainda estivesse vivo (320a), enquanto no *Górgias* há uma fala clara da personagem de Cálicles se referindo a Péricles como falecido há pouco tempo (503c), o que coincide inclusive com a data provável desta primeira visita de Górgias a Atenas. Obviamente que a contextualização cronológica dos diálogos nem sempre é uma questão fundamental para se entender os objetivos de Platão, mas, precisamente neste ponto que nos interessa, podemos anuir que se por um lado Platão não se preocupou com o contexto histórico na ação das personagens, por outro lado, estes dois diálogos parecem corresponder satisfatoriamente à cronologia adotada pela tradição para contextualizar a primeira passagem de Górgias por Atenas.

A discussão acerca da identidade de Górgias como sofista não é nova, e atualmente parece ter sido superada, não pelo fato de haver provas indubitáveis de que Górgias era mesmo sofista, mas pela dificuldade de se confirmar o contrário. O nosso objetivo não é resgatar esta discussão que agora se mostra um pouco esgotada. Esgotada no sentido de que qualquer afirmação categórica de que Górgias não pode ser considerado um sofista ou o seu contrário, parece despropositada. Esta discussão, na verdade, converge para a compreensão do

termo sofista como algo imbuído de uma múltipla significação. Sendo assim, entendemos ser mais pertinente o debate em torno da “elasticidade” do conceito de sofista para aqueles que naquele momento em Atenas tinham as suas práticas ligadas ao discurso.

Um debate, sem o peso da análise filológica e filosófica que o termo suscita, é um esforço por compreendê-lo nas suas vicissitudes eminentemente culturais, como resultado das opiniões, contradições e negociações dos que produziram os testemunhos, e daqueles atenienses que se deparavam não com terminologias e nomenclaturas, mas com signos. Estes, que não puderam deixar testemunhos sobre a percepção que tinham dos sofistas, puderam criar seus próprios significados através de práticas que não possuímos registro, que não sabemos exatamente o que pretendiam, mas, que de algum modo compartilharam os seus conhecimentos e práticas através da interação social. Uma vez que sem significado compartilhado não há interação, não há possibilidade de que os participantes da interação se imponham significados, já que o significado é reciprocamente experimentado pelos sujeitos (Martins, 1998: 03-04). Deste modo, como elementos simbólicos são compartilhados culturalmente entre os atenienses de um modo geral, há razões para crer que os sofistas foram capazes de estabelecer relações com mais de um segmento social em Atenas, não se limitando aos círculos aristocráticos. Além disso, a percepção variada que puderam ter do senso comum pode, inclusive, ter redimensionado as suas pretensões e a abrangência das suas atividades, que de fato podem ter se iniciado com exposições a grupos mais restritos, e posteriormente, por diversas razões, ter extrapolado o seu alcance social.

Apesar de não haver somente os testemunhos de Platão e Isócrates sobre os sofistas, a importância em compará-los é por se tratar da caracterização de dois contemporâneos estudiosos do assunto que ainda assim traçam diferenciações significativas sobre o que eles entendem por sofista. A noção de mestres de retórica que ensinam a arte do *lógos* parece ser o principal traço comum existente na obra de ambos, fora isso, há diferenças estilísticas que

diferenciam a abordagem de cada um, como o fato de Platão sofisticar os seus argumentos com alegorias ao longo do diálogo, enquanto Isócrates procura ser mais direto, buscando mostrar claramente os seus argumentos. O resultado é que Platão produz um testemunho quase literário – repleto de subjetividade -, onde o mais difícil parece ser identificar os seus reais objetivos, enquanto Isócrates procura deixar evidente sua opinião, o que não significa que isto elimine as dúvidas. São estas variações discursivas que às vezes, mesmo involuntariamente, alargam em complexidade e significação o conceito de sofista, fazendo com que invariavelmente possa se perceber neste emaranhado de representações discursivas as opiniões que os atenienses de um modo geral poderiam ter sobre o tema, pois, há razões para crer que mesmo testemunhos como os de Platão e Isócrates não constroem as significações sobre os sofistas a partir de uma racionalidade isolada das visões e contribuições do senso comum.

Acreditamos que havia um nível de interação entre os atenienses, cujas trocas culturais produziam um senso comum com elementos simbólicos pertinentes a todos, ainda que cada grupo ou indivíduo pudesse sublinhar, rejeitar/censurar ou ignorar os elementos que fizeram parte deste contato. Isto significa que as elites e as classes sociais em geral podiam compartilhar visões de mundo na medida em que existia uma dimensão social de comunicação simbólica demarcada pelo “consenso” ou senso comum, embora esse “consenso” não eliminasse o conflito, o confronto e as relações de poder que também se faziam presentes nas representações sobre os sofistas envolvendo questões de interesse dos cidadãos.

Pensar que o que os atenienses produziam era fruto de um senso comum visa evitar uma concepção dicotômica no significado dado aos sofistas, como se fossem duas coisas diferentes o que significavam para estudiosos do assunto, como Platão e Isócrates, e a multiplicidade de signos que estes mestres do discurso poderiam ter para um público

estratificado (senso comum também) de uma comédia de Aristófanes. Como na situação em que o comediógrafo associa Górgias a um orador chamado Filipo e relaciona as suas atividades com as do sicofanta (*As Aves*, vv. 1694 e ss.) e (*As Vespas*, vv. 420 e ss.). Se realmente tivermos em conta que Górgias era um sofista, prefiro entender este gracejo de Aristófanes mais como indício da multiplicidade que esta atividade poderia ter nas práticas que envolviam este senso comum, do que uma simples adaptação bufa que o poeta fez para que estes atenienses pudessem apenas rir da piada.

Assim, não se descarta o vínculo de boa parte dos sofistas com os círculos aristocráticos e os jovens ricos, mas reivindica-se considerar também uma “contribuição” simbólica deste ateniense comum, artesão, pequeno comerciante que caminha pelo espaço cidadão (com menos intensidade, o camponês) e que poderia perfeitamente compor uma audiência de exibição de um sofista e ficar impressionado com a demonstração da sua capacidade de eloquência e de argumentação, tal como faziam os oradores na assembleia. E quando se dirigissem aos espaços próprios da prática cidadã, como as assembleias e os tribunais, não seria absurdo se esperassem dos oradores a mesma capacidade de argumentação agora com discursos bem enredados – e às vezes floreados por técnicas retóricas –, que tinham como principal objetivo vencer o oponente, e talvez já não levassem em conta a “racionalidade” de que o cidadão devia sempre agir pensando no bem comum e no que é justo.

Eram estas questões que podiam fazer com que atenienses como Platão e Isócrates achassem que o mal da *pólis* estava tanto nas ações de oradores demagogos que conduziam o destino da *pólis* para o abismo quanto nas ações de uma incapaz *politeía/ekklésia* que talvez já estivesse se comportando menos como corpo deliberativo e muito mais como apreciadores de tragédias e público entusiasmado dos erísticos que representavam tão bem a paixão dos atenienses pelo *agón*. E não seria absurdo se vários destes cidadãos vissem o sofista no orador

e o orador no sofista, ficando patente o quanto o *demos* gostava destes tipos, ainda que eles em nada os deixassem melhores. E havia quem achasse que estes estrangeiros chamados de sofistas não eram os únicos responsáveis por este comportamento do cidadão, se assim entendermos uma queixa de Platão quando afirma que:

“(...) Sofista é a mesma coisa que orador, ou, pelo menos, são vizinhos e aparentados, como eu disse a Polo. (...) os oradores políticos e os sofistas são os únicos que não têm o direito de queixar-se das pessoas que eles acusam de serem ruins para eles, pois isso é o mesmo que acusarem a si próprios de não terem feito nenhum bem aos que eles se gabavam de haver deixado bons (PLATÃO. *Górgias*, 520 a-c)”.

Esta opinião de Platão não deve ser entendida como uma crítica localizada e restrita aos interesses de um pequeno segmento social de Atenas, ela pode e deve servir de aporte para a discussão da magnitude que envolve o conceito de sofista na segunda metade do século V, quando boa parte deles aporta em Atenas e são significados a partir da conjuntura do ambiente político-cultural vigente naquele momento. Deste modo, para os nossos propósitos, a melhor solução seria entender a caracterização de sofista como algo em aberto, que podia variar consoante as concepções tanto de um senso comum quanto a de membros da aristocracia iniciados nas discussões filosóficas e especulativas, como era o grupo socrático-platônico. Além de Platão, Isócrates e Aristóteles – obviamente -, de todos os testemunhos e fragmentos que se tem sobre Górgias, os únicos autores que se referem a ele como sofista são Plutarco e Plínio, que o menciona como orador que alguns chamam de sofista. Um ou outro fala de arte sofística, mas a maioria se refere a ele como orador (Bellido, 1996). Apesar das várias biografias sobre Górgias em momentos diferentes pouco se referir a ele como sofista, isto não denota que os biógrafos filósofos não o considerasse como tal, o que pode ter ocorrido é que o termo não devia ser tão significativo para caracterização de Górgias.

A informação de que os sofistas cobravam caro pelos seus ensinamentos pode sugerir que a sua clientela se limitava aos círculos aristocráticos. Todavia, o caso de Górgias parece

ter sido um pouco mais complexo em virtude de haver importantes fragmentos de seus discursos realizados em grandes festividades. Górgias é representado por muitos autores como um sofista que gozou de muito prestígio entre uma clientela de cidadãos ricos e importantes, no entanto, o fato de ser um especialista em retórica que participava de ocasiões públicas em festivais e outras modalidades de exibição como as *epídeixis*, sugere que estes referentes sejam pertinentes a uma prática, que por sua vez, é voltada para a exibição de uma audiência ampla e heterogênea. Teriam estas exibições feito de Górgias uma figura popular que extrapolasse limites sociais, permitindo que fosse ao menos reconhecido pelo senso comum como um profissional do discurso semelhante a um poeta ou rapsodo?

O ambiente profícuo ao uso dos discursos que Atenas oferecia é um fator importante nas representações que se farão de Górgias e dos outros sofistas, como as que fazem Platão, entre o sofista e o orador político, e Aristófanes, com os que se ocupavam da persuasão e do discurso especulativo. A diferença entre os gêneros discursivos adotados por ambos dificulta um pouco mais a apreensão do que se entendia como atividades de sofistas, mas, algumas congruências são possíveis de se observar. No *Górgias*, embora Platão queira trazer a retórica para uma discussão em bases filosóficas, quando procura explicitar a sua aplicabilidade na *pólis*, a sua menção é a um tipo de retórica que estaria presente no discurso daqueles que se dirigem a uma audiência ampla ou uma multidão, cujo melhor exemplo encontra-se num trecho revelador, em que as personagens de Sócrates e Cálicles discutem sobre o assunto, conforme abaixo:

“Sócrates — (...) E se tirarmos de qualquer poesia a melodia, o ritmo e o metro, não sobrarão apenas os discursos?”.

Cálicles — Necessariamente.

Sócrates — E esses discursos não são ditos para uma multidão de pessoas?

Cálicles — De acordo.

Sócrates — Então, a arte poética é uma espécie de oratória popular?

Cálicles — É o que parece.

Sócrates — Logo, como oratória, não passa de retórica. Ou não achas que sejam retóricos os poetas nos teatros?

Cálicles — São, realmente.

Sócrates — Assim, encontramos uma modalidade de retórica que se dirige ao povo, esse composto de crianças, mulheres e homens, de escravos e de cidadãos livres num só todo, retórica que não nos agrada, por a termos na conta de adulação.

Cálicles — Sem dúvida. (PLATÃO. *Górgias*, 502 c-d)”.

Há neste trecho muito mais do que a crítica platônica sobre a necessidade da dialética na filosofia do conhecimento, na verdade, percebe-se porque os sofistas tiveram tanto êxito em Atenas naquele momento, quando a consolidação das instituições democráticas favoreciam amplamente o uso dos discursos, fazendo com que a arte de Górgias despertasse a atenção dos atenienses para a sua figura, junto com o ônus e o bônus que a retórica tinha naquela sociedade. Além disso, na segunda metade do século V a oralidade ainda era uma característica marcante da cultura ateniense, o que numa *pólis* democrática só faz convergir as atenções para os discursos. Por isso, Górgias é o representante perfeito para solar no diálogo em que um dos objetivos de Platão é refutar a retórica ensinada pelo sofista, embora a escolha do tema não seja apenas uma “homenagem” ao mestre da oratória, mas também devido à presença marcante da mesma nas várias dimensões da vida dos cidadãos.

Esta idéia de que o desejo do domínio do discurso estava bastante em voga na Atenas daquele período e que isto era compartilhado por boa parte dos atenienses, torna compreensível que a comédia *As Nuvens* (423) traga uma temática ligada ao discurso: o ensino da retórica e as suas implicações na vida do ateniense, do cidadão mais simples (Estrepsíades) ao que representava os futuros condutores da *pólis* (Fidípides). Em *As Vespas* (422), além de Górgias ser mencionado ao lado de um orador como íntimo, Aristófanes também vai criticar a mania de julgar dos atenienses, o que também acaba tocando na questão do campo de ação da retórica e de sua interferência na vida do cidadão. Tanto nos *Acarnenses* (425) quanto nas *Aves* (414), a figura do sicofanta é desenvolvida como um efeito da prática retórica que afeta a vida de todos os cidadãos. O interessante é que nas *Aves* o comediógrafo adjetiva Górgias e o orador Filipos como exemplo daqueles que “viviam do esforço de sua língua” (*englōttogástōr*) junto com as características do sicofanta (vv. 1694 ss.).

Embora a figura do sicofanta fosse mais suscetível de emprego cômico, além de ser mais conhecida do público em geral que comparecia aos festivais, esta relação parece obedecer a outros propósitos menos claros, uma vez que a maioria dos sicofantas, tal como Górgias, era de estrangeiros. Todavia, o mais interessante é que se por um lado Platão associa os males da retórica às práticas políticas atenienses na crítica aos oradores, por outro lado, Aristóphanes associa Górgias a um orador e a atividade do sofista (que ganha dinheiro ensinando a arte do discurso a quem se interessava ou pronunciando os seus próprios discursos) com a do sicofanta, que também usa a língua para ganhar recompensa. E o mais significativo é que as atividades de ambos – sofistas e sicofantas – estão ligadas aos tribunais, o que definitivamente é um bom indício de que as práticas dos sofistas extrapolaram os círculos aristocráticos, e que o significado e as atividades atribuídas aos sofistas naquele momento eram bem mais complexas do que sugere Platão nos diálogos.

A partir desta noção de que as atividades dos sofistas teriam alcançado uma dimensão pública bem maior do que a historiografia admite, este seria um bom momento para adentrarmos na faceta “artística” de Górgias, mas, por hora, vamos abordar as questões pertinentes às características de filósofo que a tradição conservou.

Quando se fala da conceituação de filósofo na Grécia Clássica como objetivo, obviamente que está implícito que a questão tende a girar em torno de uma aproximação deste conceito, uma vez que este termo parece muito mais familiar e comum para nós do que devia ser para os atenienses daquele período. Além disso, como a questão é a discussão da caracterização envolvendo **Górgias como filósofo** e não a discussão deste conceito propriamente dito, isto faz com que esta tarefa se torne mais viável e praticável. Portanto, é mais significativo para este objetivo tocar no ponto de como os principais autores que tratam da temática dos sofistas trabalharam esta questão.

A discussão se os sofistas poderiam ser considerados filósofos é antiga na historiografia, e parece ser um problema de difícil consenso, uma vez que os próprios autores têm dificuldades em distinguir entre a caracterização dos sofistas como filósofos e o tratamento das suas idéias como de interesse filosófico, a começar por Jacqueline de Romilly, que inicialmente afirma que os sofistas não eram “sábios” (*sophói*) e tampouco filósofos; eram muito mais mestres do pensamento, da palavra, e tinham o saber como especialidade (1997: 17). Todavia, mais adiante, com o intuito de demonstrar que se tratava de um grupo bem heterogêneo, cada qual com a sua própria originalidade, a autora classifica-os como uns interessados pela retórica, e outros pela filosofia moral (1997: 25). Como ficará mais claro adiante ao analisar a obra de Górgias, Romilly tenta separar/caracterizar o que é assunto pertinente à filosofia (marcadamente questões especulativas) e o que não é (por exemplo, as questões ditas pragmáticas tratadas pelos sofistas). Esta é uma dicotomia já tradicional que Romilly toma emprestada da historiografia, o que denota a sua dificuldade em tratar os sofistas como filósofos.

Apesar de algumas nuances na abordagem do assunto, Guthrie (1995) e Kerferd (1984) ecoam as mesmas perspectivas analisadas acima. Neste ponto, Kerferd é quem mais se aproxima de Romilly ao afirmar que o movimento dos sofistas se preocupava mais com a linguagem e a retórica do que com a filosofia (1984: 36). Guthrie não define exatamente a questão, mas a deixa em aberto ao alegar que uma parte da filosofia pré-socrática exerceu profunda influência na sofística (1995: 48). Deste modo, nas entrelinhas, o que Guthrie e Romilly estão afirmando é que se por um lado é arriscado tratar os sofistas como filósofos, por outro lado, parece difícil de negar que boa parte dos sofistas também tratou de questões pertinentes à filosofia. O que de fato parece ocorrer é que esta divergência entre o que os sofistas praticavam e os assuntos que eles debateram, tem muito haver com a necessidade que a historiografia se impôs para caracterizá-los. Ao longo desta discussão será possível perceber

que os autores acima se baseiam numa tradição intelectual que vê o arquétipo do filósofo a partir da tradição socrático-platônica, que por sua vez tende a ver o exercício da filosofia como uma prática idealista e “desinteressada”, logo, muito distante dos sofistas, que além de se voltarem para questões práticas – como o ensino da retórica de modo pragmático -, não viam nada de escandaloso em cobrar por estes ensinamentos.

Outro ponto importante a ser debatido é a difícil e controversa discussão acerca da caracterização de Górgias como filósofo. Os autores tratados acima estão sempre frisando a individualidade dos sofistas como um dos fatores que dificulta a sua apreensão como um movimento ou mesmo como um grupo coeso. Por isso, a relevância de se tratar este assunto referente a Górgias, uma vez que ele parece ser um caso paradigmático nesta discussão maior envolvendo a caracterização generalizada dos sofistas como filósofos. Voltando-se a Górgias, percebe-se em Guthrie (1995), Kerferd (1984) e Romilly (1997) noções que particularizam a visão que eles têm do assunto, contudo, também é possível encontrar convergências significativas.

Ao tratar Górgias individualmente, Guthrie afirma que ele era primariamente mestre de retórica (1995: 181), o que já sinaliza que a condição de filósofo será circunstancial em sua análise. Embora Kerferd entendesse que os sofistas se preocupavam menos com a filosofia, ele dá a Górgias um tratamento diferenciado ao colocá-lo como interessado na teoria de Empédocles (1984: 39). Aliás, conforme já mencionado em Guthrie, esta influência dos pré-socráticos nas obras dos sofistas é um aspecto realçado pela tradição, que no caso de Górgias sugere as influências de Empédocles, principalmente, e também de Zenão de Eléia. Este, portanto, será mais um fator mencionado na caracterização que se fará de Górgias como filósofo, ou ao menos como um sofista interessado em assuntos filosóficos. Caracterização que é dada pela tradição (como a Coleção Diels-Kranz) e que foi tomada como evidente por vários estudiosos.

Esta ligação de Górgias e outros sofistas com os pré-socráticos é geralmente proposta em algumas de suas biografias para justificar o seu interesse em assuntos especulativos, uma justificativa que parece um esforço compreensivo para “equilibrar” a caracterização de Górgias, posto que o seu interesse preponderante parece ter sido a retórica. Esta justificativa encontrará ecos também em Romilly, que categoricamente afirma que Górgias é o único dos sofistas que se tem um escrito de várias páginas com ar metafísico que adota os marcos de pensamento das escolas precedentes – isto é, os pré-socráticos (1997: 104). Este escrito a que se refere Romilly é a obra *Sobre o que Não É ou Sobre a Natureza*, conservado basicamente por dois autores tardios: Sexto Empírico e um pseudo-Aristóteles (MXG). Percebe-se então, que embora tivesse afirmado que os sofistas não eram exatamente filósofos, mas mestres da palavra e do pensamento (1997: 17), Romilly abre uma exceção, e graças a este tratado, parece reconhecer a condição de Górgias como filósofo, que para a autora era aquele que buscava verdades metafísicas.

Em uma obra mais recente e específica sobre Górgias como a de Consigny (2001), a caracterização deste sofista terá algumas peculiaridades, mas não sem reivindicar para ele a condição de filósofo. O diferencial é que Consigny comumente classifica Górgias como pensador e escritor (2001: 03), o que pode parecer um eufemismo para não ligá-lo claramente à figura do filósofo que somente se interessava por questões especulativas. Consigny discordará, por exemplo, de Isócrates<sup>7</sup>, que teria sugerido que Górgias não era um filósofo sério a respeito de assuntos relevantes para a *pólis* (2001: 35). Na verdade, há uma possível referência a Górgias quando Isócrates faz essa crítica, ainda assim, Consigny acha injusto que Górgias não seja considerado um filósofo sério, e cita seus relacionamentos para corroborar esta idéia. Além de aluno de Empédocles, “colega” de Protágoras e “professor” de Licófron e

---

<sup>7</sup> Isócrates não faz menção direta a Górgias quando fala dos escritores frívolos que compõem trabalhos triviais parecidos com os elogios (referência aos encômios?) às abelhas e ao sal em *Helena* (10. 11-12), mas Consigny vê esta referência como um exemplo de alguns atenienses que tinham dificuldades em ver Górgias como filósofo.

Alcidamas, Consigny também faz referência ao tratado *Sobre o que Não É ou Sobre a Natureza* e às informações de autores tardios como Filóstrato para reivindicar a Górgias a condição de pensador no mesmo patamar dos ditos filósofos importantes, ou ao menos como sofista que se interessava por assuntos filosóficos (2001: 37).

É importante perceber que Consigny se alinha à historiografia tradicional ao reivindicar a Górgias um papel tão importante quanto ao dos demais filósofos, porém, vai um pouco mais além ao argumentar que Platão e Isócrates possuem uma noção restrita de filosofia que eles mesmos têm dificuldade em precisar e definir (2001: 37). Além disso, o autor vê como contradição o fato de Platão não considerar Górgias um filósofo sério, mas ao mesmo tempo fazer alusão a ele em vários diálogos (2001: 37). Embora estas alusões de Platão tenham também outras motivações, não deixa de ser uma observação importante de Consigny. Apesar destes argumentos, parece que Consigny prefere mesmo ver Górgias como escritor e pensador, talvez objetivando extrapolar a noção de filósofo naquele período, o problema é que nesta noção ele coloca Górgias ao lado de Tucídides, Platão, Aristóteles e pré-socráticos como Parmênides, Thales e Heráclito (2001: 203). Esta ampliação demasiada também traz dificuldades para a interpretação de Górgias, mas este ponto será discutido em outro momento. Por hora, é preciso manter-se na discussão da relação de Górgias com os parâmetros da filosofia.

Se conhecêssemos os sofistas apenas pelos diálogos de Platão, esta discussão seria bem menos polêmica devido ao modo peculiar com que Platão os caracteriza, geralmente como os interlocutores (leia-se opositores) de Sócrates, e logo, dando a entender que eles não representavam aqueles que se interessavam pela busca desinteressada da “verdade” ou dos princípios, especialmente porque eram como antagonistas de Sócrates (e da filosofia platônica). Deste modo, o inegável peso da tradição platônica na filosofia entre os antigos ajudou a consolidar a imagem dos sofistas como não-filósofos, e apesar dos argumentos de

Consigny, parece que Platão jamais considerou Górgias como o amante da sabedoria por excelência. Todavia, mesmo discordando dele, Platão pode ter ajudado a reverberar a fama de Górgias como grande mestre de retórica ao torná-lo o principal personagem do diálogo que leva o seu nome. Mas também é verdade que a faceta de Górgias como filósofo não depende da aprovação ou não de Platão. O sofista tem o seu nome na tradição ligado aos temas dos filósofos pré-socráticos, no que diz respeito aos testemunhos. Mas, qual seria o real alcance dos testemunhos e fragmentos na discussão da caracterização de Górgias como filósofo? E como a historiografia mais recente interpretou estes relatos?

Neste aspecto, os testemunhos sobre Górgias muito pouco ajudam para a percepção desta sua faceta. Serão os fragmentos ou as glosas de suas obras contidas nos escritos de autores mais tardios que permitirão a sua habilitação definitiva como filósofo. Ainda assim, parece que o principal modo que os testemunhos encontraram para a aproximação de Górgias aos filósofos foram os relatos biográficos que procuram ligá-lo principalmente a Empédocles, conforme os relatos de Filóstrato, Diógenes Laércio, Quintiliano, Apolodoro, o Suda, e mais indiretamente, Platão no *Ménon*; mas, há ainda a sugestão de Diels-Kranz, geralmente seguida por vários autores, de que também teria havido a influência de Zenão de Eléia no primeiro período de vida de Górgias (460/450) (Bellido, 1996: 144). E será a partir desta noção que a historiografia discutirá os problemas da caracterização de Górgias como filósofo.

Conforme exposto acima, Guthrie já sinalizara que Górgias era primariamente mestre de retórica, mas isto não impede que num capítulo denominado *Retórica e Filosofia*, ele se detenha a discutir em sete páginas as questões filosóficas da obra *Sobre o que Não É ou Sobre a Natureza* (1995: 182-188). Deste modo, na prática o autor o coloca como filósofo, embora Guthrie deixe entrever que esta discussão não é fundamental para ele. O fato é que Guthrie “resolve” o assunto como faz a maioria dos que abordaram a questão: geralmente não denominam explicitamente Górgias como filósofo, mas, ao analisar a sua obra tratam-no

como tal, pois, discutem-na sob as bases do que se considera pertinente à filosofia. Kerferd trata também desta questão, e baseado nos testemunhos consolidados pela tradição, sublinha o fato de Górgias ter sido aluno de Empédocles e ter se baseado em uma teoria deste nos seus escritos (1984: 39 e 44). Novamente o que está em questão aqui é a aproximação de Górgias à filosofia pré-socrática, que intencionalmente ou não, acaba funcionando como traço da relevância filosófica dos escritos de Górgias.

Não deixa de ser bastante sintomático que na obra de Romilly, Górgias seja somente analisado a partir do capítulo 3 denominado *Uma Educação Retórica*, pois, tal como abordado anteriormente, a autora a princípio não teria considerado os sofistas como filósofos, e como não poderia deixar de ser diferente, destaca Górgias pelas suas inovações na retórica e pelo papel que ela ocupava nos seus ensinamentos. Todavia, Romilly abre uma exceção ao atribuir a Górgias um aporte mais filosófico por ser mais teórico e abstrato do que os demais sofistas, e complementa afirmando que a obra *Sobre a Natureza* fornece uma prova manifesta deste virtuosismo ao jogar com os conceitos (Romilly, 1997: 74). Portanto, é a idéia de dominar conceitos de caráter especulativo, e logo, de natureza filosófica, que leva os estudiosos do assunto a relacionar Górgias com a atividade de filósofo.

Apesar da relevância desta questão, ela parece ser bem mais pertinente à História da Filosofia ou História das Idéias, e discutir sob estas bases definitivamente não é o nosso objetivo. Todavia, é inegável que ao levantar algumas questões sobre a caracterização de Górgias, estas abordagens se façam também presentes. Neste ponto, podemos afirmar que se o modelo de interpretação platônico dos sofistas não se tornou preponderante, isto se deve muito aos fragmentos dos sofistas que sobreviveram parcialmente, fator que teria permitido a polarização desta contenda. E como Górgias foi um dos mais “privilegiados” com esta sorte, parece fora de dúvida que a obra *Sobre o que Não É ou Sobre a Natureza* teve uma importância fundamental para que a tradição pleiteasse para ele um lugar entre os filósofos.

Embora este fato não tenha definido este problema, pois a dúvida se Górgias (e os sofistas) poderia ser considerado filósofo se manteve presente na historiografia; ultimamente, a questão vem recebendo outros contornos, onde se procura evitar qualquer conclusão que queira definir se afinal Górgias poderia ser considerado filósofo ou não.

Enfim, Consigny não destoa dos demais autores quanto a este ponto, e também menciona que a obra *Sobre o que Não É ou Sobre a Natureza* ajudou a reabilitar Górgias como filósofo, fazendo com que muitos filósofos e historiadores da filosofia passassem a ler esta obra como uma contribuição significativa para a filosofia pré-socrática (2001: 01). Mais do que relacionar Górgias às questões importantes tratadas na filosofia antiga, esta constatação tinha o efeito de também ser uma resposta do autor a muitos filósofos acadêmicos que na sua opinião continuavam a ridicularizar qualquer tentativa de se representar Górgias como um pensador sério ou hábil escritor (2001: 01). Como a obra de Consigny é muito mais centrada em Górgias – às vezes até demasiadamente – do que na sociedade ateniense, esta caracterização serve para o autor reforçar as duas atividades que ele desenvolve ao longo do seu trabalho, a de Górgias como escritor e pensador. Nota-se, então, que a historiografia quase não varia a forma de abordar este aspecto da caracterização de Górgias; fruto de uma noção que ainda encontra na história da filosofia e das idéias as bases para os seus objetivos, e deste modo, sem muitas possibilidades de se discutir novos problemas, uma vez que esta forma de abordagem já foi exaustivamente trabalhada. Mas, a causa da pouca variabilidade no tratamento do assunto poderia estar também na forma tradicional de se utilizar a documentação? Por que os estudiosos parecem apenas citar os fragmentos ou testemunhos sem nenhum comentário ao fato deles estarem presentes em autores de períodos históricos e culturais bem diversos? Isto não faz muita diferença? Talvez seja o momento de se ter uma nova postura no tratamento destas fontes, evitando-se citações dos fragmentos das obras de Górgias ou referências aos testemunhos sobre ele sem contextualizá-los adequadamente.

Consigny afirma que se há razões para desconfiar dos fragmentos de Górgias que restaram, o mesmo se deve aplicar aos testemunhos e interpretações de Platão e Aristóteles, ainda que inegavelmente ambos sejam os que dêem informações mais valiosas para a recuperação da figura de Górgias (2001: 08). Isto é bastante óbvio, mas, também é muito curioso que os contemporâneos de Górgias não tenham se referido a ele como filósofo. Ainda que boa parte deles seja de críticos, este fator pode ser um indício da não preocupação em classificar Górgias como um amigo da sabedoria. E talvez queira significar outra coisa. Acaso Górgias se achava filósofo? Obviamente que é uma pergunta sem resposta satisfatória, mas que pode levar a uma importante discussão.

Há um trecho muito citado do *Encômio de Helena* (13) no qual Górgias faz três considerações sobre os lugares e o modo como se pode aplicar a persuasão. Guthrie destacou uma delas, em que segundo ele, Górgias ataca os pré-socráticos afirmando que eles eram simplesmente, como oradores, mestres da arte da persuasão verbal, deixando entrever que os filósofos também atuam na esfera da crença, logo, da persuasão no que diz respeito às suas idéias (Guthrie, 1995: 20 e 52). Guthrie afirma ainda que Xenófanes e Empédocles tinham introduzido sua obra ao público por recitação ou por meio de rapsodo (1995: 44), algo bastante provável, uma vez que a oralidade era o veículo normal de transmissão, e assim, levava estes profissionais a situações que colocavam a necessidade de se dominar uma audiência. Deste modo, embora seja provável que as obras de Górgias de cunho filosófico não suportassem uma exibição pública, como a sua apresentação em festivais, isto podia significar que aos olhos do senso comum se misturavam – e se embaralhavam – as figuras dos poetas, rapsodos, sofistas, oradores e todos aqueles que se encontravam na condição de expor um discurso a uma audiência.

Consigny não aceita a desqualificação de Górgias como filósofo e por vezes tenta rebater esta idéia baseando-se nas informações de autores tardios. Numa delas, cita Filóstrato

para corroborar a idéia de que Górgias era o pai da arte dos sofistas e que estes detinham a arte da retórica filosófica (2001: 37 e n. 4). Como se sabe, Filóstrato é um autor que viveu durante os séculos II e III d.C., e como temos demonstrado ao longo desta discussão, sempre que os autores querem defender a posição de Górgias como filósofo, eles se baseiam nestes relatos de autores tardios ou na principal obra de Górgias conservada por Sexto Empírico: *Sobre o que Não É*. O problema é que estas referências são feitas sem nenhuma contextualização das razões que teriam levado Filóstrato, Diógenes Laércio ou outro autor pós-clássico a fazer determinadas afirmações. É claro que uma problematização das fontes nestes termos mudaria praticamente os objetivos destes trabalhos, então, talvez seja o momento de se pensar em uma nova postura na análise das fontes e dos assuntos envolvendo os sofistas, seja em grupo ou individualmente.

Se por um lado é verdade que Aristófanes, Platão e Aristóteles – então os mais próximos temporalmente dos sofistas – costumam ter uma postura mais crítica com eles do que a maioria destes autores tardios, e o tratamento como filósofo seja dado muito mais por estes do que aqueles, por outro lado, isto pode significar que os contemporâneos de Górgias tinham fortes razões para não se ter uma idéia consolidada do filósofo, ao contrário dos autores pós-clássicos, que muito provavelmente já teriam esta figura consolidada e pronta. A partir desta noção, não seria muito difícil identificar algumas obras de natureza especulativa dos sofistas como se estas fossem de interesse filosófico. O mais relevante ainda, é que os especialistas do assunto citados ao longo e o próprio Consigny – o maior defensor de Górgias – costumam ser evasivos ao se referir aos sofistas como filósofos, identificando este teor muito mais em suas obras.

Diante do impasse de se definir através de iniciados como Platão, Isócrates e Aristóteles a condição de filósofo para Górgias, creio que seria relevante a tentativa de captar a opinião do senso comum sobre esta questão. Obviamente que não se possui para a segunda

metade do século V os relatos com estas características, no entanto, existe uma opinião sobre os sofistas endereçada a este senso comum: a comédia *As Nuvens* de Aristófanes, apresentada em 423. Dos autores acima citados, Jacqueline de Romilly foi quem mais se ocupou da análise desta comédia. Segundo a autora, Aristófanes teria se dirigido aos filósofos em geral, dando a entender que sua linguagem era muito obscura, e entre estes estariam filósofos de profissão, não filósofos no sentido platônico ou aristotélico da palavra, senão intelectuais especializados (Romilly, 1997: 143). Embora não concordemos com esta análise, esta posição pode servir de ponto de partida para uma outra discussão.

Isto significa retomar aquele trecho de Górgias no *Encômio de Helena* sobre o poder da persuasão. Górgias e Aristófanes podem estar partindo de referentes semelhantes quando o primeiro se refere a *fisiólogos* (filósofos naturais) em relação àqueles que, como oradores, utilizam-se da persuasão para fazer prevalecer o seu ponto de vista (13). E se analisarmos profundamente a comédia *As Nuvens*, notar-se-á que ela é de uma densidade temática que procura centrar os conflitos e as piadas nas questões envolvendo o discurso e a prática da persuasão. Deste modo, o uso de Sócrates e não de um sofista como personagem principal talvez queira também significar que os limites entre filósofos, *fisiólogos*, sofistas e oradores eram por demais tênues, e muito provavelmente inexistentes para o senso comum. Para isso colaborava o fato de Sócrates estar reunido junto a vários sofistas, algo que o próprio Platão mais tarde representaria nos seus diálogos, e que Aristófanes de algum modo faz referência ao mencionar Sócrates e o sofista Pródico juntos nas *Nuvens* (v. 360). Mas este artifício de Aristófanes também podia fazer referência a um aspecto importante da sociedade ateniense, a de que todos estes profissionais faziam uso do discurso, e este por sua vez, poderia interferir na vida do cidadão e da *pólis*, pois se o seu treinamento se dava principalmente com estes mestres particulares – comicamente representados por Sócrates -, a sua aplicação prática se

dava especialmente em espaços da prática cidadã, como as assembléias e os tribunais. Esta devia ser, para Aristófanes, a relevância de apresentar este tema numa festividade cívica.

Obviamente que *As Nuvens* deve ser analisada com cautela no que se refere a este ponto, uma vez que os referentes sociais estão expostos sob vários filtros que compõem o objetivo de Aristófanes e o papel que a comédia tinha naquela sociedade. Mesmo assim, não se pode analisá-la simplesmente como uma distorção de uma realidade que só poderia ser exposta por iniciados no assunto como Platão e Aristóteles, por exemplo. Contudo, ainda que nem os iniciados tivessem definido esta separação entre aqueles que tratavam das questões de natureza especulativa e os que estavam imbuídos de um pragmatismo, Romilly pensa diferente ao afirmar que estes mestres não eram como os filósofos, teóricos desinteressados em busca de verdades metafísicas, mas que visavam muito mais a uma instrução prática (1997: 48).

Esta constatação fará com que a autora vá um pouco mais além ao concluir que o fato dos sofistas também receber pagamento será o que permitirá compreender melhor a diferença que os distinguiu de Sócrates (Romilly, 1997: 49). Depreende-se então, que um relato como a comédia *As Nuvens* continua sendo analisado como um testemunho distorcido das práticas destes profissionais, especialmente dos que se enquadrariam como filósofos. Em nenhum momento estes autores cogitam a possibilidade destas representações terem partido de um referente importante daquela sociedade, ainda que elas estejam impregnadas de visões burlescas ou generalizadas para um senso comum. Enfim, Romilly deixa a sua posição ainda mais clara quando afirma que a comédia *As Nuvens* é injusta, posto que Sócrates, que buscava a verdade e não o êxito se confunde com os sofistas (1997: 25).

O curioso é que a própria Romilly a todo instante afirma que os sofistas não eram filósofos, mas ela mesma deixa subentendido que o conceito de filósofo era “aberto” naquele momento. E o que se pode considerar conclusivo desta discussão, é que a nomenclatura de

filósofo é pós-Platão e consolidada na tradição platônica, embora o maior problema não esteja exatamente relacionado a esta nomenclatura, mas no fato de que Platão consolida nos seus diálogos o que se entendia e o que se passou a se entender por filósofo, quando, na verdade, estes já existiam em Atenas nas suas várias características e peculiaridades. Então, talvez tenhamos que analisar a definição de filósofo como algo circunstancial, sem a rigidez que alguns autores gostariam que o termo tivesse. A própria “confusão” que Aristófanes faz nas *Nuvens* entre o que seria o sofista e o “filósofo” (*fisiólogo* ou estudioso da natureza), então caracterizado como aquele que se interessa por fenômenos naturais e celestes (como as nuvens), parece resultar numa síntese que Aristófanes pôde brilhantemente definir no termo *meteorosofista* (v. 360) ao se referir a Pródico e Sócrates juntos. Certamente uma nomenclatura imprecisa, talvez cômica e ao mesmo tempo crítica, mas que servia ao seu propósito na comédia. Entre a crítica mordaz e a piada burlesca que Aristófanes pretendia duplamente com este termo, o que podemos depreender é que o entendimento do que seria filósofo era algo que suscitava muitas dúvidas e pouca precisão naquele momento, vigorando como fator de identidade muito mais as suas práticas do que a sua nomenclatura. Embora os objetivos de Platão devam ser analisados com cautela, pois a sua atitude parece revelar uma tendência de alguns pensadores a se formar uma escola filosófica mais coesa.

Finalmente, desta discussão também se pode concluir que a importância do registro de Górgias e dos demais sofistas nas obras de biógrafos filósofos, como Filóstrato e Diógenes Laércio, tem mais valor para a perpetuação deles como pensadores, isto é, para a criação de uma tradição que poderá sempre ser revisitada, do que como fator determinante para a consolidação deles como filósofos. A partir destes autores tardios, qualquer discussão atual sobre se Górgias deve ser tratado ou não como filósofo parece despropositada, principalmente porque um consenso sobre esta questão resulta quase impossível, e definir este assunto não era o principal objetivo; muito mais importante foi perceber como todos estes debates

convergiam, na verdade, para o entendimento de que a noção de Górgias como filósofo deve ser analisada como circunstancial, talvez resultado de como era percebida pelos atenienses naquele momento. Mas, esta faceta de Górgias está longe de ser a mais polêmica, um outro segmento das suas atividades talvez suscite mais questionamentos ainda, como a controversa e discutível noção de **Górgias como “artista”**.

O *Górgias* começa com Sócrates lamentando ter chegado atrasado a uma ocasião especial, ao que Cálicles complementa afirmando que se tratava de uma festa cidadina (*asteias heortês*) na qual Górgias teria exposto “um mundo de coisas belas” aos seus espectadores, ou seja, uma *epideixis*. Para consolar Sócrates, Cálicles diz que Górgias está hospedado na casa dele e que assim, Sócrates poderia falar com ele. Após esta introdução, ocorre no diálogo uma passagem abrupta em que todos já estão no interior da casa de Cálicles, e o diálogo finalmente toma o seu rumo (PLATÃO. *Górgias*, 447a-c). Do jeito que foi citada, não sabemos exatamente que festa era essa, ou mesmo se era de fato uma festa, ou mais uma exibição particular de Górgias para um banquete oferecido por Cálicles, por exemplo. Embora não se saiba exatamente por que Platão iniciou o diálogo desta forma, o fato é que isto sugere que este procedimento não devia ser incomum na atividade de Górgias, e isto basta para que se possa discutir o significado deste procedimento na sua caracterização.

Nas caracterizações de Górgias como sofista e filósofo encontra-se uma bibliografia bastante rica, e apesar desta discussão ter se iniciado a muito tempo, ela parece ainda ter fôlego suficiente para mais um longo debate. Todavia, quando se pretende discutir Górgias para além destes tópicos, um silêncio se faz ecoar na historiografia, e o procedimento mais comum é não dar muita importância para estes pontos que escapam da consolidação do assunto. Isto pode ser constatado se observamos que dos quatro principais textos de Górgias que restaram – os mais completos -, como *Sobre o que Não É ou Sobre a Natureza*, *Encômio de Helena*, *Defesa de Palamedes* e *a Oração Fúnebre*, a razão com que o primeiro é tema de

análise em relação aos outros juntos é desproporcional. Isto é mais um sintoma do peso que a História das Idéias e da Filosofia detêm sobre o assunto, entretanto, esta postura vem se modificando aos poucos, e já é possível encontrar alguns trabalhos sobre o *Encômio de Helena*, por exemplo. Além disso, um olhar mais atento às obras restantes parece apontar para uma outra caracterização de Górgias que escapa dos parâmetros propostos pela historiografia tradicional por não se reportar somente à sua condição de sofista e filósofo. Apesar de ser pouco estudada, esta caracterização se encontra presente tanto nas fontes textuais quanto nos trabalhos de autores que abordaram a temática envolvendo os sofistas.

O primeiro grande trabalho que se destacou ao analisar os sofistas conjuntamente foi o de Guthrie, e na parte destinada à caracterização o autor inicia uma exposição sobre os seus métodos empregados afirmando que eles davam instrução a grupos pequenos ou “seminários”, em conferências públicas ou exibições (*epideixis*) (1995: 43). E a partir daí, entendendo que estas *epideixis* significavam exibições públicas, o autor não a particulariza como um tipo de exibição específica, pois, parece que o termo não dá margem para esta discussão (1995: 44). Assim, ele analisa as várias ocasiões em que este termo aparece nas fontes textuais e tenta interpretá-lo de acordo com o contexto em que aparece, na maioria das vezes em diálogos de Platão. Portanto, por *epideixis* o autor considera tanto as exibições em espaços privados como a demonstrada no *Protágoras* na casa de Cálías, quanto no *Hípias Maior*, em que este sofista fala de uma exposição na “escola” de Feidóstrato (286b), além da apresentação que o mesmo diz que fará no grande concurso em Olímpia (PLATÃO. *Hípias Menor*, 363c-d).

Guthrie aproveita o mote das referências sobre Górgias e Hípias como participantes de festivais em Olímpia e outros lugares para generalizar este aspecto como pertinente aos sofistas e enumera três motivos para esse aparecimento em festivais: o fato de se considerarem estar na tradição de poetas e rapsodos, o caráter agonístico que as suas exibições

podiam assumir e o fato dos festivais serem ocasiões para aparecimento em público dos sofistas como símbolo da perspectiva pan-helênica que eles tinham por serem itinerantes (1995: 44-46). Guthrie desenvolve tudo isso muito rápido e superficialmente, apenas citando as referências que “provam” esta constatação, mais ou menos como se fosse um tópico que precisa ser mencionado, mas que não demanda a devida importância para maiores comentários. Ainda assim, dos estudiosos do assunto, Guthrie é um dos poucos que ao menos toca nesta questão, o que já permite pelo menos um ponto de partida para maiores desenvolvimentos.

Kerferd também discute o papel da *epideixis* como um tipo de performance na estratégia de exibição dos sofistas, mas, não vê nestas ocasiões um procedimento que revelaria uma prática dos sofistas, pois, acredita que estas ocasiões de demonstrações públicas de leitura foram raras, e na sua opinião, o que teria prevalecido no caso dos sofistas era a exposição para um público menor e seletivo como o retratado no *Protágoras* (Kerferd, 1984: 28-30). Embora o autor use as mesmas referências que Guthrie havia tomado de Platão e dos fragmentos para comentar a participação de Hípias e Górgias em festivais, e note que os casos de alguns sofistas sugeriam a participação em uma modalidade que preconizava o embate verbal (erística), Kerferd se limita a citar e a comentar rapidamente estes aspectos sem perceber nisso questão relevante para maiores discussões. Ainda que veja na *epideixis* uma mostra de leitura pública, Kerferd fica aquém de Guthrie ao não dar muita importância a este aspecto como uma estratégia que permitia aos sofistas uma maior interação com a sociedade ateniense como um todo. A constatação de que as exibições dos sofistas eram feitas em boa parte para um grupo seletivo, pode ser fruto de uma noção presente na historiografia e subentendida em algumas fontes: a de que eles se relacionavam majoritariamente com membros da aristocracia em função das altas taxas que cobravam.

Em comparação com Guthrie e Kerferd, podemos dizer que Jacqueline de Romilly silencia enormemente sobre esta questão. A autora não menciona nem problematiza a existência da *epideixis* como um recurso nos ensinamentos dos sofistas – embora este seja um dos temas centrais do seu trabalho -, e tampouco faz menção ao aparecimento deles em festivais. A única informação digna de nota feita pela autora é quando afirma que com a necessidade natural de publicidade, os sofistas ofereciam sessões públicas onde respondiam a várias perguntas, já que isto fazia parte de um de seus métodos (1997: 50). Obviamente que quando se fala de sessões públicas a autora está se referindo a *epideixis* ou outro tipo de performance, mas, infelizmente nada mais acrescenta sobre a questão. O motivo desta postura pode estar no fato de que isto pouco representa ao seu objetivo de discutir muito mais o impacto intelectual das idéias e ensinamentos dos sofistas.

Mesmo num trabalho razoavelmente recente como o de Romilly, nota-se que a abordagem tradicional dos sofistas permanece atuante, mas, é com Consigny que finalmente se terá uma tentativa de se tratar o tema dos sofistas – através de Górgias – em outras bases, trazendo novos problemas, o que já é um sintoma desta nova postura. A partir do título de sua obra *Gorgias: sophist and artist*, logo vem em mente a expectativa de se encontrar uma problemática que procure dialogar com uma dimensão cultural da Atenas Clássica e que se diferencie significativamente dos trabalhos anteriores sobre o tema. De fato, há vários aspectos originais e interessantes nas propostas de Consigny, contudo, ele toma uma postura que compromete um pouco a sua análise e as suas perspectivas originais: a de centrar demasiadamente a sua atenção na figura de Górgias. Mas, por enquanto, necessita-se manter a discussão em torno do assunto acima em questão, as modalidades de exibição das *téchnai* dos sofistas, neste caso, concentrado em Górgias.

O ponto positivo de Consigny é procurar entender Górgias também como “*performer*” que sabia usar as ocasiões e as modalidades de exibições públicas existentes em

Atenas. O ponto negativo, é que Consigny está muito comprometido em recuperar o pensamento e as idéias de Górgias em cada situação que ocorreu estas exhibições. Deste modo, o autor vê equivocadamente cada ocasião de exibição como um ato deliberado de Górgias (a ação sempre parte dele) para comunicar e demonstrar o conteúdo de suas idéias e o seu estilo de retórica. Para este objetivo, segundo Consigny, Górgias teria lançado mão de três estratégias estilísticas: primeiro, ele parodia os gêneros discursivos conhecidos pelos atenienses, segundo, Górgias dispõe de uma ampla variedade de figuras de linguagem que ajudam a adaptar e a incrementar as mais variadas modalidades discursivas e finalmente terceiro, a teatralidade exagerada de Górgias, que se preocupa em interpretar diferentes papéis e personagens que o caracteriza como um “*performer*”, que para Consigny é o termo e definição que caracteriza Górgias como artista (2001: 167). É importante ressaltar que o autor não usa o termo artista, e sim o de “*performer*”, certamente mais adequado.

Esta interpretação de que Górgias utilizava três estratégias estilísticas é até bastante interessante, mas, peca por analisar estes recursos como um ato unilateral do sofista. Boa parte da sua análise pouco leva em conta o fato de Atenas ser ainda eminentemente oral, e desta forma, possuir as suas instituições estruturadas para este fim. Ao invés de valorizar este aspecto para incrementar a caracterização de Górgias como mestre de retórica que lançava mão de elementos da performance, Consigny analisa superficialmente esta questão e se detém basicamente na missão de identificar nas quatro principais obras que se conservaram, os elementos discursivos que outorgam a Górgias a qualidade de escritor e pensador que também era versado em assuntos de natureza filosófica.

O curioso é que ao discutir o conceito de paródia, Consigny finalmente admite que Górgias adapta sua maneira de escrever para as convenções de gêneros existentes; em outras palavras, isto significa que Górgias vê a necessidade de dialogar com a estrutura cultural e as modalidades discursivas existentes em Atenas. O autor caracteriza a paródia como algo

ambivalente, que mostrava empatia e distância ao texto imitado. Na sua concepção, a paródia é uma modalidade discursiva, e embora geralmente as fontes façam menção ao gênero “epideítico” para falar das exposições de Górgias, Consigny afirma que este gênero “epideítico” é amplamente paródico, e encontra-se ao lado de vários gêneros presentes na cultura grega (2001: 167-168). O problema é que Consigny usa este princípio muito mais para justificar porque os quatro principais textos de Górgias são em estilos diferentes, do que para falar de uma dimensão cultural que interage com as atividades deste sofista. Ele não pretende ampliar esta questão para as implicações pertinentes às intenções de Górgias para com as modalidades discursivas, Consigny se limita a analisar o que isto representa na trajetória de Górgias e em que isto auxilia na compreensão das suas idéias e de seus escritos (2001: 168).

Na visão do autor, a leitura das fontes de Górgias como paródica não é nova, sendo que vários autores, antigos e modernos, leram alguns ou todos textos de Górgias como paródico, irônico ou satírico. É importante verificar que embora Consigny analise outras fontes para criar este “relato coerente” do sofista, o autor fixa sua atenção para os “textos de Górgias” e não “sobre Górgias”, o que dá o tom do seu trabalho, onde há uma concentração nos escritos pertencentes ao sofista, fazendo com que todas as questões girem a partir dele (2001: 168). O papel da paródia como um tipo de discurso deve ser muito bem refletido e discutido, pois Górgias, de fato, tem uma característica particular em relação aos outros sofistas por haver a sugestão de que apresenta seus trabalhos nas mais variadas modalidades discursivas; e se tomarmos um trecho de Platão no *Górgias* (502c-d) no qual as práticas discursivas existentes em Atenas são acusadas de pretender apenas adular a audiência por estarem evadas de recursos retóricos, isto pode ser um indício de que os textos/discursos de Górgias não se distanciavam dos existentes em Atenas quanto ao estilo.

Para Consigny, os quatro textos de Górgias foram feitos como paródia, cada um correspondendo a uma modalidade discursiva, e mais ainda, ele sugere que estes textos nunca

foram proferidos, sendo apenas modelos para exercícios retóricos quando ensinava os seus alunos. Diante das lacunas e das possibilidades que a temática envolvendo Górgias e os demais sofistas suscita, esta não deixa de ser uma interpretação bem plausível. Todavia, não se pode ficar “refém da prova”. Se há indícios seguros de que Górgias dava exposições públicas de sua *téchne* participando de grandes festivais, e de que fora digno de ser mencionado em duas comédias (das que se conhece) ligado a práticas nos tribunais, não há dúvidas de que Górgias possa ser analisado como um mestre de retórica (e orador) que se apropria das formas de discursos existentes em Atenas, possibilitando que a sua figura se tornasse popular, tal como os demais “profissionais da palavra”. Esta familiaridade que ele poderia ter com um rapsodo, por exemplo, pode ter temperado ainda mais a representação que Platão fizera dele no *Górgias*, ao sugerir que a sua arte retórica se assemelhava a outras formas discursivas que envolviam uma audiência, pois, a mesma disposição crítica o filósofo demonstra no diálogo *Íon*, quando desconsidera veementemente a arte deste rapsodo após ele se vangloriar de ter vencido um grande concurso.

Quando se fala que sofistas como Górgias poderiam ter sido uma popularidade semelhante a dos “profissionais da palavra”, há que se precisar que essas figuras remetem ao aedo do período Arcaico, também um itinerante que circulava por casas de aristocratas abastados. Há vários autores que mencionam ou deixam entrever uma permeabilidade existente entre as práticas dos sofistas e a dos “profissionais da palavra” (poetas e rapsodos), dentre as quais pode-se destacar o profundo conhecimento de Homero e Hesíodo, e a participação em festivais. Assim, há motivos para se discutir se acaso os sofistas não teriam herdado o lugar social destes profissionais; uma condição importante para que se criasse uma relação de empatia do senso comum ateniense para com eles, e permitisse aos sofistas o acesso a um lugar de fala institucionalizado.

Uma vez admitido que Górgias teve uma trajetória menos exclusiva do que sugere a sua estreita relação com os círculos aristocráticos, propõe-se como uma tarefa bastante relevante, a necessidade de estudá-lo através dos testemunhos que tenham uma maior aproximação temporal, onde seja possível discutir a sua caracterização através de um dialogismo entre o ambiente político-cultural ateniense e os relatos de “contemporâneos”<sup>8</sup> como Aristófanes, Platão, Isócrates e Aristóteles, e discutir em que estes testemunhos nos permitem indagar a respeito da relação de Górgias com as modalidades discursivas existentes em Atenas. Secundariamente, algumas de suas obras também serão analisadas neste mesmo intento dialógico. Neste esforço, busca-se também levantar alguns pontos sobre os sofistas (onde Górgias se inclui) e a discussão em torno da sua identidade, esperando que este trabalho possa contribuir em algo para a historiografia.

Um dos objetivos para o cumprimento desta tarefa é demonstrar que Górgias se reporta a estes gêneros discursivos também por razões culturais e não apenas porque isto obedeceria a uma estratégia unilateral para comunicar a sua visão sobre a função da retórica e a importância da persuasão e do *kairós* nos seus ensinamentos. Sendo assim, pretende-se discutir até que ponto este é um procedimento que parte da vontade do indivíduo - como quer Consigny – ou se são os fatores culturais, como a pujança da oralidade, que faz com que Górgias considere a necessidade de se fazer notar e expor a sua *téchne*, sem que para isso haja um fundamento filosófico respaldando esta atitude como acreditam alguns autores.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Na verdade, se tomarmos literalmente a expressão “contemporâneo de Górgias”, notar-se-á que mesmo para Platão ela não é tão aplicável assim, pois, se pudermos crer na tradição que afirma que Górgias viveu entre 485/80-385/70 e Platão entre 427-347, isto é, nasce quando Górgias chega à primeira vez em Atenas, parece que ele não pôde acompanhar os muitos anos de prática do sofista. Para melhor situar a questão, há também Aristófanes (445-375), Isócrates (436-338) e Aristóteles (384-322), que obviamente fora selecionado por trazer importantes informações sobre os sofistas e a arte retórica, não pela contemporaneidade de seu relato.

<sup>9</sup> A importância desta questão está no fato de usualmente os especialistas do assunto interpretar os textos de Górgias como pretexto ou como oportunidade para que o sofista exponha a sua concepção de filosofia, como é o caso de Consigny, que acredita que Górgias esclarece sua audiência de que cada texto oculta a sua retoricidade, demonstrada pela sua performance epideítica (2001: 169), ou como interpreta Guthrie, que vê no relativismo filosófico um fator importante para se compreender a sua noção de retórica (1995: 253). O interessante nestas interpretações, é que estes autores entraram em contato com referências que situavam as práticas de Górgias num ambiente cultural, mas, talvez por estarem bastante comprometidos com os seus objetos e com a forma de

O fato de Consigny ser – entre os autores aqui analisados – quem mais problematizou a importância da performance epideítica nas práticas de Górgias faz com que ele seja uma referência importante nessa discussão. Conforme analisado mais acima, viu-se que Guthrie e Kerferd identificam a importância da *epideixis* nas atividades dos sofistas, todavia, reconhecem com razão que este é um termo genérico para exibição, cuja audiência poderia significar tanto um pequeno grupo seletivo como um público amplo e heterogêneo. Diante desta dificuldade, estes autores não avançam mais na análise e apenas citam exemplos extraídos das fontes textuais onde o termo é mencionado. Assim, a *epideixis* é usualmente referida na historiografia quando o assunto gira em torno dos sofistas, mas não é muito discutida, talvez por falta de referência em outras fontes para comparação, pois, ao que tudo indica, Platão é o primeiro a fazer menção a esta palavra nos seus diálogos. E deve ser sintomático o fato destes termos aparecerem principalmente nos diálogos sobre Górgias e Hípias, os sofistas de quem Platão mais se refere como os que davam exibições públicas de sua *téchne*, embora não fossem os únicos.

Por razões óbvias que se vinculam ao seu objeto, Consigny está mais disposto a discutir esta questão, e com a finalidade de analisar a performance como um tipo de *epideixis*, propõe o conceito de performance epideítica para se aplicar a Górgias. Através deste recurso, Górgias alertaria sua audiência para o fato de que cada um de seus argumentos são tanto “enganadores” quanto para serem tomados como verdade em um contexto variado, isto é, sua performance mostraria à sua audiência sobre as dimensões estabelecidas e fabricadas do *lógos* (2001: 169). Esta não deixa de ser semelhante a uma definição que Aristóteles faz na *Arte Retórica* sobre o discurso epideítico, que o filósofo aplica ao caso de Górgias. Apesar de não mencionar ou discutir o papel da oralidade como fator que teria levado Górgias a lançar mão destes textos, de um outro modo, Consigny está demonstrando que a paródia é nada menos do

---

abordagem dominante no tema, estes indícios podem não ter despertado a devida atenção para uma análise mais profunda.

que resultado do dialogismo ou interação de Górgias com o ambiente político-cultural ateniense. É inegável que a preocupação com a retórica tenha sido favorecida pelas instituições *políades*, que nos seus mais variados campos colocavam a necessidade de um êxito perante uma audiência – que varia de tamanho, mas é geralmente ampla. Mas, não se pode negar que o fato de Górgias trazer novos elementos da retórica siciliana, como os floreios e as figuras de linguagem, pode também ter chamado uma atenção especial para a sua figura. A conclusão que se pode chegar com esta posição, é a de que tanto nos procedimentos estilísticos de Górgias quanto no modo como a sua figura teria chamado a atenção dos atenienses, há um referente que encontra eco nas práticas políticas e culturais em Atenas, e estas, extrapolam a sua condição de sofista, filósofo ou “*performer*” (para não falar artista).

Ainda assim, Consigny está tão convencido de que os textos de Górgias são principalmente paródias de gêneros discursivos, que na polêmica questão sobre se ele teria proferido ou não uma oração fúnebre, o autor a “*resolve*” argumentando que, em primeiro lugar, Górgias era estrangeiro – o que impediria de tê-la proferido -, e completa que as figuras de linguagem nela usadas tornam o seu texto muito artificial em relação ao tipo do gênero. Se a oração fúnebre de Górgias sugere uma linguagem extravagante em relação aos *tópoi* usuais, isto não deve servir de motivo para descartá-la como uma fonte relevante, mas pode ser um indício importante de que Górgias dominava a linguagem de um gênero discursivo que era bastante popular em Atenas durante o período democrático, como era o *Epitáphios* (Loraux, 1994). Além disso, se por um lado realmente é provável que Górgias não tenha proferido este discurso, por outro lado, isto não impede que ele o tenha preparado para algum orador, como o Filipos que aparece em duas comédias de Aristófanes ao lado de Górgias. Inclusive, a relação estreita entre oradores e sofistas/mestres de retórica não seria improvável, já que as próprias fontes antigas reforçam este aspecto nas atividades dos sofistas, cujo melhor exemplo é o *Protágoras*.

O curioso é que Consigny - tal como Guthrie e Kerferd - faz referência às passagens de Platão e a testemunhos tardios sobre a exibição de sofistas em festivais para reconhecer que Górgias podia apresentar seus escritos nestas ocasiões (2001: 167), mas ao mesmo tempo não explora o que isto poderia significar para a compreensão da trajetória de Górgias e a possibilidade de se fazer dele um “relato coerente”. Obviamente que definir Górgias como “*performer*” ou “artista” simplesmente porque participou de festivais não parece ser uma proposição suficientemente completa, mas, é inegável que, juntamente com Hípias, ele seja o sofista de que há mais referências sobre a participação de ocasiões ligadas às festividades. Não se sabe exatamente porque Górgias teria figurado nos vários festivais do mundo grego, mas é possível que a fama de exímio orador e mestre de retórica tenha contribuído para tal feito. O interessante é que esta face “artística” de Górgias, isto é, de maior participação em ocasião festiva, possui mais referências em Aristóteles e em autores tardios como Filóstrato; embora um contemporâneo, como Platão, faça esta menção referindo-se a Hípias (*Hípias Menor*, 363c-d), o que sugere que estas situações perfaziam mesmo uma prática. Mas, o fato dos sofistas estarem envolvidos em um contexto mais amplo de exibição pública, possui relação com algo que era estrutural no mundo grego.

Ainda que a escrita começasse a se fazer mais presente, é pelo discurso, isto é, oralmente, que as manifestações culturais e sócio-políticas se dão, até porque as duas se complementam neste momento. Havia as assembléias, os tribunais, as festividades com as representações de tragédias e comédias, as orações fúnebres, as cantorias e jogos nos banquetes, enfim, a *pólis* estava toda estruturada para que se realçasse a prática dos discursos nos mais diversos setores da sociedade. Portanto, quando Górgias chega, encontra um terreno fértil para divulgar e impressionar com as suas inovações retóricas. Como temos afirmado acima, a figura de Górgias se tornou famosa por sua eloquência, muitas vezes demonstrada em exibições públicas, que somadas ao inegável trânsito com membros da aristocracia, pode

ter feito com que os convites para estas ocasiões festivas não fossem difíceis. Além disso, é comum nas biografias de Górgias a informação de que ele teria sido um sofista que ganhou muito dinheiro com os seus ensinamentos. É de se imaginar que boa parte da quantia tenha vindo dos “cursos” oferecidos a cidadãos abastados, como os eram a maioria dos membros da aristocracia. Sendo assim, o que faz com que Górgias continue com algumas exhibições em público, ocasionais ou não, como a dos festivais?

A resposta pode estar na relação que havia entre poesia, memória e performance nas práticas daqueles que eram vistos como “profissionais da palavra”. Ao se perceber a força com que a oralidade se manteve nas expressões culturais atenienses, pode-se inferir que havia na performance mais do que uma possibilidade de expressão. Podia-se mesmo considerá-la um paradigma (Thomas, 1992: 101-123). Há uma longa discussão acerca da caracterização da performance na Grécia Antiga, contudo, podemos “simplificar” a questão se a tivermos na qualidade de uma forma de expressão artística tal como era a tragédia, a comédia, as várias modalidades de poesias e a declamação dos hinos homéricos tão preferidos dos rapsodos, entre outras coisas. Segundo Rosalind Thomas, a poesia grega foi designada para uma ocasião específica e para uma audiência específica. Assim, continua a autora, os gêneros discursivos são baseados originalmente em ocasiões distintas socialmente e ritualmente nas quais as canções foram cantadas; havendo a necessidade da relação entre audiência e contexto (1992: 119). Isto significa que cada apresentação era quase única, daí a possibilidade destes profissionais estarem sempre apresentando as suas obras para um público ávido por novidades. Assim, se as obras que restaram de Górgias forem modelos de discursos, isto não significa que ele não os proferisse na prática.

Apesar da importância das obras de Górgias como indícios de uma dimensão político-cultural que permeava não somente as suas atividades, mas possivelmente a de outros sofistas, o fato delas terem sido preservadas como fragmentos ou glosas contidas na obra de autores

tardios pode trazer alguns problemas especificamente para a nossa análise; uma vez que esta busca captar os efeitos da contribuição de um senso comum na tentativa de discutir alguns fatores que foram importantes para a caracterização de Górgias. Um bom exemplo disso encontra-se em um fragmento bastante citado por vários autores como indício da ligação dos sofistas com a tradição dos rapsodos (é uma epígrafe do capítulo em que Consigny analisa a performance epideítica de Górgias), onde se afirma que Górgias e Hípias se apresentavam em público vestidos de roupas púrpuras. Sem dúvida, uma informação muito valiosa. O problema é que o fragmento (Diels-Kranz, 82 A 9) é citado por Eliano, um sofista romano que viveu entre os séculos II e III d.C., autor de *Historia Varia* e anedotas. Não que este fragmento deva ser descartado, mas, para os nossos objetivos, a informação é muito importante em relação à distância temporal do relato. Como sofista, Eliano pôde ter tido acesso a fontes que talvez nem existam mais, contudo, torna-se muito arriscado tomar um testemunho como este para o que pretendemos.

Este é mais um fator para reforçarmos o nosso propósito de se ter como essenciais as fontes textuais que foram produzidas por autores que foram mais ou menos contemporâneos de Górgias – no sentido daqueles que puderam tê-lo visto em ação. Não é um preciosismo na tentativa de se buscar um relato mais fidedigno, é, antes de tudo, a tentativa de adequar os objetivos deste trabalho – que discute a caracterização de Górgias a partir da sua passagem por Atenas na segunda metade do século V – com a proposta teórico-metodológica sugerida por Ginzburg (2001), que vê no paradigma indiciário um elemento fundamental para a análise qualitativa de uma pista ou sinal encontrado nos relatos. Apesar de Górgias ter deixado importantes escritos, a força dos testemunhos para a sua compreensão e caracterização revela mais ainda a necessidade de tomá-los como elementos primordiais desta análise. Além disso, como este trabalho foi inspirado pela possibilidade de se discutir a construção da identidade dos sofistas em função das aproximações e distâncias que há entre eles quando tomados

individualmente ou em conjunto, espera-se que com isso seja possível uma reavaliação sobre a inserção social de Górgias como sofista<sup>10</sup> nesta sociedade, e deste modo, entender como estas caracterizações acabaram servindo de arquétipo para interpretações posteriores que resultaram no que atualmente se aceita como o conjunto dos fragmentos e testemunhos de Górgias. Por isso, a relevância de se ter Aristófanes, Platão, Isócrates e Aristóteles, como “guias” essenciais para a compreensão do que foi (e ainda é) uma das figuras mais controversas dos já controversos sofistas: Górgias de Leontini.

A possibilidade de se extrair da análise de Górgias percepções que nos permitam repensar a caracterização da identidade de um sofista e o seu lugar social teve muito da contribuição das questões sobre a oralidade inserida em um contexto cultural mais amplo, do qual os sofistas também foram afetados. Os estudos de Rosalind Thomas sobre a oralidade foram muito importantes para que se pudessem ampliar as atividades dos sofistas inseridas em um contexto pertinente ao ambiente político-cultural, do qual Górgias e outros sofistas parecem ter desempenhado uma função de visibilidade em Atenas mais do que se poderia esperar de certos profissionais estrangeiros. Assim, a transmissão oral e a possibilidade/necessidade de se exhibir foram dois elementos fundamentais para que os sofistas pudessem penetrar no universo cultural ateniense, dele fazendo parte, e penetrar na intimidade cívica que os cidadãos tanto procuravam proteger.

---

<sup>10</sup> Apesar de toda esta discussão, cremos que a nomeação – não exatamente a caracterização – de Górgias como sofista pareça a mais adequada, embora não livre de questionamentos e dúvidas, inclusive, da própria noção do que era ser sofista naquele momento em Atenas, e esta discussão é um dos objetivos implícitos deste trabalho.

## **CAPÍTULO 2**

### **Górgias: um sofista que se exibia**

#### **2.1 Oralidade e performance: a cultura da exibição**

##### **na Atenas do século V a. C.**

Refazer os passos de Górgias em Atenas com o intuito de identificar os níveis de relacionamento que este tinha nesta sociedade é estar ciente de que tal tarefa faz parte de um quebra-cabeça de tal modo descontínuo, que muitas vezes corre-se o risco de se preencher com qualquer peça, lacunas que parecem menos importantes, sem nos darmos conta de que neste ponto possa estar um indício significativo e indicador de um dos fios da meada que possibilitaria conjecturar com maior segurança uma das facetas deste mestre de retórica.

Tomar as fontes que fazem referência a Górgias e aos demais sofistas como ponto principal para estudá-los é um procedimento comum e bem aceitável nas mais variadas disciplinas que comportam as pesquisas sobre o tema. Contudo, isto traz a reboque uma espécie de interpretação padronizada das características e atividades dos sofistas, mesmo sabendo-se que eles possuíam diferenças bastante relevantes. Um dos principais motivos desta ocorrência é o peso do testemunho de Platão. É impossível não observar uma relevância especial aos seus relatos quando este caracteriza os sofistas, e é neste ponto que se correm os riscos de se uniformizar as construções das suas identidades. Todavia, os testemunhos de Platão (e o plural tem aqui um significado muito importante) devem ser considerados como partes constantes das dialéticas, ou melhor, das dialogias necessárias para se compreender com mais profundidade algo acerca dos sofistas. Ora na tese, ora na antítese, os testemunhos de Platão mudam de pólo, mas sempre estarão presentes na síntese. Isto não significa que os

seus relatos deixam de ser “mais um testemunho” para ser “o testemunho”. O problema é como não se deixar envolver pela trama bem tecida de Platão, já que ele é a melhor fonte sobre os sofistas para a investigação de indícios que se localizam entre o final do século V e início do IV no que diz respeito às suas atividades.

Reconhecendo que primordialmente os temas dos diálogos de Platão são de natureza filosófica, percebemos a dificuldade de não se cogitar uma explicação dos sofistas que não se ligue a um viés filosófico, além deste fator acabar delimitando as caracterizações possíveis aos sofistas e o seu universo social, como a visão que os relacionam às atividades intelectuais. Boa parte desta questão historiográfica já foi discutida no capítulo anterior, o que nos possibilita passar adiante nesta discussão. Neste capítulo, uma alternativa para um enfoque mais amplo nos testemunhos sobre os sofistas pode ser o estabelecimento de uma abordagem do assunto pela perspectiva da oralidade como um dado estrutural da cultura ateniense. Apesar disso a princípio parecer uma mudança pouco significativa – já que os testemunhos estão nos textos escritos – é possível fazer da oralidade não a característica da documentação disponível, mas a perspectiva do espaço social no qual os sofistas transitavam.

Os testemunhos são fundamentais, mas muitas vezes a possibilidade de se analisar além da letra encontra-se na mudança de foco ou no estabelecimento de um novo olhar, ou ainda na adoção de uma ferramenta mais adequada para os nossos objetivos, que neste caso, passa pela questão da oralidade. Um importante estudo de Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (1989), já abordava a idéia que um maior entendimento de comunicação e tradição oral devia superar a dicotomia entre oralidade e escrita, uma vez que esta interpretação pode levar a alguns equívocos, como a concepção de que haveria uma superioridade da escrita. Nesta noção, era comum se pensar a oralidade como um estágio anterior até a introdução do ato de escrever, e a partir daí, analisava-se como aspectos da oralidade eram modificados aos poucos pela introdução da escrita (1989: 01-02).

Do mesmo modo, não se pode pensar a Atenas Clássica como uma sociedade que se baseava somente na oralidade, uma vez que o caso ateniense parece representar uma coexistência entre oralidade e escrita em que o papel de ambos era definido muito mais por fatores sócio-culturais pertinentes à *pólis*, do que por necessidades pragmáticas que o uso da escrita pode às vezes sugerir. Portanto, o fundamental para os nossos objetivos é pensar que a introdução da escrita no caso ateniense teve que levar em conta as particularidades que a oralidade também impunha, de modo que é sintomático que em alguns casos o uso da escrita tenha sido condicionado por fatores da oralidade já estabelecidos naquela sociedade.

Na Atenas Clássica, muitos documentos escritos dependiam bastante da tradição oral, de modo que boa parte das instituições democráticas – quando a participação cidadã foi bastante ampla – usaram extensivamente a comunicação oral, como atestam as importantes funções que tinham os secretários e os arautos ao transmitir algumas informações que eram também publicadas na forma escrita (Thomas, 1989: 64). Para Thomas, Atenas foi, em muitos aspectos, uma “sociedade oral”, de modo que uma divisão entre sociedades letradas e orais seria algo inapropriado para o caso ateniense (1989: 02)<sup>11</sup>. Contudo, a autora ressalva que é preciso não exagerar no fato de a Grécia ter sido uma sociedade essencialmente oral, pois os métodos orais e escritos de comunicação coexistiram por um longo tempo, desde que a escrita passou a ser usada mais freqüentemente. Além do mais, continua, os métodos orais não foram abandonados imediatamente, havendo, inclusive, resquícios de seus usos por muito tempo. Por outro lado, o aumento de livros no final do século V em Atenas, realmente teria colaborado para o surgimento de uma maior crítica (1989: 34)<sup>12</sup>. Portanto, apesar de se propor a noção de coexistência entre oralidade e escrita em igualdade de importância – pendendo um

---

<sup>11</sup> Não somente Atenas, mas também outras sociedades antigas apresentaram estes aspectos.

<sup>12</sup> É muito comum a abordagem de que o final do século V e início do IV representam o momento do auge do uso da escrita em Atenas do qual o tragediógrafo Eurípides é sempre um exemplo a ser citado; e por outro lado, menciona-se – por extensão ou não – os sofistas como ligados ao uso de livros e documentos escritos, ao uso de manuais em suas atividades (*téchnai*), etc. O próprio Platão dá exemplos de que o uso de documentos escritos não se restringia aos sofistas, conforme análise de R. Thomas (2003b: 170). Mas, em outro momento R. Thomas não nega a relação dos livros com os sofistas (1989: 19-20; 1992: 124). A grande questão que a autora nos faz refletir é pensar em que nível os livros ou os escritos faziam parte de suas atividades (2003b: 168-170 e 186).

pouco para cada um dos lados, dependendo das circunstâncias -, é inegável que o auge do surgimento dos sofistas é o período onde a escrita e o aparecimento de escritos se mostraram mais presentes. Isto explica em parte a razão da força da corrente interpretativa que relaciona os sofistas com um ambiente intelectual onde as obras escritas seriam mais usuais. É justamente esta concepção que queremos discutir, o que torna este assunto mais interessante para ser aqui desenvolvido.

A historiografia procurou sempre relacionar o uso de documentos escritos ou livros<sup>13</sup> (numa aplicação muito diferente da que conhecemos por se tratar do período Clássico) nas atividades dos sofistas por vários motivos, dos quais dois parecem ser bastante significativos: o que liga as suas atividades a algo semelhante à crítica literária, sendo, portanto, muito pertinente que houvesse algo escrito para tal ato, e a aclamada ligação de Eurípides com os sofistas, onde a conhecida fama do poeta trágico de ser um dos primeiros a ter possuído uma biblioteca parece ter se estendido para os sofistas de um modo geral, conforme se observa na comédia *As Rãs*, onde um curto trecho (vv. 1.108-1.114) dá margem para bastante discussão acerca deste assunto. Mas, se por um lado o nosso objetivo é questionar este nível de certeza que há em ligar os sofistas com a escrita e os livros, por outro lado, há de fato outras referências e fragmentos de comédias de Aristófanes que se reportam a aspectos que ligam os sofistas a obras de cunho filosófico, a intelectuais e a círculos filosóficos, o que reforçaria o uso de escritos<sup>14</sup>. Apesar de algumas importantes evidências, a questão parece ser um pouco mais complexa quando se localiza as atividades dos sofistas no contexto cultural ateniense da segunda metade do século V.

<sup>13</sup> Livro (*biblíon, bíblos*), poderia significar folha de papiro, escrito, livro, documento, carta ou divisão de uma obra. Pelo simples significado em grego, percebe-se que quando empregarmos a palavra livro (s), o intuito será de transmitir esta complexidade que o envolvia, especialmente por se tratar de um início incipiente, sendo pouco provável a referência a livro em um sentido mais próximo dos nossos usos.

<sup>14</sup> R. Thomas aprofunda bem esta questão e cita um revelador fragmento de Aristófanes onde Pródico é ridicularizado por ser associado a um livro: “um livro arruinou este homem, ou Pródico tem, ou de qualquer forma, um dos tagarelas fúteis” (T. A.) (PCG. frag. 506) (2003b: 164). Já a comédia *As Nuvens* é a referência que liga os sofistas a este ambiente da filosofia especulativa. De qualquer modo, há razões para crer que a existência de livros era tão rara que muito provavelmente o teor destas referências de Aristófanes tinham objetivos jocosos, muito mais do que uma alusão direta.

Esta questão é tão pertinente na relação entre oralidade e escrita, que a própria R. Thomas teceu um breve e interessante comentário. O mote que ela usa é a controversa passagem de *As Rãs*, onde os versos 1.109-1.114 antecedem o embate final entre as personagens de Ésquilo e Eurípides. Nestes versos, o Coro pede aos contendores que não se furtem de usar argumentos engenhosos, pois a platéia era esclarecida e cada um possuía um livro para poder se exercitar nas coisas sutis. A autora se limita a tratar dos comentários que foram feitos acerca desta menção a um livro que muitos teriam. Após discutir com alguns autores que supervalorizaram a idéia de uma Atenas altamente letrada em razão do emprego destes livros, Thomas conclui que todas estas visões subestimaram o fato de que a vida ateniense foi conduzida oralmente mesmo nos mais altos e refinados níveis culturais da sociedade, e reforça que embora os livros já existissem naquele momento, eles de fato eram bastante raros no final do século V (1989: 19-20).

O problema – como demonstrou Thomas – é que os livros existiam naquele momento, o que se prova pela referência nesta piada de Aristófanes nas *Rãs*. Outro indício que provocou um grande entusiasmo em alguns autores quanto à proliferação de livros no final do século V e a possível relação que isto poderia ter com os sofistas e filósofos, encontra-se na *Apologia*, onde Sócrates se defende da acusação de que estaria introduzindo novos deuses ao falar de coisas celestes, e afirma que seu acusador desconhecia que os livros de Anaxágoras é que estariam cheios dessas teorias que os jovens poderiam comprar na orquestra – local do teatro destinado ao coro – por no máximo três *dracmas* (PLATÃO. *Apologia*, 26 d-e). Outra questão que teve grande peso em envolver os sofistas como alvo de críticas por produzirem textos escritos está na alusão de que teriam produzido alguns manuais (*téchnai*), geralmente contendo exercício retórico, e de que estes estariam em particular associados aos seus métodos de ensino (Guthrie, 1995: 46). Esta crítica à proliferação de manuais de retórica no final do século V possui um vetor muito forte em Platão, mas ela de forma alguma se

restringia aos sofistas, pois dizia respeito a muitos outros profissionais, como os que escreviam assuntos de natureza filosófica (Thomas, 2003b: 165-166). Além do mais, o diálogo *Fedro* – o que discute esta questão mais especificamente – cita não somente os principais sofistas como autores de manuais de retórica, sem falar que o centro da discussão é uma obra do orador Lísias, e não um manual ou obra dos sofistas citados; quanto aos manuais destes, Sócrates faz apenas rápidos comentários (266c-267d). Esta questão pode ser mais interessante para se pensar os vários níveis em que as atividades de sofistas e oradores se tocavam, na medida em que ambos produziam discursos escritos para depois serem proferidos para uma audiência. Assim, não se devem restringir as atividades dos sofistas aos ambientes intelectuais ou apenas voltados para o ensino de um seletivo grupo de cidadãos instruídos, visto que é preciso esclarecer melhor a função que determinado escrito podia desempenhar, não lhe atribuindo previamente um determinado papel.

O exposto acima foi apenas uma pincelada para se situar a necessidade de estabelecer uma discussão sobre as muitas funções que a escrita poderia desempenhar numa sociedade oral como a Atenas Clássica, e de como isto auxilia na melhor compreensão das atividades daqueles que se dirigiam a uma audiência. Se estes profissionais passaram a usar escritos, é preciso analisar em que nível suas atividades foram modificadas, se a introdução de um texto produzia uma grande alteração nas suas práticas ou se apenas funcionou como uma ferramenta para incrementar o seu desempenho. Górgias deixou obras escritas, mas toda a sua concepção de retórica passava pela noção de um discurso que visava a persuasão e convencimento de uma audiência, ou seja, o discurso podia ser um texto, mas a sua finalidade e o seu emprego estavam extremamente vinculados a um contexto de oralidade.

Sob este aspecto, é interessante notar como o período homérico parece ter criado um paradigma sobre a interpretação da oralidade na Grécia Clássica que parecia se encerrar no seu próprio tempo, o tempo dos aedos. Isto significa que sempre foi mais fácil pensar a

sociedade homérica como um lugar onde a oralidade reinava absoluta, sem muitos questionamentos, até que algumas transformações foram ocorrendo, como a que se sucedeu com os “Mestres da Verdade”, cujo papel e importância foram aos poucos se transformando à medida que a cultura grega “deixava” de ser essencialmente oral (Detienne, 1988). Renomados autores tiveram trabalhos que contemplaram este período sem muitas dificuldades em estabelecer o papel que a oralidade representava naquela sociedade, pois isto parecia evidente<sup>15</sup>. Mas, conforme os anos avançavam para o fim do século V e início do século IV, parecia que a oralidade diminuía a sua importância, ao passo que a escrita aumentava a sua. O resultado foi que quando se pensava em discutir as atividades dos profissionais que dependiam fundamentalmente de fatores ligados à oralidade, como a performance de um rapsodo, o que vinha logo à mente era o “Mundo de Homero”, o “Mundo de Ulisses”, etc.

A interpretação de que haveria uma passagem mais delineada da oralidade para a escrita entre o final do século V e início do IV é bastante criticada por R. Thomas com argumentos bem convincentes (1989: 02-14). O fato de os tipos mais familiares de tradição oral na Grécia serem a tradição oral poética dos épicos Homéricos sinaliza que os rapsodos e os poetas herdeiros da tradição dos aedos, que freqüentavam as casas (*oikoi*) de cidadãos mais abastados, continuaram a ter um espaço considerável na estrutura cultural ateniense. Ainda que o prestígio não fosse o mesmo, parece que a função de entreter um banquete, uma festividade, uma audiência, permaneceu sem muita alteração. No *Protágoras* os sofistas fazem questão de se mostrarem vinculados aos poetas mais antigos, e de fato se mostram profundos conhecedores de suas obras (316d; 339a-348c). Portanto, a menção de que utilizavam escritos nos seus ensinamentos não significava que eles não tivessem relação com esta profunda tradição dos “profissionais da palavra”, onde a predisposição em expor para diferentes tipos de audiências (amplas ou contextualizadas) e agradá-las não seria um

---

<sup>15</sup> (Finley, 1982), (Mossé, 1989), (Detienne, 1988) e (Vidal-Naquet, 1989).

empecilho para que frequentassem a casa de cidadãos interessados em aprender ensinamentos mais refinados. Assim, uma atividade mais voltada para o espaço e relações privadas não eliminaria ou contradiria outras atividades que fossem voltadas para um público amplo, pois, muito do que se conhece como literatura grega foi mais ouvido do que lido, apresentado e transmitido oralmente, mesmo se um texto escrito existiu (Thomas, 1989: 02). Um bom exemplo seria Heródoto, mas uma digressão sobre isso agora fugiria um pouco dos nossos objetivos.

Na verdade, o melhor caminho seria pensar que a oralidade e a escrita – na Grécia Clássica e Arcaica – estabeleceram níveis de relacionamento que variaram de acordo com as circunstâncias e o contexto político-cultural, onde a determinação de que um período foi às vezes mais oral, e outro foi mais marcado pelo uso da escrita parece às vezes esquemático, pois nem na Grécia Clássica, nem na Arcaica, a palavra escrita faltou inteiramente. Assim, não há uma clareza onde começam e onde terminam os aspectos mais influentes da oralidade na Grécia Antiga, de modo que não se pode declarar simplesmente que a Grécia foi primariamente uma “sociedade oral”, e proceder como se a escrita e os trabalhos escritos não existissem (Thomas, 1989: 09). Portanto, fica bastante claro que não se deve considerar a tradição oral grega sozinha, sem a distinção do uso e da aplicação da escrita que cada período e cada contexto conheceu.

Um exemplo muito interessante que pode ocorrer nesta relação é observado quando se nota que a presença da escrita ou da *literacy* (a capacidade que uma pessoa tem para ler e escrever) em determinados contextos não necessariamente aniquila aspectos estruturais da oralidade, muitas vezes pode ocorrer uma alteração ou transformação em um importante fator da cultura oral que resulta em novas práticas sócias-políticas e/ou culturais, não havendo necessariamente a sua substituição. Desta forma, se por um lado é fato que quando os sofistas surgem há uma maior quantidade de obras escritas e livros circulando, o que poderia levar a

pensar que os sofistas teriam uma atuação baseada na leitura em silêncio, por outro lado, o surgimento destes escritos, que na sua maioria eram de pouca sofisticação, pode ter significado a possibilidade de alguns profissionais – não somente os sofistas - terem aumentado o número de exibições com a ajuda deste recurso diante de audiências que permitiam um maior improviso na apresentação, como o público de festivais e as audiências mais informais que devem ter composto o público das *epideixis*, que será discutida mais adiante. Estes escritos podem ter se tornado o que R. Thomas chama de textos de “ajuda de memória”, ou seja, seriam escritos com informações básicas que permitiriam uma melhor improvisação sobre o assunto que determinado profissional queria transmitir<sup>16</sup>. Portanto, um claro exemplo de como um fator ligado à escrita pôde ter incentivado uma prática que era fundamentalmente oral.

Nota-se que estas atividades pertinentes a profissionais como os sofistas, poderiam ser compartilhadas por outro grupo, como o dos oradores. Aliás, a crítica àqueles que utilizavam um discurso escrito, isto é, um discurso pronto que deveria ser memorizado, é bastante presente no final do século V e início do IV, especialmente à figura dos oradores (Ober e Strauss, 1992: 250-1). O mais interessante nesta relação, é que aí poderia estar mais um indício que aproximaria as atividades de sofistas e oradores em um contexto político-cultural mais amplo, possibilitando o estabelecimento entre a figura de ambos, ao menos para aqueles que acompanhavam a “vida política” da *pólis* – se é que se pode usar este termo. Esta noção pode ter sido de fato compartilhada por todos os cidadãos atenienses, não por acaso há no *Fedro* a referência a uma obra escrita do orador Lísias como objeto da crítica de Platão. A diferença é que Platão nos faz acreditar que se trata de algo mais sofisticado do que deveriam ser os outros escritos que funcionavam como textos de “ajuda de memória”.

---

<sup>16</sup> Este é um conceito importante para Rosalind Thomas, e está presente ao longo dos seus trabalhos: (1989: 54, 58, 100-1, 123, 198 e 287), (1992: 125-7) e (2003b: 171-3).

O exemplo acima mencionado é reforçado pela constatação de Thomas de que mesmo ainda no século IV, a sociedade ateniense era bastante dependente da palavra falada, e que a continuação de certas práticas orais até este período sugere que a relação entre oralidade e escrita foi muito mais complexa, sendo necessária muita cautela para não sermos influenciados pelas nossas pré-concepções sobre a escrita e as suas várias formas de emprego (Thomas, 1989: 15). Assim, é até mais importante saber qual a função que a escrita desempenhou em Atenas, tanto quanto saber qual era o seu grau de atuação, sem se preocupar demasiadamente em investigar questões relacionadas ao nível em que a escrita teria de fato desempenhado, até porque a idéia de letrado naquela sociedade variou bastante. Por isso, uma outra importante questão a ser considerada para os nossos objetivos é a relação dialógica que houve entre a oralidade e a escrita nas várias modalidades de comunicação que havia na *pólis*, tanto as de cunho institucional (*políade*), quanto as pertinentes ao espaço privado, onde os banquetes parecem não ter sido os únicos exemplos.

O modo não organizado e não sistematizado de como os atenienses preservavam os seus documentos e suas referências é um fator que denota o quanto a memória e a preservação tiveram que ser suplementadas pela transmissão oral ou outros procedimentos não-escritos (Thomas, 1989: 45). Por isso, a existência de alguns profissionais nas instituições *políades* que faziam a comunicação oral de assuntos de interesse dos habitantes da *pólis*, como os secretários e os arautos, ainda que em alguns casos houvesse o uso dos *horoi* (marcadores de pedra) sobre determinada informação ou mensagem (1989: 55-59). Esta forma muito particular do uso do arquivo de documentos pelos atenienses, de um modo bem diferente da nossa concepção moderna de arquivo, força a reconsiderar as gravações escritas atenienses sob uma perspectiva bastante diferente do uso da escrita, devendo considerá-la também, como influenciada parcialmente por métodos orais de comunicação (1989: 45).

Havia em Atenas uma relação entre oralidade e escrita com resultados tão diversos e difíceis de separar e mensurar, que não se devem atribuir automaticamente certas características à comunicação oral por conta do uso da escrita, ou seja, nem todas as mudanças na oralidade decorrem de um efeito que necessariamente teria partido dos usos da escrita, até porque, aspectos da oralidade podem se transformar por outros fatores histórico-culturais, portanto, não dependentes de uma ação advinda dos usos da escrita, embora, de um modo geral, seja necessário pensar cada vez mais esta relação como dialógica, pois o contrário deve também ter ocorrido. Mesmo que o momento quando Górgias atuou em Atenas fosse marcado pela maior uso de documentos escritos e obras escritas, ainda assim, parece razoável imaginar que quando o uso da escrita foi introduzido e estendido, os métodos orais puderam influenciar o modo como esta escrita foi adotada, havendo, inevitavelmente, uma coexistência entre gravações e documentos escritos - como os *horoi* - e a comunicação oral feita por membros da estrutura *políade* - como os arautos. Portanto, há razões para crer que a intensificação do uso da escrita ou de obras escritas teve que dialogar com os aspectos da oralidade e da comunicação oral.

Isto é o que R. Thomas chama de “mistura” entre métodos escritos e orais, que para a autora, teria existido na Grécia Clássica além da ocorrência das performances poéticas orais (1989: 30). Um bom exemplo disso estaria na explicação que Shapiro deu para a sobrevivência de manuscritos de Homero. Acredita-se que estes foram provavelmente peças que os rapsodos usavam para as suas apresentações (1992: 73). Outro ponto crucial que Thomas reforça, é que não é suficiente observar a presença da escrita sem considerar seus usos, uma vez que estes estão ligados intimamente aos costumes e crenças da sociedade, e que, por isso, houve uma complexa mistura de ambos os processos escritos e orais, persistindo por um longo tempo, mesmo após a introdução da escrita (1989: 30). Este entendimento da relação entre os processos da oralidade e escrita são considerados fundamentais para a autora,

e esta concepção será muito importante para se entender como as performances *epideixis* dos sofistas possuem muito desta mistura de procedimentos escritos e orais, de modo que não se pode separá-los.

O que é muito curioso no fato de haver sobrevivido alguns escritos dos sofistas é que, ao invés deste fator ter se tornado um elemento a mais para um melhor entendimento da complexidade das suas características, pelo contrário, este aspecto acabou ajudando a consolidar uma visão mais estreita da sua identidade. A existência de algumas obras e as presenças marcantes em vários diálogos de Platão contribuíram bastante para uma interpretação muito mais contemporânea que procurava compreendê-los como “mestres de ensino” e “intelectuais”, não havendo uma investigação mais profunda que perscrutasse como fatores estruturais daquela Atenas – como a oralidade - puderam interferir e dialogar para um resultado nas suas práticas até diverso do que eles poderiam esperar. Por isso, o caso de Górgias parece muito interessante para se debater, porque, inegavelmente, ele é o sofista que mais possui fragmentos, obras que sobreviveram, e referências feitas por terceiros.

Conforme discutido no capítulo 1, uma obra como *Sobre o que Não É ou Sobre a Natureza* teve um peso muito grande para uma caracterização de Górgias como filósofo ou situado entre aqueles que estudavam e especulavam sobre os fenômenos naturais (*fisiólogos* ou “filósofos da natureza”), e assim, ficaria difícil imaginar uma obra como essa sendo utilizada para exibição a um público amplo. Felizmente, obras como *Encômio de Helena* e *Defesa de Palamedes* e o fragmento de uma comentada Oração Fúnebre, são exemplos de escritos que tiveram toda a possibilidade de terem sido usados para exibição a um público amplo, já que parece não haver mais dúvidas de que na Atenas do final do século V, se houve um texto escrito, como as obras acima citadas, de fato, a sua transmissão foi oral. Essa forma de transmissão pode ter sido tanto lida do texto diretamente – o que parece pouco provável, pois este artifício não era bem encarado pelos atenienses -, ou muito provavelmente,

memorizada anteriormente, para depois ser improvisada na sua exibição, podendo ainda ser contextualizada de acordo com o tipo de audiência.

Enfim, se no caso dos sofistas só houvesse textos escritos, sem as outras referências que conhecemos como as feitas por Platão, Aristófanes, Xenofonte, Aristóteles, etc, ainda assim teríamos que considerar que a sua transmissão era oral, cabendo então discutir quais teriam sido os mecanismos que eles utilizaram para este propósito, e como estes mecanismos estavam relacionados com este contexto cultural que fazia com que a oralidade e a escrita atuassem simultaneamente em algumas práticas. Para este objetivo, é que caberá uma discussão mais profunda acerca dos tipos de performances existentes neste cenário cultural em Atenas, que deverá ser relacionado com o indício mais importante que aparece nas fontes como algo ligado às práticas dos sofistas e às exibições em público: a *epideixis*.

## **2.2 A *epideixis* dos sofistas: um exemplo de performance.**

Em uma de suas conclusões sobre a relação entre oralidade e escrita no caso ateniense, R. Thomas constata que as práticas arquivísticas estavam apenas começando no século IV. E somente na segunda metade do século IV, há, finalmente, sinais de que um documento escrito passou a ser considerado essencial, tornando-se um fator para que houvesse uma maior familiaridade e aceitação da prática de se exigir documentos escritos para dar autenticidade a uma prova (1989: 286). Esta conclusão reforça a idéia de que a complementaridade entre oralidade e escrita foi algo aplicável especialmente ao final do século V e início do século IV, embora já houvesse escritos nesse período. Apesar da existência do hábito de se ler um texto escrito, mecanismos envolvendo práticas orais e escritas caminharam lado a lado, sem que fosse possível identificar em que nível um superaria o outro, na medida em que a comunicação e o modo como se transmitia uma mensagem ou

uma informação permanecera essencialmente oral, por razões que possuem contribuições tanto do ato de se comunicar entre as pessoas quanto por fatores culturais.

Para comunicar ou transmitir algo, é necessário o mínimo de condições e práticas sócio-culturais para que tal evento se dê. O que há de semelhante na prática de um professor de História Antiga que leciona numa sala de aula fechada para um grupo específico de iniciados no assunto, e a prática de um pastor evangélico itinerante persuadindo com versículos bíblicos um público em local aberto, mesmo desconfiando que a ninguém está chegando a sua mensagem? Ambos, por mais adversas que sejam as situações, possuem noções de que as suas práticas são compartilhadas por fatores sócio-culturais que possibilitam a criação de um canal para que a sua mensagem seja transmitida, especialmente se contextualizadas adequadamente para cada audiência. Ambos trabalham com um aporte físico: um texto como a *Ilíada* de Homero ou a Bíblia Sagrada, mas sabem que por razões da própria comunicação que as suas atividades envolvem, não poderão se limitar simplesmente a ler o texto ou o assunto objeto da transmissão. Sabem que cada aula ou pregação é o mais profundo exercício “heraclítico”. Sabem que, quando iniciarem as suas performances, precisarão improvisar para serem bem sucedidos nos seus objetivos, tendo que lançar mão tanto de gestos, técnicas de narrativa e retórica para prender a atenção da audiência, quanto de elementos áudio-visuais, se for possível e necessário; e pensar que tudo o que querem transmitir está basicamente contido em um texto escrito. Chama-se de elementos da performance este conjunto de fatores que determinados profissionais precisam se apoiar para que haja êxito em seus objetivos.

A performance é na sua essência suscetível de contextualizações e adaptações consoante a audiência, assim - guardada as devidas proporções - o papel e o estatuto da performance na Atenas Clássica não seria muito diferente dessas duas atividades acima mencionadas. Quando se fala em comunicar algo, está se falando de algo concreto, mas ao

mesmo tempo com tantas possibilidades que é impossível não se fazer algumas perguntas como: Comunicar o quê? Para quem? Onde? Em que circunstância? Com qual objetivo? Estas mesmas questões deviam permear as práticas daqueles que queriam expor as suas *téchnai*, independentemente se elas fossem apresentadas na *agora*, em um espaço privado ou em um espaço público não aberto. A prática da performance na Atenas Clássica era um elemento mais cultural do que social, ou seja, a natureza e o objetivo da performance basicamente são os mesmos, o que a torna diferente são as contextualizações para cada audiência e a capacidade de cada profissional para improvisar. O fato de alguns sofistas – mas não somente estes – terem conhecimento suficiente para ensinar ou ter como clientela, jovens da fina aristocracia, não significava que os mesmos não pudessem se lançar em exposições para um público amplo, heterogêneo, e provavelmente mediano. A essência da performance é basicamente a mesma: persuadir e agradar uma audiência, independentemente do seu tamanho.

A proposta de se ter a oralidade como uma ferramenta de análise na Grécia Clássica e Arcaica pode enriquecer bastante o entendimento de como funcionavam alguns aspectos da performance naquela sociedade, e, o mais importante, em que ela se relacionava com as práticas culturais da *pólis* ateniense, qual o papel que desempenhava e quem utilizava ou estava mais apto a lançar mão deste procedimento. Os estudos sobre a oralidade são fundamentais para se permitir um novo olhar sobre aspectos da Antiguidade, mas mencionar este fator como algo importante simplesmente porque a Atenas Clássica era essencialmente oral não parece suficiente para justificá-la como uma ferramenta de análise. Além disso, é preciso compreendê-la nas várias relações e gradações que se estabeleceram com a escrita, com os documentos escritos e com a capacidade que os atenienses foram adquirindo para ler e escrever (*literacy*) (Thomas, 1992: 101-108). Um olhar sobre a Antiguidade a partir de novas perspectivas, como a oralidade, abre muitas possibilidades para uma (re) interpretação sobre vários assuntos. A oralidade observada como algo extremamente estrutural pode deixar de ser

um fator relevante para se obter uma interpretação mais adequada de determinado tópico; por isso, a importância de se restringir um pouco o seu escopo tão amplo, para relacioná-la com um de seus “produtos”, isto é, um dos seus efeitos, que neste caso, diz respeito aos elementos da performance. Deste modo, observar a relação que havia entre oralidade, performance e memória é fundamental para que sejam possíveis formas de abordagens que possam gerar questões interessantes e originais na temática envolvendo os sofistas, e se isto não for possível, que ao menos se possa contribuir para uma interpretação mais adequada dos mesmos na historiografia.

O problema é que a performance também carece de precisão tanto em relação à sua forma quanto no que diz respeito aos seus usos. Apesar de reconhecidamente ser difícil determiná-la, uma solução possível para atenuar a sua imprecisão está em relacioná-la a outros fatores fundamentais, como o caráter e o papel da audiência, a relação do texto escrito com a versão usada na performance e o contexto político e social (Thomas, 1992: 102). Estes elementos são capitais para ajudar a entender alguns casos, como os relativos aos textos que sabemos que existiram, mas que não foram colocados no papel. Esta é uma situação que pode estar relacionada tanto aos aspectos políticos-culturais que “determinaram” a sobrevivência de alguns textos, quanto ser mais um efeito da ação da oralidade e da performance, isto é, foram textos que serviram muito mais para ocasião de exibição do que para serem lidos em silêncio, e por isso, não foram registrados em um suporte físico. É interessante como os relatos de algumas *epideixis* dos sofistas parecem exemplificar estes casos. Outro ponto importante é que Górgias e Hípias são os sofistas que aparentemente mais utilizaram este procedimento, o que reforça a relevância de se ter Górgias como o sofista referencial para se discutir estas questões.

As circunstâncias das performances são extremamente relevantes para não esquecermos de dois elementos muito presentes na poesia antiga que podem nos auxiliar a

entender por que a performance deve ter sido um gênero bem popular: a musicalidade e a teatralidade que envolvia estas ocasiões, já que a performance seria a combinação complexa de três elementos: palavra, música e dança (Thomas, 1992: 124). Apesar de não ter acompanhamento musical, as apresentações dos rapsodos parecem ser bastante simbólicas de como estas práticas se mantiveram por muito tempo, e do apelo popular que as envolviam; isto explica, inclusive, a razão de Platão ter se ocupado deste assunto no diálogo *Íon* sobre esta arte do rapsodo<sup>17</sup>.

O fato de que a poesia que celebrou a *pólis* teve mais probabilidade de ser preservada pela mesma, é um indício de que o registro de algumas obras foi também parcialmente determinado por fatores políticos e sociais (Thomas, 1992: 106). Isto significa que a sobrevivência de alguns textos dos sofistas pode ser entendida sob este ponto de vista, pois, se grande era a dificuldade para que obras se tornassem escritas e ainda conseguissem sobreviver, há razões para crer que no caso dos sofistas, e de Górgias em particular, houve outras motivações além da formação de uma tradição filosófica (ou intelectual) responsável pela preservação destes escritos. O conjunto da obra de Górgias sugere que o que ele escrevia e exibia estava bastante contextualizado com as questões vividas pela sociedade ateniense naquele momento; fator este que pode explicar porque Górgias teria sido o mais popular dentre os considerados “grandes sofistas”. Ainda que seja discutível o fato de que a sua Oração Fúnebre seria apenas um exercício retórico, a participação de Górgias em festivais e jogos, também mencionados por Aristóteles como exemplo de gênero discursivo, denota a

---

<sup>17</sup> No *Íon*, o rapsodo aparece como uma figura que gozava ainda de bastante prestígio popular, pois Platão o representa diante de uma audiência de mais de 20.000 pessoas (535 d-e), o que explica o motivo pelo qual Platão se preocupou em dramatizar este diálogo, não só porque não apreciava sua arte, mais provavelmente porque esta envolvia elementos do discurso e de como ele agia pelo *páthos*. Ao contrário dos aedos que compunham suas próprias obras, os rapsodos não deviam se diferenciar muito de alguns poetas aos olhos do senso comum, uma vez que estes também tinham o hábito de declamar as obras dos poetas consagrados. Todavia, os rapsodos tinham as suas peculiaridades, pois sua atuação era freqüentemente comparada a dos atores, em função de incluírem uma carga dramática na interpretação das obras que geralmente faziam-na sem música; além disso, usavam trajes berrantes com roupas coloridas e chamativas, uma coroa de ouro e normalmente faziam uso de uma espécie de bastão. Os rapsodos eram figuras antigas e bem conhecidas dos gregos, e embora declamassem obras de vários poetas, parece que Homero era o seu principal repertório.

relevância da sua figura como orador capaz de proferir um discurso para uma multidão<sup>18</sup>. Se houvesse provas irrefutáveis de que o *Epitáfios lógos* de Górgias tivesse mesmo sido proferido em uma solenidade pública – mesmo que não fosse por ele –, ficariam poucas dúvidas de que uma das razões da sobrevivência das suas obras teria sido em função do seu prestígio entre os atenienses. Ainda assim, essa dúvida não impede de conjecturar que o seu prestígio pode ter sido obtido em razão das suas habilidades de orador, já que esta era uma atividade bastante apreciada pelos atenienses, e o próprio Górgias se colocava como conhecedor dos espaços de atuação da retórica e de como esta se envolvia com a arte da persuasão, conforme o *Encômio de Helena* e a *Defesa de Palamedes*.

Se pudermos admitir que alguns sofistas tiveram um prestígio suficiente para torná-los aptos a participar de algumas modalidades discursivas que a estrutura *poliade* oferecia, como parece ser o caso de Górgias, a relação entre a oralidade e a escrita associada a fatores políticos-sociais muito particulares do caso ateniense podem ter constituído mais um importante espaço de atuação dos sofistas. A consolidação de um regime democrático que via nas festividades também um fator de exercício da cidadania plena (basta lembrar que as entradas para o teatro eram subsidiadas), pode até mesmo ter incentivado que uma prática de caráter menos popular – como era uma parte das atividades dos sofistas – pudesse ser cooptada para ser exposta para um público mais amplo em ocasiões especiais, como as festividades. Que os sofistas davam exhibições públicas (*epideixis*), não resta a menor dúvida, e sendo comprovado que Górgias e Hípias tinham o hábito de se apresentar em festivais<sup>19</sup>,

---

<sup>18</sup> Para efeito das questões sobre a popularidade de Górgias, neste caso parece que bastava saber que ele era o autor do *Epitáfio*, não importando muito se fora ele ou um orador ateniense que o proferiu. Para as discussões se Górgias poderia ou não ter proferido a Oração Fúnebre ver (Bellido, 1996: 192-193), já Consigny tem certeza que ele não teria proferido o *Epitáfio* pelo fato de não ser cidadão ateniense, e ainda vai além ao afirmar que esta obra tratava-se, na verdade, de uma paródia. Aliás, para Consigny, todas as obras de Górgias seriam paródias (2001: 167-175). Desvendar se Górgias proferiu ou não a Oração Fúnebre pode ser uma questão complexa e talvez insolúvel, mas daí entendê-la apenas como paródia para fins de exercício retórico, parece uma atitude um pouco reducionista em torno do que a questão envolve.

<sup>19</sup> A participação de Górgias em festivais é referida especialmente por Aristóteles (*Retórica* III 14 1414b 29 e 1416a 1), mas também por autores mais tardios como Filóstrato, Plutarco e Clemente de Alexandria (Bellido, 1996: 197-199). Há também uma importante referência no *Górgias*, numa fala de Sócrates, sugerindo que a

portanto, conhecedores da linguagem voltada para um público heterogêneo, não seria improvável que os sofistas mais renomados fossem convidados a participar de ocasiões festivas organizadas pela *pólis* ateniense. Além do mais, em geral os sofistas ensinavam e davam exposições de elementos da arte retórica, como a persuasão e a capacidade de apresentar argumentação para qualquer questão. Deste modo, parte da *téchne* dos sofistas dialogava com algo que era valoroso na prática política ateniense: a habilidade retórica que os oradores deviam demonstrar durante as assembléias e os tribunais.

É inegável que ao menos o público que compareceria e acompanhava as reuniões *políades* – provavelmente o cidadão – estava bastante habituado a ouvir (e às vezes a discutir) longas exposições, mesmo em prosa, já que os discursos dos oradores se firmavam cada vez mais como integrantes de um gênero discursivo, passível de elogios ou críticas, o que demandava para os oradores não apenas a busca por uma melhor habilidade retórica, mas também a busca pela capacidade de se comunicar com uma audiência ampla, complexa e heterogênea. Além de este fator ter corroborado para uma maior popularização das exposições dos sofistas, deve-se somar a isto o fato de que os sofistas não devem ser observados apenas através das suas obras, mas também a partir das suas práticas de exibição, pois assim, haverá um melhor entendimento de como mesmo tendo escrito obras em prosa que dificilmente seriam apreendidas e apreciadas por um público amante da poesia, os sofistas foram capazes de adequar os seus discursos para exposições que pudessem “entreter”<sup>20</sup> uma audiência. Além

---

retórica ensinada por Górgias era uma oratória popular dirigida ao povo, um composto de crianças, mulheres e homens, de escravos e de cidadãos livres num só todo (PLATÃO. *Górgias*, 502d). Como se pode notar, este seria muito mais um público típico de festival do que de uma assembléia deliberativa. A participação de Hípias nos festivais é dada por Platão (*Hípias Menor*, 363c-d).

<sup>20</sup> Quando os poetas apresentavam suas obras, eles esperavam causar na audiência a *térpsis* (gozo, prazer, encanto, delícia, satisfação, etc). Não existe uma palavra adequada em grego para entreter ou entretenimento. Péricles, na Oração Fúnebre, usa *anápaulas*, que seria ausência de trabalho, para falar dos concursos e festas religiosas que os atenienses tinham ao longo do ano (TUCÍDIDES. *A guerra do Peloponeso*, 2.38.1). As exposições dos sofistas foram na maioria das vezes *epideixis*, um gênero que deve ter sido uma novidade, pois só fora classificado a partir de Aristóteles, na *Arte Retórica*, como um gênero que envolvia a exibição retórica apenas para demonstração de habilidade, portanto, aparentemente diferente da retórica do orador, já que ela remetia a uma idéia de retórica diferente da praticada no espaço da política e dos tribunais. O gênero, chamado por Aristóteles de epideitico, teria elementos da retórica com a linguagem que era própria da poesia, e o filósofo dá como exemplo deste gênero alguns discursos de Górgias, tido por Aristóteles como um dos principais

disso, havia outros recursos na forma de comunicar oralmente que poderiam diminuir o impacto de se exhibir um texto em prosa para uma audiência menos experimentada, já que o poeta oral poderia possuir várias técnicas à sua disposição (Thomas, 1992: 29-50). Portanto, tudo leva a crer que estes textos em prosa, quando pensados para exibição, deviam ser adaptados para típicas narrativas com as quais os atenienses já estavam bem habituados.

Um dado importante que vale a pena ser ressaltado, é que havia uma ampla variedade de modos de performance, da recitação do rapsodo às performances retóricas de oradores que se esforçavam por dar a impressão de improvisação, ou as “leituras” atribuídas a historiadores como Heródoto. Além dessa variedade, é igualmente relevante entender que uma grande parte da poesia – típica performance – foi acompanhada pela música, e às vezes pela dança, como uma parte integral da performance (Thomas, 1992: 117). O hábito de ouvir mais do que ler, deve ter focado maior atenção no som e nas outras qualidades mais bem apreciadas quando ouvidas, como a entonação e a dicção. Isto significa que quando se lê boa parte dos textos antigos voltados para a performance – especialmente as poesias -, é preciso estar ciente de que o que foi registrado foi somente um elemento do que teria sido a performance total; quanto aos outros elementos, infelizmente, só podemos imaginar ou conjecturar. Uma rápida observação no *Encômio de Helena* e no *Epitáfios* com Górgias desenvolvendo várias figuras de linguagem, torna bastante perceptível que estas obras, se não foram de fato apresentadas em público, foram feitas para simular esta situação, sendo um claro exemplo de como a retórica de Górgias era poética e fora pensada para ser exibida.

---

representantes dessa modalidade discursiva. No nosso entendimento, a *epideixis* dos sofistas era exatamente isso, combinava elementos da retórica com a linguagem da poesia, possivelmente para torná-la atraente para um público amplo. Mas, as exibições de discursos em festivais e jogos, tal como feitas por Górgias e Hípias, tinham o nome de panegírico (*panegyris*). Geralmente um discurso feito para ocasiões festivas visando ao elogio de um povo, seus feitos e suas glórias. Portanto, quando aparecer a palavra “entreter” ou “entretenimento”, o objetivo será o de fazer referência a um discurso que visava principalmente a agradar a audiência, cuja aplicabilidade era diferente da dos discursos nas ocasiões deliberativas ou judiciais. Todavia, conforme será visto adiante e no capítulo 3, esta diferença tendeu a ser bastante fluida quando os oradores perceberam que uma forma de conseguir a adesão do corpo deliberativo era fazendo um discurso que pudesse também ser agradável.

Além do estilo, outros fatores a serem considerados na performance são a audiência, as circunstâncias ou ocasiões das performances e o papel do poeta. Parece claro que havia vários fatores que indicavam a necessidade da contextualização de uma performance, de modo que o objetivo aqui não é tentar desvendar que tipos de performances e audiências teriam tomado as obras de Górgias que provavelmente foram exibidas, mas sim, cogitar a possibilidade das suas exibições em público e discutir em que medida isto representaria uma prática. Rosalind Thomas afirma que a performance da poesia teria deixado de ser tão central na vida grega entre o final do século V e o século IV (1992: 123). Talvez a poesia não tenha exatamente deixado de ser central, o que pode ter ocorrido é que a inegável existência do texto ou da obra escrita obrigou aos que faziam a sua performance a considerar as vantagens e as necessidades do mesmo em relação a novas questões, como a persuasão. A significativa experiência democrática deve ter estimulado a formação, agora, de uma audiência mais acostumada a debater, de modo que a persuasão passou a ser uma necessidade, mais do que um estilo, assim, o auxílio de um texto escrito pode ter sido até mesmo fundamental para que estas *téchnai* permanecessem interessantes. Portanto, torna-se relevante discutir o papel que o texto escrito teria neste tipo de performance.

Na verdade, a percepção da diferença entre uma performance totalmente oral e outra que contasse com o auxílio de um texto não é muito clara, especialmente pelo preconceito que havia em relação àqueles que usavam um texto escrito para proferir. De um modo geral parece que o processo de composição naquele momento continuou sendo feito de memória<sup>21</sup>, o que não seria surpreendente uma vez que a oralidade e os seus aspectos continuaram ainda bastante presentes em vários elementos culturais de Atenas, conforme discutido acima. Mas, algumas mudanças ocorreram, como o fato de, nos discursos públicos, os oradores terem

---

<sup>21</sup> Thomas menciona que a poesia ainda era composta na memória, durante este período, e como exemplo desta prática cita a composição de improviso de poesias nos banquetes (1992: 124). Há, de fato, um trecho nos *Acarnenses* onde a personagem de Eurípides é interrompida várias vezes em um momento em que estaria compondo uma tragédia, e não há menção há qualquer objeto ou situação que sugira que a composição está sendo escrita (ARISTÓFANES. *Os Acarnenses*, vv. 383-479).

adotado a aparência de improvisação e espontaneidade, mesmo se eles tivessem um texto. É até possível que os discursos políticos nunca tivessem sido escritos antes, o mesmo não ocorrendo com os discursos forenses, mas de qualquer modo, ambos foram proferidos de memória (Thomas, 1992: 124). Havia mesmo considerável preconceito contra discursos escritos no V e IV séculos, alimentado pela suspeita de que alguém que tivesse escrito seu discurso cuidadosamente negligenciaria a verdade através de um artifício (Ober, 1989: 278-9). Dependendo da natureza de cada texto, é muito provável que fossem sendo revisados antes da sua publicação ou registro, e possivelmente as versões que agora nós lemos sejam as criações desta revisão final.

A noção de que os textos escritos causariam uma crítica por parte dos atenienses deve ser analisada um pouco melhor, especialmente porque este preconceito é normalmente afirmado pela historiografia como sendo estendido aos sofistas por terem produzido manuais de retórica (*téchnai*) (Guthrie, 1995: 118-121; Thomas, 2003b: 169-170). A razão deste preconceito parece encontrar-se nas próprias questões relativas aos mecanismos de funcionamento da oralidade. Na verdade, esta postura estava muito mais relacionada ao fato de que os atenienses esperavam que determinados discursos fossem proferidos de memória, de improviso, uma vez que diziam respeito a espaços caracterizados pelo debate e pela cultura oral, como devia ser a retórica e os discursos que remetiam à prática política e cidadã nas assembléias e tribunais (Ober, 1989: 156-159). O preconceito não devia ser *a priori* para aqueles que lançassem mão de textos escritos, mas sim para aqueles de quem se esperava uma postura de improviso, de diálogo, talvez, em relação à audiência, pois, autores como Platão, Tucídides, Xenofonte, etc, parecem exemplos em que tal atitude não se aplicaria. O mais interessante de tudo isso, é que a crítica aos sofistas por terem feito manuais não pode ter significado uma distância das práticas de exibições, mas sim um indício do que os atenienses esperavam deles, e dos assuntos que eles tratavam, uma postura de improviso, certamente

condizente com um aspecto das suas práticas que incluiria as exposições perante uma audiência, não muito diferente dos oradores, que discursavam para um público amplo. Isto seria mais um fator que pode ter ligado as atividades de sofistas e oradores na visão de quem conhecia os procedimentos de ambos, e feito engrossar o coro na representação que fizeram deles, tal como sugere o diálogo *Górgias*. Além disso, com o texto escrito, a possibilidade de se introduzir assuntos mais complexos para um público heterogêneo pode ter se tornado mais viável. Esta prática - que sugere um conhecimento mais profundo por parte dos espectadores - , talvez acessível em boa parte em textos, é que pode ter levado Aristófanes a fazer a referência aos livros em algumas comédias até de modo verossímil, mas, provavelmente, procurando exagerar para que tal afirmação fosse vista como mais uma piada por parte do comediógrafo.

Ao citar o caso de Heródoto, R. Thomas rechaça a idéia de alguns autores de que, por ter reconhecidamente se utilizado bastante da performance oral, o mesmo poderia ser entendido como um dos últimos contadores de histórias, mais enraizado no período Arcaico (1992: 125). Este é mais um exemplo da dificuldade que alguns autores têm em ver a importância estrutural da oralidade como algo não confinado a uma Era “Oral” ou mais antiga – arcaica -, mas que permaneceu durante muito tempo na cultura grega. Tal concepção parece ter sido também responsável por uma interpretação não muito satisfatória de um aspecto ligado às performances dos sofistas.

A historiografia reconhece que os sofistas davam algumas exposições em público (*epideixis*), mas, além de não contextualizá-las, os autores passam uma noção de que isto era um recurso que os sofistas e outros profissionais utilizariam para introduzir uma nova obra ou um trabalho, para que esta se tornasse conhecida, uma espécie de “propaganda” ou “amostra gratuita” do que eles pretendiam expor ou ensinar (Guthrie, 1995: 43-5; Kerferd, 1984: 28-29; Romilly, 1997: 50). Ora, esta noção, que em parte pode até estar correta, faz-nos entender que

tal procedimento seria efêmero, descontínuo e com poucas possibilidades de ter significado uma prática dos sofistas. Por tudo o que se tem discutido até agora, parece que esta idéia não seria a mais adequada para pensar as suas atividades. O problema é que estes indícios das exibições dos sofistas nas fontes são escassos, assim, é provável que a maioria dos autores tenha entendido este aspecto como sinal de que este procedimento representaria pouco para o entendimento do conjunto das práticas dos sofistas. Um estudo mais profundo sobre o papel da *epideixis* como um tipo de performance, então pertinente aos sofistas, pode auxiliar a dirimir estas controvérsias e a entender melhor em que nível este tipo de exibição possuía vínculos relevantes com elementos da cultura grega.

Originalmente a palavra *epideixis* (*epideixeos*, *epideixé*) pode significar mostra, prova, demonstração, leitura pública, declamação, discurso de aparato, etc; e normalmente foi entendida como exibição pública ou mostra de leitura pública, cujo significado pode ainda ser estendido para demonstração pública ocasional de uma *téchne* ou obra. Embora a *epideixis* não seja restrita aos sofistas, o fato dela ser recorrente nos diálogos de Platão para se referir às exibições destes, fez com que a historiografia quase que a tomasse como um tipo de exibição própria dos sofistas. Mas, sabendo-se que o seu significado quer se referir aos vários tipos de exibição pública, como algo mais amplo, e uma vez que a *epideixis* parece ser um elemento típico de uma cultura oral, faz-se necessário remeter este assunto aos estudos ligados à performance na Grécia Antiga, e a partir daí, tentar ampliar a noção do que ela seria na prática para os atenienses enquanto modalidade de exibição.

A importância de se estabelecer um diálogo entre os tipos de performance e a *epideixis* reside no fato de que esta envolve uma noção menos imprecisa de um tipo de exibição, portanto, tangível de ser analisada quanto ao seu nível de institucionalização ou de espontaneidade, ao passo que a performance procura contemplar todas as situações e ocasiões que envolvam o desempenho performático - ritual ou não -, o que a torna bastante ampla em

termos de conceituação. Desta forma, a performance envolve questões relativas a situações diversas, tal como a representação das tragédias e comédias, a atuação dos oradores diante de uma assembléia ou tribunal, os festivais religiosos com os seus vários tipos de competições, as competições atléticas e as ocasiões privadas, como os simpósios, onde havia a competição em improvisar ou repetir uma poesia (Thomas, 2003a: 349). Assim, é diante da amplitude alcançável com os estudos sobre a performance que resulta interessante um diálogo com a *epideixis*, a fim de que o seu significado não se limite ao aparecimento do respectivo termo nas fontes, pois, se de fato *epideiktiké* (como um adjetivo para *epideixis*) foi um termo cunhado por Platão, é possível que outros autores antigos podem tê-la usado com terminologias diferentes, e talvez nem sejam fundamentais para os nossos objetivos. Portanto, se passarmos a adotar o conceito de *epideixis* a partir de práticas e não por definição filológica, a análise das exibições dos sofistas será menos rígida e mais ampla.

Uma análise ampla das principais evidências da palavra *epideixis* nas fontes gregas de autores clássicos confirma que o seu emprego foi feito nos seus mais variados significados. Todavia, observou-se que Platão foi quem mais a utilizou para dar significado ao ato de exibir ou demonstrar um argumento, discurso ou algo semelhante. Mesmo que não a tenha empregado somente quando se referia aos sofistas, o fato é que todas as vezes que ele quis representar um sofista exibindo um discurso ou demonstrando uma argumentação, ou ainda, fazendo referência a um discurso que um sofista acabara de proferir para uma audiência, o termo usado sempre foi *epideixis*. Neste ponto, vale a pena ressaltar o dado importante de que Platão teria sido o primeiro a usar o termo *epideiktiké – rhetoriké* também (Coelho, 2004: 214), cuja adjetivação assinala a intenção de se estabelecer um gênero próprio de um tipo de modalidade de exibição, que, se ao menos não era restrita aos sofistas, tinha bastante ligação com eles e suas atividades. Ainda na análise sobre o termo retórica, a autora indica que ao menos no caso dos chamados “velhos sofistas”, como Górgias, as discussões sobre *lógos iam*

muito além de um mero treinamento na habilidade de falar bem com vistas a persuadir o oponente, e acrescenta que a relação entre sofística e filosofia, naquele período, era muito mais complexa do que se pode inferir pelos textos posteriores, principalmente os de Platão (Coelho, 2004: 215 e 217).

A questão acima está correta, mas, penso que ela poderia aumentar o foco do assunto se pudesse ser discutida a partir dos elementos culturais que poderiam aproximar estas atividades. Há uma tendência a ligar estes sofistas aos pré-socráticos, normalmente por afinidades dos assuntos abordados e na referência a assuntos tratados por estes. O que pouco se comenta, é se esses filósofos pré-socráticos e os próprios contemporâneos de Sócrates e Platão se contentavam em discutir suas questões em grupos fechados ou se as exibiam também em público. Não parece ser nenhuma novidade de que Xenófanes e Empédocles tinham introduzido, como outros poetas, sua própria obra ao público por recitação ou por meio de rapsodo (Guthrie, 1995: 44). Mas, quando se fala em *epideixis*, em leitura dada em público, é preciso estar ciente de que estas leituras foram dadas com durações variadas e em diferentes tipos de ambientes. Não se sabe exatamente com que frequência temas filosóficos poderiam ganhar uma leitura pública, no entanto, admite-se que os filósofos provavelmente fizeram suas leituras iniciais em ambientes mais amigáveis e privados, para depois exibir sua obra em público (Rihll, 2003: 173). Parece que os filósofos também procuravam se agrupar em grandes *póleis* onde haveria muitas pessoas que pudessem formar uma audiência ou a possibilidade de tomar suas leituras para novas audiências, o que, inegavelmente, lhes conferia um caráter itinerante (2003: 181-182).

Há outras indicações de que as leituras públicas e performances não eram apenas para “entreter” os espectadores. Alguns dos textos médicos antigos preservados sob a autoria de Hipócrates seriam exemplos de *epideixis*. Estas obras seriam tão sofisticadas – ou seja, bastante retóricas nos seus estilos – e tão pouco técnicas da linguagem médica, que alguns

historiadores da medicina têm tradicionalmente pensado tratar-se de obras que foram feitas meramente por sofistas, no sentido crítico que Platão dá ao termo, do que por médicos. As chances de estas obras serem exemplos de *epideixis* encontram-se no uso de uma linguagem de exibição e suas características apropriadas para performance: insistência de que o autor está correto e os outros errados, estilo em primeira pessoa, questões retóricas, habilidades sofisticadas, consciência de uma audiência ao vivo e uma postura polêmica (Thomas, 2003b: 175).

A existência de leituras sobre temas médicos e filosóficos contraria a idéia de que as performances *epideixis* eram tipicamente a evocação de uma leitura sobre situações ou personagens míticas ou lendárias, como sugere o *Encômio de Helena* e a *Defesa de Palamedes* de Górgias. Estes exemplos permitem conjecturar que a leitura pública e a performance de temas mais complexos ou mais sérios – e diria menos afeito ao uso do verso – existiu em Atenas, fator este que nos permite redimensionar os limites das trocas simbólicas de determinados valores culturais estabelecidos em uma sociedade, ao menos no caso ateniense. O próprio Górgias dá-nos um valoroso indício de que não havia limites rígidos sobre os temas possíveis de exibição, quando afirma que a persuasão, associando-se ao discurso, forja a alma como quer, devendo-se primeiro aprender os discursos dos “astrônomos” (*meteorologoi*), os quais, opinião contra opinião, ora tirando uma, ora suscitando outra, fazem que o incrível e obscuro se evidenciem aos olhos da opinião, e as disputas de discursos filosóficos, nas quais se mostra inclusive a rapidez do pensar, que faz mutável a crença da opinião (*Encômio de Helena*, 13). Numa peça própria para exibição, está claro que Górgias está se referindo a estes profissionais como *performers*, tanto quanto ele. Estas questões podem nos despertar para uma noção muito diferente das atividades e relações sociais destes profissionais e suas ligações com aspectos culturais da Grécia Antiga, como a oralidade, e seus efeitos, como a performance. Deste modo, é que se pode reivindicar uma

interpretação mais sociológica dos sofistas, e que fosse mais adequada, não se limitando aos aspectos predominantes de uma interpretação filosófica que é pertinente, mas que está longe de ser a única.

As obras *Helena* e *Palamedes* são exemplos claros de *epideixis* de Górgias que sobreviveram, mas o número de obras pode ter sido muito maior, especialmente se pensarmos que a própria natureza da *epideixis* – feita muitas vezes de improviso – pode ter incentivado a sua não sobrevivência na forma escrita. Contudo, não se pode negar que os fragmentos da sua Oração Fúnebre e dos discursos para serem apresentadas em jogos olímpicos e festivais são fortes indícios de que Górgias definitivamente dominava a linguagem dos gêneros discursivos mais populares, e há razões para crer que estas situações não eram tão ocasionais. O problema que impede uma análise mais profunda desta condição de Górgias, diz respeito tanto à ocultação da composição destas audiências, quanto aos elementos musicais e teatrais que certamente fariam parte destas atividades, já que a performance tinha – e tem – muito da linguagem gestual e corporal. Talvez uma observação de como isto se dava em outros gêneros discursivos possa ser útil para uma comparação dos aspectos próprios das performances dos sofistas.

Quando se fala em desempenho performático ritual, significa levar em consideração a linguagem corporal como elemento que ajuda a identificar o papel social e a finalidade de determinada performance. James Fredal vai ainda um pouco adiante quando menciona a importância de fatores não-literários, não-verbais que poderiam influenciar no significado de determinada performance. Um exemplo estaria na ocupação de espaços ou a quem se destinava ocupar tal espaço em função da ocasião. Para Fredal, a cultura retórica ateniense não se limita aos textos que trata do assunto, sendo necessário levar em consideração todas as questões espaciais e adjacentes, como o fato dos espaços de atuação política ter sido pensado para o ateniense adulto masculino. Como resultado, o autor aponta o fato de que embora não

só os cidadãos pudessem entender os trabalhos da cultura retórica ateniense, era inegável que na atuação, estes cidadãos tenham sido preponderantes ou fundamentais (Fredal, 2006: 09). Relacionar o significado de uma performance ao espaço em que ela se realiza é bastante pertinente, pois, é impossível não imaginar uma diferença de procedimento, ainda que sutil, numa persuasão adotada por um orador numa assembléia ou tribunal entre iguais – cidadãos adultos –, e um modo de persuadir de um poeta trágico ou de um rapsodo nos festivais. Mas esta questão não é tão simples assim, pois, o cidadão da assembléia é o mesmo que comparece aos festivais, e, se cidadão, potencial espectador de exibição de profissionais do discurso, como eram os sofistas. Neste caso, inevitavelmente haverá um nível de dialogia. Contudo, esta questão deve ser tratada mais profundamente no próximo capítulo, por hora, é preciso retomar as questões sobre os elementos da performance presentes na *epideixis* e o modo como a historiografia a interpretou.

A definição da *epideixis* como um tipo de performance não determina o seu nível de institucionalização. Todavia, um esforço para identificar o seu grau de espontaneidade pode resultar em grande proveito, já que a historiografia coloca este modo de exibição como o tipo praticado pelos sofistas, embora não haja uma unanimidade entre os autores quanto ao público a quem se dirigiam. Dos autores que discutiram este ponto em estudos especificamente voltados para os sofistas, há três que fizeram análises relevantes do problema. Ainda que mencione *epideixis* a partir das referências em alguns diálogos como *Górgias*, *Protágoras*, *Hípias Maior* e *Hípias Menor*, e mesmo sem entrar em maiores detalhes, Guthrie fala genericamente destas atividades como conferência pública ou “exibições” de leituras públicas feitas pelos sofistas. Apesar de não contextualizar o que seriam exatamente estas exhibições, o autor menciona pontos relevantes, como a aparição de Górgias e Hípias em festivais, as disputas verbais (*agón logón*) com Protágoras e alguns “seminários” que Pródico teria feito em outros espaços públicos e privados em Atenas (1995: 43-45).

G. B. Kerferd identifica *epideixis* como um tipo de performance, que seria o mesmo que leitura ou exibição pública, e cita os casos presentes nos diálogos de Platão envolvendo Hípias e Górgias e suas exibições em festivais, dando também exemplo de outras *epideixis* nas casas de alguns atenienses ou em outros lugares públicos como o Liceu (1984: 28-29). Não muito diferente de Guthrie, Kerferd não procura discutir os motivos destas exibições mais profundamente, mas tem noção da importância da *epideixis* e vai citando os exemplos para informar estas exibições como parte das atividades dos sofistas. Todas as outras vezes que Kerferd faz menção a *epideixis* em sua obra será para vinculá-la às exibições de sofistas, e sempre se atendo às ocasiões em que ela aparece nos diálogos de Platão (1984: 40, 45, 47 e 58). Jacqueline de Romilly é a mais sucinta de todos quando aborda o assunto, mas nem por isso diz menos do que os outros quando afirma que com a necessidade natural de publicidade, os sofistas ofereciam sessões públicas onde respondiam a várias perguntas dando prova direta da eficácia de seu método intelectual (1997: 50).

As definições acima não aprofundam o conceito de *epideixis*, o que é compreensível em função dela ter se caracterizado por uma fluidez que dificulta um pouco a sua objetivação. Mas afinal, seria possível definir ou conceituar esta forma de exibição? Algumas questões desenvolvidas por R. Thomas ajudam a discutir mais profundamente este assunto.

Para a autora, a palavra *epideixis* significa literalmente exibição, todavia, seu emprego foi estendido para as peças de exibição formal e demonstração de leitura em oposição aos discursos nas assembleias e tribunais, sendo também um método mais popular para expor novas teorias e anunciar vários tipos de habilidades (2003b: 173). Mesmo esta definição está longe de ser completa ou definitiva; por isso, a importância de se propor um diálogo com o conceito de performance, a fim de que se possam estabelecer algumas comparações, como a forma ou formas que estas performances realmente tiveram e a sua relação com o texto escrito.

A insinuação de que haveria vários graus de formalidade sugere que a *epideixis* não seria necessariamente uma leitura formal ou performance oral para uma grande audiência, mas muito provavelmente a improvisação seria bastante usual, quase uma regra (2003b: 177-8). Embora possamos concordar que os sofistas fizessem as suas exhibições improvisadas a partir de textos escritos, deve ser lembrado que a complementaridade que havia entre escrita e oralidade naquele momento pode ter resultado em exhibições influenciadas de tal modo por recursos das apresentações orais típicas, que poderiam lembrar em muito os mesmos tipos de desempenho nas atuações de rapsodos e de outros poetas. Mesmo com este grau de relação existente entre as várias modalidades de exibição, Thomas crê que seja possível conjecturar a existência de alguns tipos distintos de *epideixis*: uma seria a performance que as pessoas pagariam para ver; os outros tipos seriam: a de improviso ou repetição de uma peça anteriormente exibida - onde a audiência seria mais fluida -, em segundo lugar, as “disputas de palavras ou disputas verbais” (*agón logón, antilogiai*) - que talvez fossem mais comuns nos banquetes -, e, finalmente, discursos longos e curtos para outras finalidades que poderiam ser combinados com outros elementos visuais (2003b: 179).

Se compararmos com outras modalidades discursivas, notar-se-á que, aparentemente, a *epideixis* possuía um menor nível de institucionalização. E, ao contrário do que se poderia imaginar, este fator pode ter ajudado na ocorrência de uma maior difusão deste tipo de exibição como parte das estratégias dos sofistas para uma maior inserção social. Há grandes possibilidades de a *epideixis* ter sido uma forma de apresentação mais presente e atuante (na vida daqueles que habitavam o espaço citadino), pois o seu caráter mais informal permitia uma maior improvisação para ser realizada, tanto sob o aspecto técnico (pelo fato de ser um tipo de exibição que não demandaria uma ampla estrutura física), quanto ao aspecto referente às ocasiões de sua exibição, uma vez que tinha a vantagem de ser mais flexível do que as outras exhibições mais institucionalizadas, que praticamente obedeciam a um padrão e aos

calendários festivos. Além disso, havia outras limitações oriundas desta institucionalização, como a exigência de ser um poeta trágico ou cômico para se apresentar uma peça. Diante destes “entraves” formais, a *epideixis* poderia ser uma alternativa para aqueles que queriam exibir as suas obras ou mesmo determinada *téchne*, especialmente quando se era estrangeiro (como a maioria dos sofistas). Além do mais, o fato das peças normalmente não se repetirem, significa que elas eram exibidas usualmente com improvisações – já que seria quase impossível a reedição de uma apresentação exatamente igual. Este fator devia fazer desta atividade uma prática, e não uma eventualidade para demonstração, o que também pressupõe a existência de uma audiência regular.

Outro aspecto que deve ser ressaltado no que se refere ao fator institucionalização nas apresentações, é que aqueles que recebiam subvenção da *pólis* para apresentar suas peças, como os poetas trágicos e cômicos, deviam ter uma independência suficiente para tratar de assuntos com mais inventividade, o que, em regra, pôde significar uma menor necessidade da obrigação de se agradar à maioria. Ainda que se tratasse de uma disputa por prêmios, o fato destes poetas se acharem também responsáveis pela instrução dos cidadãos pode ter levado alguns a querer introduzir assuntos ou uma estética que talvez fosse mais importante para ele na sua missão de *didáskalos*, do que para a maioria dos espectadores; aliás, esta é uma questão sempre presente quando se discute o “real” nível de popularidade das comédias de Aristófanes. Portanto, apesar da pressão que os espectadores poderiam exercer na temática e na estética das peças a serem encenadas, deve-se lembrar que a não decisão direta no concurso, pois cabia aos juízes a decisão sobre o vencedor, pode ter contribuído para um maior nível de liberdade de criação dos poetas cômicos e trágicos, resultando numa relação mais independente com os espectadores.

Quanto aos profissionais que não contavam com este subsídio e aparato, mas queriam continuar se mantendo em evidência, tinham que inevitavelmente agradar à maioria, até

porque, presume-se que a audiência deste tipo de exibição só se formava por interesse próprio. Neste sentido é que mesmo sofistas como Górgias, que tinham conhecimento para tratar de temas mais complexos de natureza filosófica e especulativa com iniciados no assunto, sabiam que era necessário contextualizar a audiência para questões que esta dominasse, isto é, tratar de temas e formas de abordagem que fosse do agrado destes espectadores. Portanto, não há nenhuma contradição em admitir que o mesmo Górgias que compôs uma obra não voltada para exibição como *Sobre o que Não É ou Sobre a Natureza*, pudesse ser o mesmo que se apresentava em festivais populares como o de Olímpia, ou se dispusesse a apresentar *epideixis* para audiências variadas em situações diversas, o que só poderia aumentar a sua popularidade. Talvez tenha sido esta atitude de se exhibir perante qualquer audiência, o que resultou na crítica de parte dos atenienses, atribuindo um caráter evasivo e adulatório à sofística (ou à retórica sofística) que, como Platão, não considerava boa uma arte que era voltada para as multidões, isto é, que objetivava agradar qualquer um, e não apenas cidadãos aptos a agir no interesse da *pólis* (PLATÃO. *Górgias*, 502b-503c). Ao que tudo indica, a noção de audiência na Atenas Clássica é bem mais complexa e fluida do que se pensarmos apenas nos espectadores das tragédias e comédias.

T. E. Rihll observou, em seu artigo sobre ensinar e aprender na Atenas Clássica, que se podiam distinguir dois tipos de audiência: a daqueles que queriam ser entretidos, e a daqueles que queriam aprender (2003: 176). Para Rihll, em Atenas devia haver um público diversificado, e um número mais diversificado ainda de atrações, no entanto, os diferentes tipos de espectadores e aqueles que se exibiam em público teriam sido omitidos pelas fontes, aparecendo, na maioria das vezes, o tipo de audiência retratada somente na literatura sobre filosofia, como os diálogos de Platão (2003: 177). Esta concepção pode ter realçado para a historiografia a idéia de que somente o público dos que queriam aprender fosse o dos sofistas, dos filósofos, etc. No entanto, mesmo entre estes, havia vários níveis de comportamento, de

modo que não ficava muito clara a distinção de um ou de outro. Rihll não menciona o termo *epideixis*, mas comenta que vários tipos de profissionais faziam performance pública de assuntos mais variados possíveis, de sofistas a filósofos da natureza, e também sobre tipos de *téchnai*, como médicos, pintores e atores (2003: 175-181). Portanto, esta percepção da complexidade e fluidez da audiência observada pelo autor, onde se percebe ao menos dois tipos, é extremamente relevante, pois, indica que os sofistas provavelmente fizeram parte destes dois universos envolvendo espectadores. O difícil será precisar a qual tipo de público seriam mais frequentes as exposições de Górgias e as dos demais sofistas, pois, como bem frisado pelo autor, os relatos mais comuns são os da audiência dos interessados em aprender, geralmente participantes de círculos aristocráticos, que por serem os principais autores das obras que conhecemos, obviamente que privilegiaram o seu meio intelectual e social.

Quando o autor fala de uma audiência fluida que não se podia distinguir, o que pode estar implícito é que a exposição pública e a necessidade de “entreter” faziam parte do estilo de vida daquela sociedade, de modo que os sofistas, conscientemente ou não, puderam tanto juntar os elementos do “entretenimento” e da arte retórica, quanto ter extrapolado os meios sociais quando faziam suas exposições, não se limitando a um tipo de linguagem e públicos específicos, o que pode ter possibilitado a popularização de algumas figuras, das quais Górgias parece ser um bom exemplo, já que este é um dos sofistas que mais possui indícios da ligação das suas atividades com recursos que visavam “entreter” uma audiência. Uma vez entendido que a oralidade era um paradigma para a comunicação na Grécia Antiga, é possível concluir que a performance *epideixis* teria se tornado a forma mais usual de exposição dos sofistas, resultando numa importante ferramenta que teria permitido uma maior inserção de seus ensinamentos e dos assuntos que tratavam no senso comum ateniense, mesmo que houvesse outro nível de distinção das suas performances, que poderiam contemplar desde exposições improvisadas a peças refinadas e discursos repetíveis (Thomas, 2003a: 357).

É importante ressaltar que o público usual destes tipos de exposições era o da cidade (*ásty*), ou seja, basicamente aqueles que freqüentavam a *agora*, a *pnux* e os vários espaços onde os cidadãos se reuniam para deliberar, julgar e discutir sobre assuntos diversos. As condições políticos-culturais que criavam para este espaço um público apreciador da palavra-debate habituado aos embates agonísticos, em conjunção com as facilidades em se apresentar uma obra ou assunto através de modalidades discursivas menos complexas, como a *epideixis*, contribuiu para que este tipo de exposição se tornasse mais freqüente, possibilitando a consolidação de um novo gênero discursivo próprio deste espaço cidadão, e que transcendia os limites entre “entretenimento” e prática cidadã deliberativa. Muitos eram os profissionais que podiam freqüentar estes espaços com os seus mais variados assuntos – conforme visto acima -, contudo, o fato de sofistas como Górgias terem se especializado em demonstrar o poder da ação retórica para um público que era habituado a esta linguagem, pode ter ampliado o alcance das atividades e dos assuntos ensinados pelos sofistas entre os atenienses que habitavam ou circulavam por aqueles espaços.

As comédias *As Nuvens* e *As Rãs*, apresentadas em momentos distintos, respectivamente 423 e 405, contêm indícios que remetem para estes referentes. No que diz respeito a indicativos sobre os ensinamentos e atividades dos sofistas nestas comédias, é importante perceber como elas captam os momentos distintos da incidência dos procedimentos destes profissionais do discurso na sociedade ateniense. Nas *Nuvens*, Aristófanes trata dos vários tipos de ensinamentos como uma novidade – incluindo o dos sofistas -, tanto que ele denomina o seu conjunto de *kainén paídeusin* (nova *paideía*) (ARISTÓFANES. *As Nuvens*, v. 936), pois, a sua intenção dramática é denunciar – ainda que isto seja lugar-comum nas suas comédias – os males que estes novos valores estavam trazendo ou poderiam trazer à formação dos cidadãos, e por extensão, aos interesses da *pólis*. Sob o aspecto contextual, o ano de 423 é quando estes profissionais, chamados de sofistas,

começam a chegar em Atenas, o que explica então, os motivos cômicos que ele usa para ridicularizar tanto o teor destes ensinamentos quanto as atitudes dos atenienses, talvez ingênuas (como bem encarnava a personagem de Estrepsíades), que queriam com a sofística “*ser, entre os Gregos (...), o melhor na arte de falar*” (ARISTÓFANES. *As Nuvens*, vv. 430-432).

Esta empolgação dos atenienses com a sofística é marcante nas *Nuvens*, e o significativo é que Platão também deu à sua dramatização no *Protágoras*, o mesmo tom de entusiasmo que os sofistas teriam suscitado nos jovens sobre as vantagens do domínio da persuasão, ainda que ao longo deste diálogo e no *Górgias*, ele não retrate somente jovens para mostrar os que aprendiam com os sofistas.

Nas *Rãs*, embora a sofística apareça indiretamente através de Eurípides, o tom da crítica de Aristófanes é de constatação de sua presença na vida dos cidadãos. Eurípides fora o tragediógrafo que mais bebera da fonte dos sofistas, cujas obras tinham como uma das características a sutileza do raciocínio. E o mais significativo ainda, é que Eurípides foi o trágico preferido do seu tempo, o que não deve ser desprezado se quisermos perceber nisto uma possibilidade de uma maior presença da linguagem que caracterizava a sofística.

Termos como “*linguagem da sofística*”, pode às vezes implicar uma noção um pouco mais profunda do que se pensa, podendo se referir a estilos de discursos adotados em espaços da política, do “*entretenimento*” ou dos tribunais. Por exemplo, fala-se muito nos manuais de retórica (*téchnai*) como parte integrante dos ensinamentos dos sofistas, mas o fato é que a linguagem usada nestes manuais provavelmente tinha relações com as outras modalidades discursivas. Isócrates critica os autores destes manuais por entender que eles teriam criado o hábito dos atenienses de litigar – também um dos temas de *As Nuvens*. Mas, quando Isócrates tenta se dirigir aos responsáveis pelos hábitos que considerava condenáveis, acaba incluindo todos aqueles que de algum modo praticavam o discurso: os erísticos, os sofistas, os oradores

e até os filósofos (*Contra os Sofistas*). A maior crítica de Isócrates é endereçada aos erísticos (ou os disputadores de embate verbal), por ser esta uma espécie de (sub) produto da arte retórica, cujo procedimento em muito lembrava o dos sofistas (*Contra os Sofistas*, 13. 1-3). Devido ao seu caráter agonístico, parece que eles gozavam de boa popularidade, ainda que fosse entre os habituados à linguagem dos discursos.

Apesar de o objetivo principal de Isócrates fosse discutir sobre algo bem mais amplo, como a sua noção de *paideía*, ao enumerar aqueles que se relacionavam com a prática do discurso, ele acaba fazendo referência a um ambiente de modalidades discursivas muito mais amplo do que alguns diálogos de Platão deixam entrever. Aliás, Isócrates passa uma sensação de que na prática ou aos olhos dos atenienses haveria muitas semelhanças nestes discursos, como o foco na persuasão pela persuasão, o caráter “vazio” dos conteúdos e a retórica voltada para a competição. Obviamente que esta posição pode ter decorrido em função de ele querer mostrar que a sua concepção de *paideía* é completa e melhor – no sentido filosófico -, mas ele faz isso porque tem noção da popularidade destes gêneros e destes profissionais.

Um bom indício da proliferação destas práticas é quando se queixa do fato destes profissionais estarem pedindo somente três ou quatro minas pelos seus ensinamentos (*Contra os Sofistas*, 13.3). Enfim, Isócrates irá censurar os “sofistas que recentemente apareceram”, e que se entregaram à jactância, convencidos a adotar estes princípios apesar de seus excessos atuais. Mas, faz referência também aos que vieram antes deles, e se permitiram escrever o que se costuma chamar de “manuais” (*téchnai*), ensinando os atenienses a litigar. Isócrates fala do discurso como uma disciplina – arte retórica -, na medida em que podia ser ensinada, e era capaz de servir tão bem para os outros gêneros de discurso como para o gênero judiciário. Apesar disso, o retórico lamenta que esses outros (profissionais do discurso) tenham incentivado as pessoas a fazer discursos políticos, negligenciando tudo o que de bom havia

neste tipo de discurso, aceitando ser professores de intriga e cupidez (*Contra os Sofistas*, 13.19-20).

O mais importante nisso tudo são as referências que Isócrates faz aos erísticos e àqueles que ele considera como os que teriam ensinado a litigar. Apesar desta obra ter sido escrita em 390, a congruência temática com *As Nuvens*, escrita em 423, é muito reveladora do quanto havia uma presença da linguagem das práticas discursivas no senso comum ateniense. Além disso, a prática dos erísticos – disputas verbais – não somente fazem referência a um caráter marcante da cultura grega – o *agón* – e ao fato de haver uma tendência ao surgimento de modalidades discursivas em função de um contexto, mas também se reportam a um tipo de procedimento dos chamados “grandes sofistas” que está presente em alguns diálogos de Platão, onde, neste caso, o *agón* podia se dar também com a própria audiência, de modo que esta fazia várias perguntas que os sofistas se garantiam em responder (*Hípias Menor*, 363 c-d). Aliás, este caráter agonístico da erística, é o que marca muitos diálogos de Platão, onde, por exemplo, Górgias confirma a Sócrates estar disposto a fazer isto com ele (*Górgias*, 447c-448a). Além do mais, esta prática seria reconhecidamente um tipo de performance oral (Thomas, 2003b: 179); e, conforme evidências acima, já fazia parte mesmo das atividades destes sofistas considerados de renome, e não somente pertinente a sofistas menos importantes ou que surgiram mais tarde, como parece sugerir Isócrates. Tudo isso, pode significar que mesmo os sofistas mais antigos, que são considerados mais refinados, puderam através de performances em público se exhibir para uma audiência heterogênea. Sendo, portanto, mais um indício da importância em se considerar as performances *epideixis* como um elemento bastante relevante na prática dos sofistas, permitindo-lhes um nível de popularidade semelhante aos dos demais “profissionais da palavra”, como os poetas, rapsodos e oradores.

## 2.3 Em busca de uma identidade: era o sofista um

### “profissional da palavra”?

A discussão sobre o lugar social dos sofistas é muito importante e necessária para se reivindicar uma identidade mais complexa e condizente com as suas práticas. Muitas foram as tentativas de se estabelecer uma origem que permitisse vislumbrar uma identidade para os sofistas. A História da Filosofia e a História das Idéias procuram percebê-los como filósofos com características peculiares devido às suas outras atividades. Reconhecem que os sofistas são mestres de retórica e portadores de uma *téchne* que os habilita a receber pagamento, mas procuram enfatizar os seus pontos de vistas sobre questões pertinentes à filosofia desde um “racionalismo humanista”, como a máxima de Protágoras (“o homem é a medida de todas as coisas”), até questões mais complexas, como o tratado do *Não-Ser* de Górgias, passando pelos estudos sobre a linguagem, que teriam sido incrementados por Pródico.

A interpretação dos sofistas como filósofos deve-se muito ao fato de estarem presentes em vários diálogos de Platão, discutindo com a personagem de Sócrates os mais variados temas sob uma abordagem especulativa, além disso, o teor de alguns de seus fragmentos permite também uma interpretação de que os sofistas foram interessados em discutir temas que viriam a se consolidar como pertinentes à filosofia. Tradicionalmente, estes fatores foram responsáveis por reforçar a idéia de um caráter pouco popular da sofística, algo que interessaria somente a um seleto grupo da sociedade ateniense. Os diálogos de Platão evidenciam o fato de que muitos dos que eram interessados em debates filosóficos eram membros da aristocracia, e estes aparecem como apreciadores dos sofistas a ponto de hospedá-los em sua casa, como fizeram Cálías no *Protágoras* e Cálicles no *Górgias*. Essa

relação íntima entre os sofistas e os círculos aristocráticos está correta, mas foi muito valorizada, já que este tipo de relacionamento dos sofistas não era o único possível.

Um dos motivos que faziam alguns sofistas ter uma relação mais íntima com membros da aristocracia era o fato inegável de que entre estes é que estavam os futuros condutores de Atenas. Platão, no *Protágoras*, foi um grande incentivador para a criação desta imagem dos sofistas de mestres. Nesta obra, a personagem de Protágoras faz uma longa exposição sobre as características mais importantes que diziam respeito à formação do cidadão, que ia do aprendizado das letras, passando pela música até a ginástica, afirmando que: “*Assim procedem os que mais podem, e podem mais os ricos, cujos filhos começam muito cedo a freqüentar a escola e são os últimos a deixá-la*” (*Protágoras*, 326c). Esta afirmação de Protágoras sugerindo que após estarem formados, os jovens poderiam se aperfeiçoar com o que ele ensinava, foi bastante significativa para a associação dos sofistas e seus ensinamentos aos jovens e cidadãos de família aristocrática (Finley, 1988: 147 e 154-5). A partir destas alegorias é que a História da Educação passou a interpretar os sofistas principalmente como “professores” ou mestres de *areté* que teriam introduzido um “nível superior de educação”, o qual os gregos não conheciam, cujo objetivo seria a formação política do cidadão (*areté politiké*).

Autores tradicionais como W. Jaeger (2001/1936) e H. I. Marrou (1990) ajudaram a consolidar a idéia de que os sofistas foram aqueles que introduziram inovações “pedagógicas” fundamentais para a formação do cidadão naquele contexto de mudanças em Atenas. Se por um lado é fato que alguns sofistas (nos diálogos de Platão) não somente se dizem mestres de retórica como também afirmam serem capazes de tornar um cidadão melhor através dos seus ensinamentos – o que inevitavelmente os associam à idéia que se tem da atividade de professores -, por outro lado, nem todos os sofistas seguiram essa tendência, como o caso de Górgias, que estava mais interessado na retórica e no seu efeito sobre um auditório, e dizia

não pretender ensinar a *areté*. Além disso, pensar os ensinamentos dos sofistas como algo que os caracterizaria como “professores” ou mestres de *areté* não parece ser uma boa analogia para uma sociedade que não conheceu um ensino institucionalizado, do qual a definição mais próxima – e insuficiente – estaria no termo *paideía*, não muito adequado para a palavra educação, pois possuía outros significados como o de cultura, civilização, etc.

É verdade que ambas as correntes não se limitaram a essas interpretações, e tentaram ver os sofistas também como mestres de retórica que davam exibição pública (*epídeixis*) de sua *téchne*, porém, como visto anteriormente, muito mais como um fator de divulgação para atrair uma maior clientela do que como uma atividade contínua. (Guthrie, 1995: 43-44). Autores como G. B. Kerferd (1984) assinalam que o contexto sócio-político da Atenas da segunda metade do século V foi um vetor fundamental para que as práticas dos sofistas obtivessem visibilidade e êxito. Esse é um fator significativo, e pode ser mais bem entendido se enfatizarmos que, ao lado da oralidade, a consolidação das instituições democráticas (tanto as assembléias quanto os tribunais) e os vários festivais do calendário ateniense apontam para a relevância que os “profissionais da palavra”, como os poetas e os rapsodos continuaram a ter, apesar de seus estatutos inegavelmente já não serem os mesmos de tempos atrás.

Por ser um diálogo onde Platão procurou caracterizar os sofistas, o *Protágoras* traz importantes evidências de que eles conscientemente procuravam se ligar aos poetas mais famosos, e apesar de ser uma figura própria da segunda metade do século V, o uso da linguagem da poesia nas suas atividades pode ter feito com que as suas práticas fossem identificadas com as dos “profissionais da palavra”, como os poetas e rapsodos. Há indícios de que alguns sofistas procuraram estabelecer uma ligação com o legado destes profissionais, provavelmente quando faziam exibições públicas, mas, esta possível identificação teria partido também dos que assistiam as suas apresentações, que muitas vezes podiam nem mesmo ter ciência de que as exibições dos sofistas eram diferentes, em alguns aspectos, das

realizadas pelos poetas e rapsodos que os atenienses estavam acostumados a assistir. Nas partes I e II pudemos entender as razões que possibilitariam aos sofistas um contato mais próximo com segmentos variados da sociedade ateniense através de estratégias discursivas como a performance *epideixis*. Todavia, se o que eles exibiam em público não fosse interessante ou familiar para uma audiência considerada heterogênea, de pouco adiantariam os recursos da oralidade que poderiam aproximá-los dos gêneros discursivos mais populares em Atenas. Então, duas questões se colocam: teriam os sofistas herdado o lugar social dos poetas e rapsodos? Teria essa identificação funcionado como um fator que permitiu que alguns sofistas fossem populares em Atenas?

Para responder essas questões, torna-se necessário traçar uma breve análise sobre “profissionais da palavra” como o aedo, o poeta e o rapsodo, procurando discutir alguns aspectos das suas atividades, especialmente os relativos às suas performances diante de uma audiência. Uma figura importante do período Arcaico era o aedo, que compunha seus próprios versos – muitas vezes por encomenda –, e era geralmente requisitado por famílias aristocráticas, e segundo Claude Mossé, usualmente transitavam entre as casas (*oikoî*) mais abastadas, sendo provavelmente o próprio Homero um destes aedos (Mossé, 1989: 20). Já no período clássico os poetas parecem se situar neste legado dos aedos, na medida em que continuarão sendo requisitados para os banquetes aristocráticos, ao mesmo tempo em que conhecem uma dimensão pública de sua exposição ao participarem de torneios e das festividades religiosas. Estas figuras eram também conhecidas pelo papel fundamental na transmissão de valores que eram atribuídos a poetas reconhecidos ou renomados como Homero, Hesíodo, Simônides, entre outros. Estes valores – verdadeiros ensinamentos para os atenienses – eram transmitidos de forma variada, desde o modo mais aristocrático, ou seja, privadamente, ou em exposições públicas, como os torneios nos festivais onde os rapsodos parecem ter gozado de prestígio durante muito tempo.

Por serem figuras bastante comuns em Atenas e na *Héllade*, devia haver uma gradação considerável no prestígio que cada poeta detinha, cujas razões não nos são muito claras. Muitos deles continuarão compondo versos por encomenda para membros da aristocracia, ou para celebrar a vitória de um atleta ou qualquer vencedor de uma importante disputa, ou alguns deles próprios estarão competindo por prêmios em festivais. Fosse qual fosse a função de determinado poeta, o fato é que todos se colocavam na situação de estar diante de uma audiência muito mais acostumada a ouvir do que ler. Este era o fator comum e indissociável que mediava suas práticas e os tornavam figuras relevantes e conhecidas em Atenas, na medida em que esta ainda se ancorava na oralidade.

Outra figura bem conhecida dos atenienses era a dos rapsodos. Ao contrário dos aedos que compunham suas próprias obras, eles somente declamavam e recitavam versos que não eram de sua própria autoria, geralmente participando de concursos nas festas e solenidades religiosas. Embora não compusessem versos, os rapsodos não deviam se diferenciar muito de alguns poetas aos olhos do senso comum, uma vez que estes também tinham o hábito de declamar as obras dos poetas consagrados e tinham as suas peculiaridades, pois sua atuação era freqüentemente comparada a dos atores, em função de incluírem uma carga dramática na interpretação das obras que geralmente faziam-na sem música. Além disso, usavam trajes berrantes com roupas coloridas e chamativas – geralmente de cor púrpura -, uma coroa de ouro e normalmente faziam uso de uma espécie de cajado. Deviam ser tão antigos quanto os aedos, e bem conhecidos dos gregos, e muito embora declamassem obras de vários poetas, parece que Homero era o seu principal repertório, tanto que alguns estudiosos acreditam que parte dos escritos achados das poesias de Homero tenha pertencido a rapsodos que deles faziam uso (Shapiro, 1992: 72-73). Sobre este ponto, nota-se que o hábito de lançar mão de uma obra escrita para auxiliar na memorização era bem antigo.

O banquete continuou sendo um costume aristocrático que favorecia a prática destes profissionais, pois, ainda era comum o hábito de se declamar poesias entre os convivas e de se ter a presença de algum poeta. Todavia, o diálogo *Protágoras* já sinaliza que havia uma diferença agora ao se lançar mão da poesia. Neste diálogo, após Sócrates ser apresentado a Protágoras, ambos entram em uma longa discussão sobre o significado das poesias e o que os poetas queriam dizer, enfim, uma espécie de análise crítica das obras – presente nos ensinamentos de alguns sofistas, e que se assemelhavam a verdadeiras disputas verbais (PLATÃO. *Protágoras*, 339a-348c). Outro ponto relevante, também presente neste diálogo, era o fato dos sofistas se mostrarem profundos conhecedores das obras de Homero, Hesíodo, Simônides, entre outros, e afirmarem ser herdeiros da tradição destes poetas. A personagem de Protágoras chega a afirmar que estes poetas eram também sofistas, mas que relutavam em admitir tal situação (PLATÃO. *Protágoras*, 316 d-e). Parece que Platão quer deixar claro que estes - chamados de sofistas -, embora estejam preocupados com elementos da persuasão, da retórica e da filosofia, possuíam uma ligação com os poetas tradicionais.

Os festivais e os torneios eram formas de exposições públicas existentes das quais os “profissionais da palavra” poderiam atuar. Estes momentos deviam ampliar a possibilidade de atuação dos rapsodos, pois, sua performance sugere a presença de um público maior e mais voltado para o senso comum, talvez em função de eles serem vistos como especialistas em Homero e demais poetas tradicionais<sup>22</sup>. Há uma grande dificuldade em se estabelecer limites entre as atividades típicas de poetas e as de rapsodos. Precariamente, pode-se inferir pelas evidências que o poeta tendeu a privilegiar as relações privadas, e, talvez pela sua reputação, fosse cogitado para algumas ocasiões públicas. Já com o rapsodo parece ter se dado o contrário. Mas um outro indício que aponta a existência de particularidades entre estes

---

<sup>22</sup> Sobre a popularidade dos rapsodos, nunca é demais mencionar o número de pessoas presentes nesta apresentação dramatizada por Platão, que era de mais de 20.000 pessoas. Quanto ao repertório dos rapsodos, ao longo do diálogo a personagem de Sócrates faz Íon confirmar que de fato Homero era, dentre os poetas, a sua especialidade e preferência (PLATÃO. *Íon*, 535d e 530 b-d).

profissionais, é que nas Panatenéias havia concursos igualmente para músicos, poetas e rapsodos (Shapiro, 1992: 53-75), ou seja, o simples fato de haver concursos separados para cada um, sugere que havia diferenças entre eles no procedimento. O fato de que o aedo no período homérico tinha funções muito parecidas com a dos rapsodos, sinaliza que este profissional também atuava em espaços privados, todavia, devido a várias circunstâncias, já na metade do século V, o rapsodo se apresenta mais em festivais do que em espaços privados. Além disso, os rapsodos baseavam-se em um texto escrito, e ainda que a referência fosse Homero, a improvisação também era característica (Shapiro, 1992: 72). Apesar de haver pouca evidência do *agón* entre rapsodos nas Panatenéias, considera-se o *Íon* o mais completo registro literário sobre as suas atividades (Shapiro, 1992: 73-74).

A importância de se discutir, ainda que brevemente, alguns aspectos das atividades destes “profissionais da palavra”, tem a sua relevância em função de haver relatos tardios e outros mais contemporâneos sobre os sofistas que apontam congruências entre estes procedimentos dos rapsodos, por exemplo, e algumas questões envolvendo Hípias e Górgias. Ao falar da atuação dos sofistas nos festivais, Guthrie afirma que Xenófanes e Empédocles tinham, como outros poetas, introduzido sua própria obra ao público por recitação ou por meio de rapsodo (1995: 44). Além disso, poetas e rapsodos usavam vestes especiais nas suas apresentações, especialmente roupa púrpura, e Hípias e Górgias aparecem em um fragmento de um autor tardio fazendo o mesmo (Diels-Kranz, 82 A 9), e no *Hípias Menor*, Platão dá a entender que o sofista tinha uma preocupação especial com o seu vestuário (368c). Outro fato relevante é que os rapsodos davam títulos para trechos das obras de Homero que faziam parte do Ciclo Troiano, costurando-a com cantos – daí a provável origem do nome rapsodo – criando uma narrativa própria e coerente (Shapiro, 1992: 73). Este hábito pode ter causado a sensação de que determinados rapsodos estavam criando algo novo. Neste ponto, não deixa de ser curiosa a introdução de um diálogo onde Hípias teria acabado de dar uma *epideixis* tendo

Homero como base, a ponto de causar o interesse de Sócrates a fazer algumas perguntas (PLATÃO. *Hípias Menor*, 363 a-b). Também deve ser ressaltado, tal como mencionado acima, que os concursos de rapsodo deviam ser importantes não somente nas Panatenéias, mas igualmente em outras festividades. Por isso, deve ser valorizado o fato de que neste mesmo diálogo, após a exibição de Hípias, Platão faça o sofista afirmar que ele tinha participado de outro importante festival que era o de Olímpia (*Hípias Menor*, 363c-d). Isto nos fazer refletir sobre a possibilidade dos rapsodos não mais se limitarem a recitar as epopéias de Homero, e, como não havia claras distinções entre as atividades de poetas e rapsodos, o mesmo poderia se dar com relação a estes e alguns sofistas.

Apesar da popularidade que os rapsodos ainda gozavam, a crítica de Platão no *Íon*, afirmando que eles não possuíam uma *téchne*, mas atuavam por inspiração divina (PLATÃO. *Íon*, 542a), pode significar que um segmento social - possivelmente aquele ligado aos círculos filosóficos e de frequentadores de alguns sofistas - já não tinha muito interesse neste tipo de “diversão”, sinalizando que, ao menos para uma parte da elite ateniense, buscava-se um outro conceito de entretenimento. Isto talvez fosse sugerido por uma *téchne* que também incluísse elementos como persuasão e raciocínio especulativo. Essa questão é bem demonstrada no *Protágoras*, onde após uma longa discussão entre os presentes sobre a interpretação adequada de alguns trechos de poesia, Hípias elogia Sócrates por ter feito uma bela interpretação de um poema. Mas, como o principal *agón* é entre Protágoras e Sócrates, este diz ao sofista a melhor maneira, na sua opinião, de conduzir essa disputa. Diz Sócrates:

Deixo a Protágoras a escolha do que for mais do seu agrado. Mas, no caso de concordar comigo, ponhamos de lado poemas e canções (...) A meu ver, essas conversas sobre poesia são muito parecidas com os banquetes de gente vulgar e sem instrução (*phaulôn kai agoraiôn anthrôpôn*) (...) Mas nos banquetes de belos e bem nascidos (*kalói kagathói*) não encontramos nem tocadoras de flautas, nem dançarinas, nem harpistas; bastando-se os convivas a si próprios (...) Assim também reuniões como esta (...) dispensam perfeitamente vozes estranhas ou poetas, que não podem ser interpelados a respeito do que dizem (...) Essa modalidade de diversão eles (os convivas) dispensam e se distraem só com os próprios recursos, cada um experimentando na conversação as forças dos demais. Essa gente, no meu modo de ver, é que de preferência eu e tu

devemos imitar; deixando de lado os poetas, conversemos só entre nós mesmos (PLATÃO, *Protágoras*, 347b-348a).

Obviamente que esse discurso de Sócrates tem a ver com a introdução do seu método de dialogar (perguntas e respostas) que Protágoras dá a entender não ser muito afeito, mas cede diante da presença dos outros convidados (348c-d). Mas também fica clara a tendência de um determinado segmento social em modificar seus costumes em banquetes, e a referência de que os poetas continuavam a fazer parte dessas ocasiões nos banquetes em que Sócrates afirma ser de *agoraiôn anthrôpôn*. Uma vez que os sofistas podiam transitar por estes dois ambientes, é neste contexto que eles puderam fazer “uma ponte” entre as duas tendências que deviam combinar um pouco de “entretenimento” com pensamento especulativo, ou introduzindo mais elementos que faziam parte da retórica, e que, até então, eram mais pertinentes ao espaço da prática cidadã – como as assembléias e os tribunais.

Talvez assim se possa entender porque Górgias é visto como um sofista *suigeneris* em função de ter buscado uma retórica, um tipo de oratória que fosse também poética (ARISTÓTELES, *Retórica* III I 9 1404a24-27), o que, inclusive, teria lhe rendido algumas críticas de pensadores tardios sobre o caráter extravagante de sua linguagem<sup>23</sup>. Este é um ponto que deve ser mais bem analisado posteriormente, mas, ao que tudo indica, as ações de Górgias estavam “apenas” contextualizadas por fatores sócio-culturais que permitiam essa possibilidade. Górgias era, antes de tudo, orador, e como tal estava acostumado a lidar com os mecanismos necessários para a persuasão de uma audiência ampla, ainda que fosse heterogênea. Às vezes é difícil identificar se determinados valores culturais eram gregos ou apenas atenienses, mas, neste caso, parece que a ligação ancestral daqueles que se ocupavam do discurso – especialmente para “entreter” – era algo que transcendia o universo específico

---

<sup>23</sup> Na compilação de fragmentos e testemunhos sobre Górgias, Bellido cita, com ricas notas, os comentários que vários autores tardios fizeram ao estilo extravagante no discurso que teria sido adotado pelo sofista. Isto, que pode ter significado, na verdade, a adoção de uma linguagem mais poética em discursos pensados para prosa, pode ter sido a razão de alguns fragmentos terem sido conservados ou com trechos citados, como parece ser o caso do *Epitáfio*, comentado por Atanásio de Alexandria e Longino (Bellido, 1996: 192-4).

da organização de cada *pólis*, até porque estes profissionais eram e continuaram sendo itinerantes.

Há um outro ponto importante envolvendo estes profissionais do discurso que foi um pouco alterado quando as obras escritas começaram a ser mais freqüentes. Uma das funções mais básicas que tinham, razão maior do seu prestígio, era o fato de serem eles os responsáveis pela transmissão da memória, dos feitos históricos (no qual podemos incluir historiadores como Heródoto) e dos valores que pautavam a sociedade. Esta função remonta ao período Arcaico, quando os poetas eram mais considerados “Mestres da Verdade” do que simplesmente aquele que lembra, já que o lembrar naquela época, embora significasse não esquecer, tinha o estatuto de verdade (*alethéia*) (Detienne, 1988: 09-27). Os poetas eram então vistos como transmissores e preservadores da verdade, e cantando, seja em banquetes ou em festivais, o que realmente aconteceu, elucidavam aquilo que era digno do mais alto elogio. É deste modo que o poeta continuou em parte sendo visto claramente como preservador do passado, da verdade, que, se não fosse por ele, seria esquecido (Thomas, 1992: 115-116). Em um sentido importante, os poetas foram os preservadores e transmissores de seu patrimônio cultural – de mitos e lendas que foram considerados historicamente verdade, os contos da Guerra de Tróia, os contos locais e origens das cidades e santuários gregos. Em um mundo que dependia bastante da memória e transmissão oral, onde qualquer coisa importante estava em verso, a poesia foi o melhor modo de preservar para a posteridade e comunicar para os gregos do presente (1992: 116-117).

Na medida em que os sofistas procediam de modo semelhante aos poetas, reportando-se a eles através de elementos gestuais, visuais ou mesmo estéticos, estes fatores faziam com que os sofistas parecessem – direta ou indiretamente – como herdeiros da tradição destes poetas que remontam aos “Mestres da Verdade”. Inclusive, se entendermos as várias alusões que são feitas aos sofistas no final do século V por atenienses tão diversos como Aristófanes,

Platão e Xenofonte, por exemplo, como indício de que eles tinham um nível considerável de popularidade, pode-se mesmo cogitar que em função das semelhanças com os poetas, é possível que as atividades destes tenham sido também realçadas pela luz que as novidades da sofística teriam emitido sobre as suas *téchnai*. Sabendo-se que o prestígio dos poetas já não era o mesmo no final do século V, este é um dado importante para auxiliar a compreender como devia ser difícil para o senso comum estabelecer diferenças mais nítidas entre os sofistas e os poetas. Creio que a relação entre as atividades dos sofistas e demais profissionais do discurso foi mais dialógica do que partindo de uma sobre a outra, e pode ainda ter permitido a manutenção de um estatuto favorável para estes profissionais face à média dos atenienses.

Assim, as práticas dos chamados “Mestres da Verdade” da Grécia Arcaica foram provavelmente “atualizadas” ou mesmo confundidas pelas práticas dos sofistas no período Clássico. Deste modo, pode-se concluir que os sofistas herdaram o lugar social destes profissionais, e por isso, quando chegaram em Atenas, encontram todo um espaço institucionalizado com lugares privilegiados de fala que favoreciam o discurso. Além disso, todas essas semelhanças dos sofistas com os “profissionais da palavra” criavam uma relação de empatia dos atenienses para com eles, diminuindo o impacto de possíveis estranhamentos ou mesmo “novidades” que teriam sido introduzidas pelos sofistas, como o estabelecimento da retórica nos moldes de uma *téchne* e o uso de escritos ou manuais (*téchnai*). É neste contexto que as suas performances puderam conhecer os vários espaços de atuação, tanto institucional, como os festivais, quanto privado, no caso dos banquetes.

Sob este aspecto, o diálogo *Hípias Menor* é o que reúne num todo as referências mais significativas acerca da caracterização da atividade de um sofista ligada ao ambiente cultural mais amplo das performances poéticas que eram também próprias dos poetas e rapsodos. Este diálogo parece fazer uma síntese das atividades dos sofistas, e o mais interessante, possui

alguns paralelos com a representação que se tem de Górgias. Tal como no *Górgias* (447a), o *Hípias Menor* inicia após o sofista ter acabado de apresentar uma *epideixis* (363a). Esta semelhança parece sugerir que estas exibições fossem realmente usuais, uma prática comum dos sofistas. Em seguida, Sócrates quer saber de Hípias quem entre Aquiles e Odisseu era superior, uma vez que o sofista já teria explicado em várias situações variadas considerações a respeito de Homero e de outros poetas, e logo depois, Hípias diz que tem o hábito de ir à Olímpia várias vezes por ocasião dos jogos, apresentando assuntos variados para o público, e completa afirmando que desde que passou a participar nos jogos olímpicos não havia encontrado nenhum adversário superior (*Hípias Menor*, 363c-d e 364a). Dramatizações a parte quanto ao fato de Hípias dizer-se imbatível, primeiro é preciso destacar que o sofista é descrito como conhecedor de Homero e de outros tantos poetas, e o fato de ir à Olímpia revela a prática em participar de ocasiões festivas apresentando discursos, tal como sucedeu a Górgias, segundo outras referências citadas mais abaixo. E o fato de não ser derrotado por ninguém se refere ao aspecto agonístico destas ocasiões em que os sofistas também poderiam tomar parte, ou seja, vários pontos comuns que os ligavam às disputas de rapsodos e de poetas que havia, por exemplo, nas Panatenéias (Shapiro, 1992: 70-75).

Após apresentar as credenciais do sofista, Platão fornece outro tipo de informação, como a sugestão de que as suas exibições envolviam um público grande, pois é o que exclama Sócrates quando afirma que enquanto havia muitas pessoas dentro do recinto durante a *epideixis* de Hípias, ele não pôde acompanhar o que o sofista dizia porque havia muita gente (*Hípias Menor*, 364b). Mas, ao que tudo indica, as exibições dos sofistas realmente puderam ter ocorrido em local aberto, se pudermos considerar verossímil a afirmação de Sócrates de que ouviu Hípias na *agora* jactar-se das suas muitas habilidades (368b). Embora Platão pudesse ter outra intenção com esta alegoria, pois afirma que Hípias estava junto de uma banca de câmbio, em outro diálogo o sofista se mostra ciente da importância de se proferir um

discurso para uma grande audiência ao citar as assembléias e tribunais ou estar diante de qualquer outra reunião pública, com o objetivo de poder proferir os discursos e convencer a audiência (PLATÃO. *Hípias Maior*, 304 a-b). Por fim, há uma referência que remete à questão da relação que os sofistas de fato deviam ter com os textos escritos, cuja aplicação se dava muito mais para leituras em público do que para a criação de livros ou manuais endereçados a alunos ou a ouvintes, quando se observa Sócrates dizer a Hípias que este levava consigo poemas diferentes, epopéias, tragédias e ditirambos, além de composições em prosa da mais variada espécie (*Hípias Menor*, 368 c-d). Nota-se, portanto, muitas semelhanças com as práticas de Górgias, de modo que se pode inferir que não há outro motivo para tal paralelo entre estes sofistas se isto não representasse uma prática de ambos, quiçá da maioria deles.

As referências das participações de Górgias em festivais são ainda mais diretas do que as de Hípias. No discurso em Olímpia, que deve ter ocorrido em torno de 408, Górgias teria exposto seu ideal pan-helênico (Bellido, 1996: 145). Esta exposição deve ter sido bem conhecida e comentada, pois Aristóteles a menciona como exemplo de discurso epidíctico (*Retórica* III 14, 1414b 29). Há ainda duas referências de discursos que foram proferidos em festivais, o *Pítico* e o *Encômio dos Eleos*, cujos conteúdos são totalmente desconhecidos, mas que se acredita que foram pronunciados por ocasião de sua visita nos festivais em Olímpia (Bellido, 1996: 145). O primeiro discurso é apenas mencionado por Filóstrato, já o *Encômio dos Eleos*, é novamente citado por Aristóteles como exemplo de discurso epidíctico (*Retórica* III 14, 1416a 1). Além destes indícios que apontam para esta dimensão complexa das atividades de Górgias ao expor sua *téchne* em ocasiões exemplarmente populares - como eram os festivais -, o *Epitáfios* (Oração Fúnebre), que ele pôde de fato ter pronunciado por ocasião da paz de Nícias (421), é uma forte evidência de que a sua popularidade encontrava referente, ainda que simbólico, nas práticas de oradores e nos discursos feitos nas assembléias e tribunais. Talvez pelo fato de ser também orador, Górgias representa um caso em que seja

possível discutir como os fatores responsáveis pela composição de uma audiência e pela prática política ateniense dialogavam entre si, tendo como a mesma base, os aspectos culturais que envolviam os contextos de exibição pública nas suas mais variadas modalidades discursivas.

Assim, as evidências das exibições públicas dos sofistas, ao lado das referências a outros tipos de *epideixis* em Platão, denotam a existência de espaços públicos em que eles atuavam. Contudo, é necessário frisar que se trata antes de tudo de uma audiência própria do espaço citadino, portanto, mais habituada aos discursos, devido à maior proximidade da *agora* e dos lugares onde se realizavam as assembléias e os tribunais. Essa distinção é importante, pois, provavelmente a sofística foi um fenômeno social e espacialmente localizado, embora não fosse nenhum absurdo se um camponês estimasse a figura de determinado sofista se este aparecesse em um festival, isto porque, neste caso, provavelmente o cidadão estaria vendo muito mais o poeta do que o profissional de uma *téchne* do *lógos*. Além do mais, conforme já discutido anteriormente, é muito possível que os sofistas procurassem se ligar à tradição dos “profissionais da palavra” deliberadamente, como um recurso estratégico. Essa é uma questão que deve ser considerada.

As teses relativas a textos escritos e ao aumento do uso de livros sempre estiveram ligadas aos sofistas, tanto pelo fato deles estarem localizados em um contexto cultural que se caracterizava pela maior incidência de obras escritas, quanto em função de se lhes atribuir o hábito de fazer e utilizar manuais (*téchnai*) nos seus ensinamentos. Pelo o que se tem discutido até aqui, parece claro que o uso de escritos pelos sofistas, não significava uma atividade “livresca”, ao contrário, ela pôde ter incentivado mais ainda as suas performances orais. Obviamente que o que chamamos de sofistas não está circunscrito aos que estão presente nos diálogos de Platão, certamente que eram muitos, e de estatutos variados. Ao que tudo indica, Platão escolheu estes não somente porque foram os primeiros, mas porque eles

interferiram e sensibilizaram uma parte do que significava a prática cidadã. E isto não se reduz ao lugar-comum sobre a crítica de que alguns deles teriam pretendido ensinar a arte de ser cidadão, mesmo sendo estrangeiros. O que os sofistas faziam, resultava em interferência – talvez tanto simbolicamente quanto na prática – em questões relativas ao funcionamento da prática política, como atestam as preocupações em persuadir uma audiência, fosse agradando-a ou controlando-a. Ao mesmo tempo, se a época em que eles aportaram em Atenas não fosse a da experiência democrática, onde a audiência, agora revestida de assembléia deliberativa, não fosse um pólo ativo ou relevante da prática política ateniense, talvez sem isso, eles não tivessem causado tanto furor.

Boa parte deles tinha atividades políticas em suas cidades de origem. Mas, pelo fato de serem estrangeiros, que canal teria servido de elo para que uma prática, em princípio sócio-cultural, como eram as performances *epideixis* e as demais modalidades de exibição, dialogasse de forma tão significativa com práticas que eram do espaço da política? Observou-se acima que havia um preconceito por parte dos atenienses pelos oradores que teriam memorizado um discurso previamente para ser proferido na assembléia como se fosse de improviso, e uma desconfiança com aqueles que preparavam uma defesa previamente ou encomendava a um terceiro – *logógrafo* - para uma causa nos tribunais, pois isto poderia significar que quem preparou o discurso poderia lograr o júri. A pergunta mais importante para os nossos objetivos, não é a que se deve este comportamento dos atenienses (a resposta seria muito longa e além dos nossos propósitos). Talvez fosse melhor fazer a pergunta do seguinte modo: este comportamento dos atenienses na qualidade de cidadãos possui referente e paralelo com o ambiente de “entretenimento” que o próprio Péricles teria tanto se orgulhado quando proferiu a sua Oração Fúnebre, então reportada por Tucídides? É muito provável que tenha havido esta influência mútua entre estas duas dimensões da vida do cidadão e da *pólis*, e que ambas produziram efeitos uma sobre a outra. Aristófanes queixou-se bastante do cidadão

tranquilo, aquele que não tomava partido dos assuntos *políades*, ou seja, não exercia a sua cidadania tal como se preconizava idealmente. Faria o ateniense, distinção entre o momento de ser corpo deliberativo e o de ser uma audiência esperando ser “entretida”? Talvez o cidadão tranquilo fosse aquele que gostava demais da face festiva de Atenas, de ser instruído e “entretido” por discursos bem enredados; tanto, que passou a esperar este comportamento até daqueles que antes só estavam ali para deliberar assuntos de importância para a *pólis*: os oradores. Estes por sua vez aprenderam rápido que a assembleia é antes de tudo uma audiência, e se eles não a agradassem, ela saberia se manifestar e agir ao seu modo, com barulhos, ruídos, e depois disso...Adeus discurso! Adeus proposta! Teria Górgias – e os demais sofistas - sido co-artífice destas transformações? É o que pretendemos discutir no próximo capítulo.

## **CAPÍTULO 3**

### **A retórica poética de Górgias e os princípios da ação retórica ateniense.**

#### **3.1 Poesia e performance na persuasão: o convencimento pelo discurso “prazeroso”.**

Os sinais que mostram uma ligação de Górgias com o ambiente das práticas político-culturais vão ao encontro de um reportado lugar-comum nas biografias e comentários sobre este sofista a respeito de seu primeiro discurso na assembléia ateniense, que com uma retórica extravagantemente antitética e ritmada, teria causado grande alvoroço nos que estavam presentes. Para alguns autores isto seria uma mostra de que a sua retórica era estranha suficiente para ser lida silenciosamente, tendo resultado muito diferente quando proferida e ouvida (Thomas, 1992: 117). Este comentário sugere algo que já vem sendo delineado ao longo desta questão, a de que a retórica de Górgias era poética, e indo um pouco mais além, pode-se afirmar que a sua retórica era para ser exibida, o que nos permite localizá-la como ligada a este ambiente das performances e das modalidades discursivas que previam a sua exibição em público. Se por um lado Górgias podia se alinhar aos demais sofistas por freqüentar os ambientes das lições pagas para ensinar retórica a atenienses abastados, por outro lado, é inegável que as suas práticas possuíam uma outra face que se identificava com a performance poética dos demais “profissionais da palavra” aos olhos dos atenienses. Sobre isto, talvez caiba perguntar se esta era uma identificação natural ou se Górgias tinha a consciência da busca por uma retórica poética.

No capítulo anterior falou-se bastante de performance e da sua ligação com a oralidade e as práticas discursivas, mas, e quanto à retórica? Teria Górgias sido um grande inovador ao tentar uma retórica ou um tipo de discurso que fosse ao mesmo tempo poético? E quanto ao ato de exercer a retórica, não seria este tipo de discurso também performativo? A persuasão e o interesse pela mesma já existiam muito antes do período clássico – mas certamente em níveis não comparáveis ao do final do século V -, logo, teria sido o discurso persuasivo um gênero performativo desde o seu surgimento, que remontaria à sociedade Homérica? A referência pode ser um pouco anedótica e tardia, mas, de fato, é impossível não lembrar do discurso que Sólon teria feito na *agora* e nas circunstâncias em que ele fez, usando e abusando do elemento performativo<sup>24</sup>. Este relato pode exemplificar o quanto esta prática devia ser antiga.

Apesar de haver muitas razões para que a experiência democrática tivesse realçado a importância da retórica, inclusive intensificando a necessidade de se entreter um corpo deliberativo que muitas vezes podia se comportar como um conjunto de espectadores, ainda assim, um estudo mais profundo sobre a questão, aponta que além de ser apreciada como uma importante ferramenta na prática política, a persuasão já possuía ligações com a performance poética na sua execução muito antes do surgimento daqueles chamados de “sofistas”.

A afirmação de que Homero fora o grande educador dos gregos por um longo tempo implica que o mesmo tivesse se tornado um paradigma nos mais diversos níveis culturais. Conforme visto anteriormente, esta função era reforçada pelo papel que exerciam os poetas, aedos e rapsodos como principais transmissores dos valores que compunham esta tradição. Mas o paradigma homérico foi além dos valores e costumes contidos nos versos, seu modelo

---

<sup>24</sup> O relato de Plutarco acerca de Sólon é tardio e às vezes anedótico, como o episódio em que ele se fingiu de louco para poder falar sobre a partilha da ilha de Salamina na *agora*, que na ocasião havia uma lei proibindo qualquer um de falar ou sugerir algo sobre o assunto. Apesar disso, autores como James Fredal não vêem maiores empecilhos na utilização dos relatos de Plutarco, especialmente para a contextualização do caráter performativo envolvendo a retórica política. Para maiores detalhes sobre a performance poética na ação retórica antes do período clássico, ver (Fredal, 2006: 36-55).

também esteve presente no modo como esta tradição era transmitida. No dizer de Fredal, fazer a performance de uma poesia épica - ou qualquer outra poesia - era encorajar uma atitude, um *ethos*, e um *habitus* sobre a audiência, através de uma reação fisiológica e emocional produzida por representações dramáticas de cenas relevantes. O poder destas cenas torna-se mais aparente quando lembramos que elas não foram simplesmente lidas, mas “performadas” por rapsodos, bardos, professores, e cidadãos individuais, que ao recitar Homero, imitaram estes vários modelos para eles mesmos e para outros. Através da eloquência de Homero, eles ensaiavam o processo de modelar a eloquência e a própria exposição (Fredal, 2006: 17-18). Esta percepção realça dois elementos que foram marcantes e fundamentais nesta sociedade: a necessidade de uma performance poética que tinha na tradição destes “profissionais da palavra” um modelo e a presença do *páthos* visando tocar a sensibilidade da audiência. Estas concepções tornaram-se potenciais inspirações para aqueles que faziam uso da ação retórica.

A “educação” homérica participava deste processo de modelar as ações e valores para as palavras quando cada aedo e rapsodo fazia a sua performance baseada em Homero, além de fazer referência ao tipo de eloquência e costumes preconizados pelos heróis e personagens da *Ilíada* e da *Odisséia*. Estes modelos idealizados de discursos persuasivos e habilidade na ação retórica e o seu treinamento entre membros da elite não teria terminado com as reformas democráticas do século V em Atenas; mas, inegavelmente, há uma mudança, embora fossem formalizadas e institucionalizadas como parte constitutiva da democracia ateniense. Deste modo, Homero teria permanecido como educador retórico da Grécia (Fredal, 2006: 21).

A História de como Atenas se constituiu como uma *pólis* democrática até os anos de Péricles, salienta o quanto os membros da elite estiveram liderando este processo (Mossé, 1997). Além disso, ao que tudo indica, a regra permaneceu sendo a de que a habilidade retórica era desejada e foi dominada por membros da elite (Ober, 1989), apesar de no último quarto do século V ter havido exceções com o surgimento e o domínio da cena política por

*demagogos* como Cléon, Cleofon ou Hipérbolo, entre outros menos conhecidos. Mas, para desfazer qualquer romantismo de que a experiência democrática ateniense representou uma “nova era” com a liderança do poder político por membros que não eram da aristocracia, é preciso lembrar que, em primeiro lugar, estes *demagogos* não eram simples cidadãos, eram aqueles entre comerciantes e artesãos que enriqueceram com a nova dinâmica sócio-econômica que Atenas conheceu através de seu “império marítimo” (Finley, 1988: 77-78). Além disso, a força do paradigma da elite na condução da *pólis* devia ser tão forte que as queixas de Aristófanes às figuras dos *demagogos* em algumas comédias talvez devam ser percebidas não como indícios de uma nova tendência social na liderança política ateniense, mas, como sugestão de que este evento era inesperado, de forma que o comediógrafo não se cansava de lembrar isto aos seus concidadãos<sup>25</sup>. Além do mais, para todo efeito, para se destacar na política ateniense não bastava ser um cidadão hábil na retórica, era preciso algo mais, conforme atesta os casos de Cléon, Cleofon e Hipérbolo, embora fosse um exagero não considerar que a ascensão deles não representou algo significativo.

A proeminência de uma elite educada na ocupação dos principais cargos políticos teve a colaboração dos vários modelos de caráter homérico que ilustram aspectos que marcaram as características dos discursos públicos persuasivos na Grécia Antiga. Dentre eles, pode-se destacar a permanência de um signo de poder heróico, o que teria significado a existência da prerrogativa de um bem-nascido (*kalós kagatós*), que deveria ser um cidadão de *status* elevado e homem livre na condução do poder. Outro dos fundamentos que teriam permanecido desta educação homérica era o de que mesmo heróis precisaram de mentores – logo, de líderes –, para modelá-los nas características próprias do discurso, e, por fim, a noção

---

<sup>25</sup> Das obras que restaram, temos *Os Cavaleiros* (424) como uma peça toda “dedicada” a Cléon – o Paflagônio –, que já havia sido motivo de ataque em *Os Babilônios* (426), onde só se possuem fragmentos. Enquanto foi vivo, Cléon foi alvo de críticas, conforme a parábase das *Nuvens* (423) e nas *Vespas* (422), haja vista as personagens centrais Filocléon e Bdelicléon, além de ser citado também nos *Acarnenses* (425) e na *Paz* (421). Outros que também foram bem lembrados foram Hipérbolo e Cleofon, citados em *Os Cavaleiros*, *As Nuvens*, *A Paz*, *As Aves* (414), *As Rãs* (405), só para exemplificar o quanto esses *demagogos* foram criticados e lembrados por Aristófanes. Sobre a tipologia da inventiva política de Aristófanes, ver (Oliveira, 1997).

de que a eloquência consistia em grande parte este conhecimento performativo e incorporado do passado exemplar. Em resumo, o discurso público foi culturalmente reproduzido através da performance de exemplos como uma espécie de ação heróica, de modo que o ato de exibir-se (atuar) e fazer a performance teriam sido centrais neste processo. Através deste processo performativo houve uma variedade de gêneros poéticos – elegia, lírica, coral, dramática -, e de prosa. Líderes adaptaram novas formas literárias para novas situações de performance em novos contextos políticos e sociais, mas conservaram a didática persuasiva, e, hierarquizando funções de performance pública, mantiveram-se as necessidades da excelência nas performances individuais (sabedoria, coragem e moderação), da fama de vencedor e da construção de relações comuns em torno de líderes públicos (Fredal, 2006: 21).

Nota-se, portanto, a existência de dois princípios importantes na ação retórica que foram forjados já na sociedade homérica: a criação de um modelo/paradigma performativo que é também poético, e a consolidação de espaços próprios da performance. Ambos tiveram importantes papéis na vida política e social, e estiveram extremamente ligados aos aspectos culturais da oralidade, onde podemos citar a relação entre um orador (ou qualquer outro interlocutor) e uma audiência. Isto porque, segundo Fredal, as características deste sistema incluíram indicadores culturais de habilidade corporal e a habilidade em fazer a performance em arenas públicas para uma assembléia de iguais, onde os riscos da disputa eram testemunhados e julgados, proporcionando ao mesmo tempo ao participante, fama e a idéia de estar servindo à comunidade, além da consideração e influência que poderia ter quando bem sucedido (2006: 23). Observa-se, então, que, muito antes da chegada dos sofistas em Atenas, não somente já existia a relação entre performance poética e prática política, como também já havia a incidência destas questões em relação às práticas dos oradores.

A ação retórica foi paradigmática no sentido de ter estabelecido um precedente – um modelo performativo, uma narrativa e um espaço – para gerações futuras observarem, ensaiar,

habitar e adaptar para exigências contemporâneas. Neste sentido, toda ação retórica antiga incluiu elementos de performance epideítica – no sentido de “mera” exibição –, pois a ação retórica implica um papel funcional para auto-apresentação através de exibições competitivas entre todos os gêneros de discurso público. Embora nem toda a forma de ação para angariar prestígio fosse somente retórica, mas também militar, atlética e até “econômica”, parece que a ação retórica tinha a possibilidade de sintetizar todos estes elementos, na medida em que o *agón* grego – incluindo o *agón* retórico – demandou todas as habilidades físicas e psíquicas, incluindo especialmente, a autoconfiança e o controle vocal e muscular. Além disso, como todas as ações, ela requereu espaços sociais confiáveis e convenções expressivas para a reprodução de habilidades de performance (Fredal, 2006: 24-25).

Observa-se que ao ser estruturada com a inclusão de elementos da performance epideítica, e dialogando com os vários gêneros que significavam falar em público, a ação retórica criava as condições para que a linguagem da política não fosse específica nem técnica, mas ligada intimamente a práticas culturais, e deste modo, tão mutável quanto estas. O fato de a prática política estar tão ligada à linguagem da poesia (compartilhada por todos os atenienses e que se liga às práticas cotidianas) pode ter possibilitado que a mesma linguagem usada pelos oradores fosse também usada pelos sofistas e vice-versa, uma vez que estes profissionais do discurso parecem estar conscientes de que as suas práticas eram totalmente familiarizadas e ligadas entre si, especialmente através da linguagem, então compartilhada pelo senso comum. Nesse ponto, pode-se inferir que o fato de Górgias estar buscando uma retórica que fosse poética, sugere muito mais uma “adequação” ao gosto deste senso comum que compunha em boa parte as audiências, do que simplesmente uma estratégia retórica inovadora.

Apesar de serem importantes as congruências existentes neste universo de práticas culturais compartilhado por poetas, rapsodos, sofistas e oradores na sua relação com a

audiência, não se pode perder de vista a relevância de se relacionar o significado de uma performance ao espaço em que ela se realizava, pois, alguns pontos deviam marcar uma diferença de procedimento numa persuasão adotada por um orador numa assembléia ou tribunal entre iguais – cidadãos adultos –, e a apresentação de um rapsodo ou *epideixis* de um sofista. Todavia, ao menos dois elementos mínimos podem ser estabelecidos como pontos identificadores das convergências que havia nestas práticas: a existência de uma audiência para que a sua função exista e faça sentido e a necessidade de persuadir os espectadores. Mas, o que marcaria a diferença entre o público das assembléias e tribunais e o dos festivais e exibições públicas, como as *epideixis* dos sofistas? Em que nível estas diferenças seriam relevantes?

A caracterização de uma audiência em Atenas é uma tarefa difícil e complexa, mas que pode ser suavizada se nos contentarmos em identificá-la formalmente. Teoricamente, e se concordarmos com uma das bases dos argumentos de James Fredal, tem-se que boa parte dos espaços públicos, como as assembléias e os tribunais, era voltada para a atuação exclusiva dos cidadãos atenienses do sexo masculino, o que configurava um espaço “homosocial” (Fredal, 2006). Isto pode ser aplicável em grande medida no que se refere aos espaços próprios para a deliberação dos cidadãos, mas, daí generalizar para uma dimensão mais ampla da esfera pública espacial, vai muitas diferenças. O contraponto mais forte para esta questão está nos vários festivais cívico-religiosos que permeavam o calendário ateniense e do qual a presença feminina, da criança, do estrangeiro (*meteco*) se fazia mais presente (Neils, 1992: 23; Parke, 1994: 13-25), e ao que Platão indica, havia até a presença de escravos (*Górgias*, 502d). Nestas ocasiões festivas havia também vários momentos destinados a exibições públicas, desde apresentações de tragédias e comédias a disputas agonísticas musicais entre poetas e rapsodos (Shapiro, 1992: 53-75). Estas eram ocasiões em que os habitantes da *pólis* ateniense poderiam experimentar juntos, a condição de uma única audiência, uma audiência não só de cidadãos.

Estas situações deviam perfazer uma prática para alguns cidadãos, talvez até de um modo mais usual do que a de se dirigir freqüentemente à *Pnyx* para deliberar sobre algum assunto de seu interesse, ou como já mencionamos anteriormente, esta prática pode ter corroborado para que se esperasse um certo nível de “entretenimento” em um espaço que era próprio da deliberação.

No *Górgias*, um dos fundamentos para que a retórica do sofista fosse considerada diminuta, sem importância, semelhante à rotina tal como se fazia com a culinária – pois esta junto com a retórica só visava a agradar – era o fato de ser esta um discurso voltado para as multidões. Além disso, no diálogo é afirmado que a arte poética era uma espécie de oratória popular, e assim, eram igualmente retóricos os poetas nos teatros. Outra razão para a crítica de Platão a este tipo de discurso, é que este seria uma modalidade de retórica dirigida ao povo, classificado como um composto de crianças, mulheres e homens, de escravos e de cidadãos livres num só todo; por isso, essa retórica não seria agradável, por ser considerada simples adulação. (PLATÃO. *Górgias*, 502b-503c). O que o filósofo considerava uma característica negativa neste tipo de retórica – a necessidade de agradar a audiência em qualquer ocasião -, pode ter se tornado uma experiência mais corriqueira para muitos atenienses (mesmo para aqueles que freqüentavam assiduamente as assembléias) do que a condição de corpo deliberativo que muitas vezes obrigava o cidadão a agir em situações dramáticas que interferiam diretamente em suas vidas, como as votações em tempos de guerra. Muito mais prazeroso era assistir a disputas e exibições de rapsodos, erísticos, poetas, sofistas, tragédias, comédias, entre outros, que poderiam fazer com que alguns cidadãos mais prezassem a face festiva do que a deliberativa nas suas atribuições.

Esta poderia ser uma das facetas do cidadão tranqüilo que Aristófanes faz referência em algumas comédias, e que tem em Díkaiópolis, nos *Acarnenses* (425), um exemplo desta situação, onde um cidadão, farto da guerra e da situação que a *pólis* se encontrava, busca um

tratado de paz individual, atitude que reflete o seu desejo de fugir dos *prágmata* – negócios públicos. Em um sentido mais amplo, alguns autores entendem este aspecto como uma mudança ideológica que estava ocorrendo entre a segunda metade do século V e início do IV, onde uma democracia direta que fazia o cidadão ativo politicamente, participando nos tribunais, nas decisões públicas, nos debates da Eclésia, nas decisões dos negócios e da coisa pública, na prática de agir face a face, estava sendo substituída pelo ideal de tranqüilidade – *apragmosýne*. Este ideal da tranqüilidade afastava o cidadão da participação ativa e direta dos interesses da *koinonía* (Demont, 1997: 458). Mas, este outro significado que o cidadão tranqüilo podia assumir, a de poder confundir os papéis de mero espectador e participante de corpo deliberativo, era alimentado pela própria estrutura *políade*, já que esta se vangloriava do seu caráter festivo que a diferenciava de outras *pólis* – segundo a Oração Fúnebre de Péricles -, e pela própria semelhança espacial que havia entre a *Pnyx* e o Teatro de *Diónysos*, fazendo com que, no mínimo, houvesse um importante reforço na prática de espectador do cidadão ateniense tanto quanto na de membro que participava das assembléias e tribunais (Ober e Strauss, 1992: 237-240).

É sob este aspecto que o sofista que freqüentava o circuito dos festivais – e Górgias era um deles – poderia angariar popularidade e prestígio frente a este senso comum habituado às exibições performáticas, uma vez que elas seriam pertinentes tanto aos oradores na sua ação retórica, quanto aos vários profissionais que tinham suas atividades ligadas à performance, como os atores, os rapsodos, poetas, etc. Tudo isso contribuía para que a performance poética se consolidasse como um gênero discursivo que, por estas razões, vinculou-se à figura daqueles que se destacavam como profissionais do discurso. Ficaria uma dúvida se aqueles cidadãos que participavam mais efetivamente da “vida política” da *pólis* poderiam ser incluídos entre estes que estavam mais afeitos ao “discurso prazeroso”. Tucídides dá-nos uma pista de que a questão era mesmo bem complexa.

Durante o discurso de Cléon na questão sobre Mitilene, o orador afirma que os presentes preferem ser espectadores de palavras e ouvintes de fatos diante de hábeis oradores. Mais adiante, cita que os atenienses são apreciadores dos oradores, mas acabam apreciando muito mais as suas habilidades, prontos para aplaudi-los, porém sem prever as conseqüências dos discursos. Enfim, fascinados pelo prazer de ouvir, Cléon afirma que os presentes na assembléia parecem mais espectadores dos sofistas (*sophistôn theatais*) que homens deliberando sobre os interesses da cidade (TUCÍDIDES, *A guerra do Peloponeso*. 3.38.5-7). Por um lado, é até possível que Cléon tivesse dito isto para persuadir ou mexer com os brios dos que estavam na assembléia, ou que implicitamente Tucídides quisesse desqualificar o nível de preparação dos cidadãos que costumavam compor a assembléia ateniense. Por outro lado, esta observação possibilita cogitar, com mais segurança, a existência de um contexto de exibição para uma audiência pertinente às práticas dos sofistas, e, pode-se ainda inferir, que os que compareciam às assembléias para deliberar eram tão amantes do discurso bem enredado quanto qualquer espectador de exibições dos profissionais que faziam uso da performance poética, e por isso, não deveria haver uma separação drástica para o cidadão entre o momento quando estava deliberando na assembléia e quando estava apenas sendo entretido como espectador. Apesar dos fatores que marcavam a diferença destas situações, na prática, estas atividades acabavam se assemelhando umas às outras quase como uma só, já que o cidadão da assembléia é o mesmo que comparece aos festivais, e, se cidadão, potencial espectador de exibição destes profissionais tanto quanto dos sofistas.

Se para os cidadãos, a presença em uma reunião deliberativa ou exibição performática se confundiam, em razão de ambas situações configurarem a prática de espectadores, os procedimentos de quem estava do outro lado, ou seja, quem fazia a performance, simbolizam o quanto estes também foram responsáveis pelo estabelecimento desta relação. Aristóteles também dá mostras de como este ambiente das modalidades discursivas se ligavam e se

confundiam. Nesta questão, o filósofo afirma que os discursos escritos valem mais pelos méritos da expressão do que pelas idéias. No seu entendimento, os poetas foram os que primeiro se ocuparam disso, uma vez que as palavras seriam uma imitação, e a voz a que melhor se prestava a isso. A partir disso teriam surgido técnicas: a de recitar e atuar, como a dos rapsodos e atores, entre outras. Graças a esse estilo, continua Aristóteles, os poetas começaram a adquirir boa reputação, e assim, começou-se a adotar o estilo poético, tal como havia procedido Górgias. Crítico desta noção, Aristóteles reitera que ainda na sua época muitas pessoas desprovidas de instrução imaginavam que o estilo poético de retórica ainda era a melhor maneira de se exprimir (ARISTÓTELES, *Retórica* III I 7-9 1404a25-28).

Obviamente que estudiosos da oratória como Aristóteles e Isócrates desaprovavam esta idéia de uma retórica poética, que de fato parece ter encontrado em figuras como Górgias um expoente significativo, já que ambos citam a necessidade do discurso do orador se diferenciar da linguagem poética (ISÓCRATES, *Evágoras*, 9.10-11). Nas suas visões de filósofos e estudiosos do assunto entendiam que isto não se aplicaria porque o estilo oratório era diferente do estilo poético. É importante frisar que quando escrevem a maioria das suas obras – já no primeiro terço do século IV – a retórica, e a figura dos oradores, já havia se consolidado como gênero discursivo próprio que buscava fundamentar melhor alguns princípios. Isto não quer dizer que o uso de uma retórica poética não tivesse ainda permanecido por um bom tempo, aliás, sem isto, Górgias não teria tantas referências na *Arte Retórica* que por vezes o liga à questão do discurso e da linguagem na poesia. Além disso, Aristóteles também traz as principais referências de Górgias participando em festivais e ocasiões similares<sup>26</sup>. Estas referências devem ser entendidas como ecos das práticas do sofista que certamente Aristóteles teve oportunidade de observar, e revelam o quanto a retórica e o discurso dos oradores remetiam às práticas daqueles que habitualmente faziam as

<sup>26</sup> Aristóteles cita o *Discurso Olímpico* e o *Encômio dos Eleos*, de Górgias, como exemplo de exórdios – parte inicial do discurso (*Retórica* III 14, 1414b29 e 1416a 1). Por esta razão, o filósofo não traz maiores informações sobre essas duas obras de Górgias.

performances poéticas. Como, na sua visão, a retórica passa a ser um campo de estudo “mais sério”, isto é, pertinente à filosofia, não caberia considerar a contribuição ou a relevância da aplicação de recursos da linguagem da poesia, até porque o filósofo não considerava alguns aspectos da poesia como algo digno de uma reflexão mais profunda (ARISTÓTELES. *Retórica* III I 9-10 1404a29-37).

A relação entre discurso do orador e performance poética deixa entrever um outro aspecto da prática política: a de que mesmo sendo basicamente oriundos de classes diferentes, a comunicação e o relacionamento entre oradores e cidadãos comuns foram mediadas por uma linguagem compartilhada por ambos. Teria havido entre oradores, majoritariamente da elite, e cidadãos comuns, um poder mediador e integrador de comunicação entre ambos, em uma linguagem de onde o vocabulário consistiu de símbolos desenvolvidos e empregados em arenas públicas, como os tribunais, as assembléias, o teatro e a *agora*. Este processo de comunicação teria constituído o “discurso da democracia ateniense”, sendo um fator primário na promoção e manutenção da harmonia social e fazendo com que a decisão democrática direta se tornasse possível (Ober, 1989: 35). Esta afirmação acerca dos discursos dos oradores sugere que a linguagem da prática política era mais cotidiana do que especializada ou técnica, apesar de haver uma busca pela especialização da linguagem e da comunicação que se traduzia na criação de fundamentos da arte retórica.

A relação elite/massa muito pertinente aos assuntos envolvendo a retórica e a prática política, bem analisada por Josiah Ober (1989 e 1992), de algum modo envolveu os sofistas, particularmente Górgias. O ponto em debate é que a historiografia quase que se limita a entender a contribuição dos sofistas neste assunto como os responsáveis por ter ensinado aos membros da aristocracia os caminhos para o domínio da retórica e o modo como persuadir uma audiência. Esta correta leitura tem em Platão a base para estas informações, mas, se as modalidades discursivas tinham uma grande contribuição da linguagem da poesia e da

performance dos “profissionais da palavra”, teriam os sofistas também contribuído neste ponto através de uma via menos formal, como eram as suas exibições? No *Górgias* Platão afirma que sofistas e oradores são a mesma coisa (520 a-b). O que estaria implícito nesta relação? Teria havido mesmo uma dialogia entre as atividades de ambos: sofistas e oradores?

### **3.2 Sofistas e oradores se ocupam da mesma coisa?**

O tom do conversa era filosófico, Sócrates fazia um longo discurso para refutar a idéia de que a retórica era uma arte, e no meio desta explicação, argumentava a Polo que assim como a indumentária estava para a ginástica, a retórica estava para a legislação, e do mesmo modo que a culinária estava para medicina, a retórica estava para a justiça, e por isso, sofistas e oradores se misturam e passam a ocupar-se com as mesmas coisas, sem que eles próprios saibam qual seja, ao certo, o seu fim. Mais adiante, Sócrates é mais incisivo e afirma que a retórica é bajulação, ou melhor, uma parte da bajulação. Polo replica que isto não se aplicaria aos bons oradores, pois havia muita consideração a eles por gozarem de influência nas *póleis*. Mas, Sócrates não desiste, diz que, na verdade, eles não são considerados, pois, tão aduladores quanto os tiranos, têm como único objetivo agradar ao povo, mesmo que as suas ações não os deixem melhores, já que não fazem o que querem, mas apenas o que lhes afigura melhor (PLATÃO. *Górgias*, 465c-466e).

O tema da obra é basicamente sobre a retórica, e por isso este assunto será tocado ao longo do diálogo, em que Górgias é uma das principais personagens, embora seja substituído em boa parte por dois discípulos/alunos: Polo e Cálicles. O que Platão faz as personagens discutir durante o diálogo deixará evidenciado que aqueles que preparavam e proferiam os discursos, como os sofistas e oradores, estavam muito mais preocupados em persuadir,

conquistar, dominar uma audiência, do que legislar em benefício da *pólis*. Para conseguir este objetivo era fundamental agradá-la, pois esta audiência possuía relevância nesse processo. Agradar a um corpo deliberativo socialmente heterogêneo, como o ateniense, significava também utilizar uma linguagem apropriada aos que estavam presentes, seja como uma forma de angariar prestígio ou para simplesmente ser ouvido e ter as suas propostas aprovadas.

Como o objetivo aqui não é discutir os aspectos filosóficos envolvendo a retórica, e sim analisar o quanto ela remetia a fatores políticos-culturais de Atenas, parece não haver dúvidas que tais questões passam pelo crivo da experiência democrática ateniense, que ampliava cada vez mais o corpo cívico e a possibilidade de exercício da cidadania plena por cidadãos que antes pouco influenciavam no processo político. Inegavelmente este fator transformou aspectos da retórica e da relação que havia entre oradores e audiência. Com um número agora considerável de cidadãos participando na assembléia, esta também ganhou mais força quando queria contrariar o orador que estava do outro lado, principalmente através de um recurso bem simples e próprio destas reuniões com muitas pessoas: o tumulto, o barulho, a interferência, ou como veremos adiante, o *thórubos ekklesiásticos*. Enfim, discutiremos que sobre a tendência dos oradores a querer agradar a audiência, repousava uma necessidade que a própria prática política criou em função das transformações ocorridas na nova dinâmica sócio-política que tomava forma em Atenas entre o último terço do século V e início do IV. Por isso, Platão se “enganava” quando criticava os oradores por somente querer adular a audiência, e Aristófanes fazia o mesmo quando acusava Cléon, Hipérbolo e outros de *demagogos*, pois, agradar uma audiência tornava-se, antes de tudo, fundamental para o êxito de qualquer orador.

A relevância das transformações sócio-políticas na configuração deste processo não significa que elas isoladamente fossem capazes de colocar o poder “no centro” ao alcance de qualquer cidadão. Os fatores – culturais, tradicionais e mesmo institucionais - de seleção

daqueles que estariam à frente dos negócios da *pólis* permaneceram sem muita alteração. Há a tendência de se pensar que a introdução da importância da retórica ocorreu na experiência democrática, mas o que de fato parece ter havido é que ela ampliou este número dos selecionáveis, isto é, dos cidadãos que podiam disputar o poder, mas que não eram necessariamente de origem aristocrática, como Cléon, Hipérbolo, Cleofon e outros.

A ação retórica tem origem no caráter competitivo da sociedade ateniense cuja tradição, desde a época homérica, estabelecia que os iguais que disputavam entre si faziam parte de um seleto grupo, não havendo espaço para outros segmentos sociais. Assim, a performance retórica – com todos os requisitos que a envolviam - teria funcionado mesmo na Atenas democrática para moldar e legitimar a liderança e objetivos políticos de alguns membros da elite dentro de uma ideologia estrita de igualdade. Mesmo entre os membros da aristocracia, a cultura do discurso público – performance retórica – encorajou o cultivo de habilidades retóricas dentro deste grupo de “iguais” e a seleção de alguns líderes dentre eles, criando uma barreira para aqueles que não tinham origem neste grupo. Uma cultura competitiva e agonística foi estabelecida como referência, de modo que um discurso público na *agora*, na *Pnyx*, no Areópago, no Teatro de Diónysos, foi designado para ser radicalmente competitivo e seletivo (Fredal, 2006: 30). Assim, a grande dificuldade de falar bem diante de uma assembléia foi uma parte integral deste sistema, e era inevitável que houvesse uma demanda por profissionais que se comprometiam a ensinar a obter o êxito nesta arte. E se os sofistas vieram de fato a ocupar este lugar, isto explicaria o furor que causaram entre aqueles que objetivavam participar da política ateniense.

Em função deste sistema tão elitista na seleção dos que estavam aptos a governar a *pólis* é que deve ser entendido o peso das críticas de Aristófanes à ascensão política dos chamados “novos ricos”, pois estes não representavam o modelo deste restrito grupo da aristocracia ateniense. Em suas comédias Aristófanes deixa claro que poderia criticar qualquer

um que estivesse à frente da *pólis*, mas, quando se refere a estes não-aristocráticos o tom da crítica vai além da questão da competência política, sempre tocando na origem social do criticado<sup>27</sup>. A existência de um estilo de vida aristocrático que combinava riqueza – no sentido de auto suficiência –, *status* de nascimento e ócio (Veyne, 1984), era também um dos argumentos centrais das críticas platônicas – e de outros aristocratas – de que a virtude política (*areté politiké*) não poderia ser ensinada pelos sofistas (esta discussão perpassa vários diálogos mas, é central no *Protágoras*), pois ela reunia todos estes atributos de cidadão rico e bem-nascido que Cléon, Hipérbolo, Cleofon não tinham. Portanto, ao fazer a crítica aos “novos ensinamentos” que estavam sendo introduzidos em Atenas, com destaque para a busca pelo aprendizado da retórica, Aristófanes aproveita a ocasião não para fazer uma piada, mas, põe em evidência todas estas questões, quando afirma ter Hipérbolo aprendido a arte de falar bem por “apenas” um talento (60 minas ou 6000 dracmas) (ARISTÓFANES. *As Nuvens*, vv. 873-875). Como Hipérbolo não tem os atributos dos *kalói kagathói*, a única possibilidade dele se igualar a um líder político ateniense é, para Aristófanes, aprendendo retórica, pois esta havia se tornado um pré-requisito para qualquer cidadão com ambições políticas, e era o único atributo que lhe permitiria se aproximar do modelo dos que eram membros da elite, e embora ele tivesse também a riqueza, esta não era a do tipo que dava prestígio, além de não permitir o ócio necessário aos que deviam se dedicar aos negócios da *pólis*.

O filtro que o caráter competitivo da ação retórica estabelecia entre os cidadãos era tão presente que não bastava ser *kalós kagathós* para assumir este posto, ainda que, inegavelmente, os recursos fornecidos pela riqueza e pelo *status* de bom nascimento, os tornavam mais aptos para se candidatarem a construir uma carreira bem sucedida nas

---

<sup>27</sup> Hipérbolo é lembrado outras vezes nas *Nuvens* (vv. 552-553; 558-559; 621-623), mas em uma ocasião especial ele é o Hipérbolo das lamparinas (vv. 1.063-1.066). Em ocasiões semelhantes, o orador será lembrado em outros momentos. Ele já havia aparecido anteriormente na comédia “dedicada” a Cléon, *Os Cavaleiros*, onde aparece aforizado como o mercador de lâmpadas ao lado do sapateiro e curtidor de couro – Cléon (vv. 740-741), e depois, como o líder de uma expedição (v. 1305), e na *Paz*, mais uma vez Hipérbolo é o fabricante de lâmpadas (vv. 690-692). Nota-se que estes políticos são identificados pelas suas atividades, sem a referência à paternidade ou origem do *demós*.

competições retóricas do que os que não tinham esses atributos. A ação retórica também teve como papel intimidar algum aventureiro (ou *demagogo*) de angariar prestígio político através de outros recursos, fazendo com que houvesse de fato um abismo entre a elite e a maioria dos atenienses, onde, inclusive, a retórica teria funcionado para reforçar a hierarquia social (Finley, 1997: 80-81; Fredal, 2006: 31-32). Obviamente que com a ampliação do corpo cívico esta relação se transforma, como fizera o próprio Péricles na disputa com Temístocles – embora ambos fossem aristocratas –, fazendo da criação do *misthós* um importante recurso para angariar mais prestígio junto aos cidadãos. Provavelmente esta fora a razão de ter vencido também outro oponente, Címon, que era mais rico, e como artifício para ganhar prestígio abria a sua propriedade para cidadãos pobres colherem alimentos (Canfora, 1994: 112-115). Mesmo assim, a origem e a filiação continuaram sendo fundamentais ainda no final do século V, já que a sociedade ateniense era basicamente formada por ordens e *status* (Finley, 1980: 43-80). Observa-se então, que muitos autores antigos, em que pese a sua filiação aristocrática, não são simples críticos da democracia ateniense e das suas conseqüências na prática política, mas são também os defensores de um estilo de vida, de uma tradição, que eles achavam serem mesmo as melhores – para eles e os demais cidadãos.

A origem familiar, a riqueza, a capacidade militar, a habilidade na performance e outros atributos que davam ênfase ao caráter competitivo da ação retórica tornaram-na um modelo que, desde tempos homéricos, punha ênfase muito mais nas ações e na pessoa que proferia o discurso do que nas ações ou reações de quem estava do outro lado – a audiência. A despeito de este modelo ter permanecido durante a experiência democrática, não seria de bom tom, em função das várias transformações que Atenas sofreu, ignorar ou subestimar que a ampliação do corpo cívico contribuiu para o estabelecimento de um novo paradigma nessa relação. A força do nome de Péricles, e o que ocorreu com Atenas durante o tempo em que este a liderou, deixa algumas dúvidas sobre até que ponto fora ele ou as novas condições, já

atuantes na prática política, que criou este novo modelo na relação entre oradores e audiência. De qualquer modo, o fato é que a ampliação da cidadania plena modificou esta relação, e assim, àqueles que agora queriam ser bem sucedidos, não bastava ter todos os atributos que o remetia ao herói homérico, era preciso também agora controlar um corpo deliberativo amplo e heterogêneo socialmente. Inclusive, a disputa pela fama e liderança da *pólis* deixa de ser somente entre iguais – antes, majoritariamente *aristoi* –, para ser entre os “novos iguais” – os cidadãos como um todo.

O interessante é que este período coincidiu com o de efervescência da *pólis*, em todos os níveis, na produção literária, artística, cultural e sócia-política, fazendo com que boa parte das fontes existentes fosse a representação deste momento. Isto explica o tom mais cáustico de Platão e Aristófanes em relação aos oradores e ao papel que desempenhavam naquele instante, e ao comportamento dos cidadãos como corpo deliberativo, que, na opinião destes, cedia aos apelos retóricos e adulações enganosas para conquistar a sua adesão. Por isso, boa parte das comédias de Aristófanes que conhecemos são políticas e trazem essas figuras sempre citadas aqui ou acolá – especialmente os *demagogos* que representavam uma nova tendência na disputa pelo poder –, com espaço maior na trama ou numa rápida alusão, mas sempre denotando a popularidade que os oradores tinham perante aos atenienses, extrapolando a esfera da política.

Ao se tornarem figuras populares e tendo que lidar com uma face popular da *pólis* que se fazia representar nas assembléias e tribunais, os oradores não podiam ignorar que o público a que se dirigiam era o assíduo frequentador das festividades, apreciador das tragédias e outras formas de exibição que dialogavam com o estilo poético, com a performance nas ações dos protagonistas, e amante, acima de tudo, das disputas, dos embates, do *agón*, desde o lembrado pelo guerreiro homérico às contemporâneas disputas verbais que se intensificavam como mais um gênero de exibição – como os eróticos, por exemplo.

Que os atenienses fossem amantes da palavra-falada não há nenhuma novidade nisto, mas o que marcou Atenas como o santuário dos *lógoi*, o “quartel general da sabedoria”, fora a possibilidade de mesmo cidadãos comuns que não fossem altamente letrados pudessem compartilhar amplamente dos produtos da cultura literária, como as variadas performances no festival das Panatenéias e no festival de Diónysos, permitindo que cidadãos medianos fossem expostos a poesia, música e dança. O comparecimento nas assembléias e a participação nos tribunais como juízes deram aos cidadãos considerável experiência para agir diante de uma retórica altamente sofisticada, fazendo com que eles próprios fossem competentes para julgar ambos os méritos de um argumento e o estilo no qual foi proferido. Assim, pode-se inferir que o cidadão comum apreciava muito dos pontos refinados de poesia, das artes de performance, de história e da retórica, embora ele provavelmente não tivesse feito as distinções entre estes campos que o seu concidadão mais altamente e formalmente bem educado pudesse ter sido ensinado a fazer. Isto é um ponto fundamental para a compreensão das relações que se estabeleceram na prática política ateniense quando oradores e audiência estiveram frente a frente, especialmente porque uma maior parte da educação dos cidadãos veio através da performance de seu papel político (Ober, 1989: 158-159). O que fazia da maioria dos atenienses – ou ao menos daqueles que compareciam freqüentemente às reuniões deliberativas – um grupo minimamente consciente do papel que cumpria e que tinha que cumprir como cidadãos.

Estas transformações é que podem ter feito do uso da linguagem poética nos discursos dos oradores um modo de membros da elite cederem à maioria, com o objetivo de se manterem no poder, já que esta havia se tornado um recurso necessário, e um reconhecimento da parte dos oradores da força do corpo deliberativo. Por isso, a única coisa que não se pode ter em mente é que o fluxo da ação tivesse um sentido único, dos oradores para a audiência, e que o contrário não teria acontecido.

A partir dos conceitos de estratégias e táticas, tais como estabelecidos por Michel de Certeau (2002), pode-se estabelecer que as ações dos oradores diante das assembléias tendem a ser estratégicas, e as da audiência usualmente serão táticas, mas quando se iniciava o “jogo”, era possível que esta “polarização” não se sustentasse. Isto porque estrategicamente os oradores tinham que estar preparados de antemão para convencer a audiência, mas, ao longo do trajeto, com as possíveis resistências, a postura tornar-se-ia basicamente tática para enfrentar as situações de momento. Por outro lado, os cidadãos que compareciam às reuniões, dependendo do assunto e da situação, poderiam estrategicamente visar não ceder às propostas dos oradores ou de determinado orador, ao passo que em função das investidas destes, as suas ações voltavam a ser táticas, de modo que muitas decisões ocorriam em função do momento (*kairós*), nem sempre advindas de convicções anteriormente formuladas. Neste fluxo contínuo e fluido nas ações estratégicas e táticas que dominavam a prática destes espaços, a performance retórica e o repertório que ela poderia se utilizar – como as ferramentas discursivas concernentes à linguagem poética –, tornavam-se expedientes decisivos para a definição de determinado assunto.

Em nenhum momento tudo isso significou uma postura passiva da audiência ou dos cidadãos que a compunham, o caso é que eles só podiam agir com este recurso aparentemente “mais fraco” – o tático -, mas que na prática podia resultar tão eficiente para os seus propósitos quanto a força de qualquer recurso estratégico que um orador membro de uma elite bem educada poderia se utilizar. Com algumas diferenças, a maioria dos cidadãos esteve presente e estes responderam ativamente aos discursos dos oradores individuais, o que significa uma forma de participação, embora no teatro esta reação não pudesse se dar de modo tão direto – uma vez que não votavam no dramaturgo (Ober e Strauss, 1992: 238). Assim, reuniões em assembléias e tribunais parecem ter mesmo simbolizado o espaço em que o ateniense se sentia plenamente cidadão, e cidadão capaz de agir. Uma das razões desta crença

estava em um recurso que podia servir a fins tanto táticos quanto estratégicos, dependendo da situação, e que foi um importante instrumento de participação direta destes cidadãos que compareciam às reuniões políticas: o *thórubos ekklesiásticos*.

Através do clamor, alvoroço, tumultuo e murmúrios, o *thórubos ekklesiásticos* foi a faceta mais democraticamente importante da participação popular direta nos debates nas assembléias. Na definição fria, este recurso parece simples ruído causado por confusão, mas os modos de emprego que ele representou, inclusive pelos próprios oradores, permite redimensioná-lo como um elemento importantíssimo para a compreensão de como o preparo e a especialização do orador foi essencial e se tornando cada vez mais necessária para o seu êxito. O *thórubos ekklesiásticos* foi um elemento considerado subversivo no processo democrático ateniense, constatado a partir dos apelos freqüentes feitos ao *demós* pelos oradores para ouvirem os seus discursos em silêncio. As queixas acerca destas intervenções vocais eram feitas pelo orador que discursava, mas, paradoxalmente, quando interrompiam os discursos dos seus oponentes, as interrupções eram vistas oportunamente como necessária participação democrática. Assim, esta participação vocal informal nas assembléias por parte do *demós* pode ser entendida como um elemento crucial da democracia ateniense; e estando ao lado do processo de votação, pode ter sido um importante mecanismo no qual as pessoas comuns puderam tornar as suas opiniões conhecidas. Portanto, as interrupções, gritos, aplausos e berros exaltados pelo *demós* nas assembléias complementa a importância da democracia como um regime em que atenienses comuns estariam aptos para formalmente dirigir a palavra à assembléia. Através deste recurso, o *demós* era capaz de comunicar suas visões em massa, constituindo um aspecto chave do comportamento democrático (Tacon, 2001: 179-180).

As interrupções do *demós* no discurso dos oradores também ocorreram nos tribunais, onde este espaço teria funcionado como um reforço desta prática, inclusive, possivelmente

incentivando o uso deste recurso em reuniões mais importantes como as assembléias. Além disso, as interrupções nos tribunais serviram para que o cidadão comum não somente percebesse a importância de um discurso bem preparado – quando aumenta a atuação do *logógrafo* -, e o faz refletir de forma mais direta como o domínio do discurso poderia ser considerado algo tão fundamental para cidadãos comuns, e não somente pertinente àqueles que pretendiam ser oradores. Esta representação que mostra os atenienses ávidos por aprender o domínio do discurso, que o próprio sistema *poliade* incentivava com as suas instituições, fora a principal fonte de inspiração para a comédia *As Nuvens* (423), onde um cidadão simples se obrigava pelas circunstâncias a ter que aprender a arte do domínio do *lógos*; um prato cheio para um gênio criativo e perspicaz como Aristófanes relacionar tal tema a outras novidades que o ateniense comum estaria em contato. Mas, o comediógrafo não deixou passar em branco este tema da participação popular nas assembléias.

Nos *Acarnenses* (425), Dikaiópolis abertamente diz estar decidido a berrar, a intervir, a insultar os oradores, se algum falasse de outro assunto que não fosse a paz (vv. 37-39). Em Platão, uma outra percepção deste recurso da assembléia é analisada. Sócrates afirma que quando os atenienses estão reunidos em assembléias e tribunais, teatros e acampamentos, ou em qualquer outra reunião pública numerosa, com grande alarido censuram certos ditos e feitos, outras vezes aprovam, exagerando em ambos os sentidos, quer na gritaria quer nos aplausos, além disso, as pedras e o lugar onde se encontram fazem-lhes eco, produzindo um ruído em duplicado de censura ou louvor (PLATÃO. *República*, 492b-c). Observa-se, portanto, duas percepções diferentes sobre a participação popular através do *thórubos ekklesiásticos*. Em Aristófanes a situação é colocada sob uma luz mais positiva do que negativa, isto é, muito mais como uma ferramenta à disposição do cidadão comum que não conseguisse ser ouvido ou que não tivesse a sua opinião levada em conta nas discussões nas assembléias. Já na *República*, este recurso é visto na sua totalidade como um entrave ao bom

funcionamento da prática política, uma noção já conhecida em Platão, que via na multidão que se revelava na cidadania ampliada um problema para o funcionamento da *pólis*.

Ainda que diferentes estas opiniões só reforçam uma coisa: o orador sabia que tinha que conviver com esta situação, e teria que estar preparado para esta possibilidade acontecer a qualquer momento. Havia, porém, um outro aspecto nesse caráter extremamente negativo da crítica de Platão, a de que a assembléia – enquanto instituição – e os próprios oradores estavam incorporando este recurso como um elemento da prática política ateniense. A evidência para isto está no fato de que os oradores podiam interromper um ao outro, ou incentivar ou permitir que o *demos* interrompesse seu oponente, embora o usual fosse que a manifestação partisse da audiência. De qualquer modo, a interrupção entre oradores e pelo *demos* através de gritos, murmúrios, aplausos exaltados, foram cada vez mais sendo incorporados como parte integral dos debates nas assembléias e constituiu um aspecto importante da habilidade do *demos* ateniense em comunicar sua visão coletiva à elite (Tacon, 2001: 188).

A relevância deste fator visa evitar subestimar a contribuição da participação popular no estabelecimento de uma nova prática política, aceitando que costumes emanados desta parte, teoricamente menos forte, posto que é tático, pudessem ser incorporados (cooptados) pelo outro lado, em tese mais forte por ser estratégico, como eram os oradores advindos de uma elite bem educada e altamente preparados para instruir os cidadãos comuns. Outro ponto a se destacar, é que isto confirma a tese de que os oradores viviam sob constante pressão para se afirmarem como líderes e políticos respeitáveis perante aos demais cidadãos, onde o *status* pessoal desempenhava um papel fundamental neste quesito (Finley, 1988: 76). Além disso, aos oradores não bastava um desempenho que levasse a assembléia a votar nas suas propostas ao fim do dia, também tinham que evitar a possibilidade de receber uma multa, um processo judicial inspirado politicamente ou mesmo uma pena de morte. Esta situação tornava-se ainda

mais implacável quando os oradores eram forçados a enfrentar interrupções, gritos, escárnios e zombarias de outros oradores e do *demos* (Tacon, 2001: 188).

Em que pese o fato da retórica remontar a tempos homéricos (Fredal, 2006), a necessidade de lidar com um número elevado de cidadãos, semelhantes às grandes audiências do teatro, fez com que o processo democrático estabelecesse a busca por uma ação retórica que levasse em conta essa nova dinâmica. Aos oradores atenienses que quisessem se destacar, criava-se uma demanda por uma especialização e capacidade de improviso tão grande, que certamente foram capazes de perceber que o segredo para o seu êxito passava também pela necessidade de contemplar elementos condizentes com o nível daqueles que costumavam comparecer às reuniões.

Se por um lado fora verdade que os atenienses medianos esperavam também ser instruídos ou entretidos durante ocasiões deliberativas por membros da elite que tinham um nível cultural mais complexo (Ober, 1989; Ober-Strauss, 1992), por outro lado, os oradores – cientes da complexidade que a sua função envolvia – não se furtaram em lançar mão de elementos que simbolizavam a presença da cultura popular ateniense, como o uso de uma linguagem que era própria da poesia, e a adoção de uma performance poética nas suas ações que em muito devia se reportar a todos aqueles que se utilizavam deste recurso, como faziam os poetas, os rapsodos, sofistas, etc. Além disso, o *thórubos ekklesiásticos* – a princípio um expediente dos cidadãos medianos – também foi incorporado na prática política quando era conveniente aos oradores, significando que a dialogia e a interação foram elementos marcantes nas relações políticos-culturais em Atenas, o que também sinaliza que a linguagem da política era cotidiana com bastante contribuição do senso comum no resultado de suas práticas.

Elementos populares da cultura ateniense se fizeram presentes de um modo significativo na prática política, tanto que os diálogos de Platão censuram este procedimento

dos oradores caracterizando-o como adulação ao *demos*<sup>28</sup> e fracasso dos oradores enquanto políticos, enquanto Aristóteles – posterior a Platão – faz as suas observações, especialmente na *Arte Retórica*, não apenas censurando os oradores pelo uso da linguagem poética, mas desautorizando a sua aplicação na retórica, já que esta havia se tornado uma arte na sua concepção, e, portanto, necessitando de um embasamento filosófico. Ambos criticam este expediente usado pelos oradores, mas Aristóteles mais desconsidera do que critica; um indício bem consistente de que o gênero já estava estabelecido como modalidade discursiva, não se tratava apenas de uma inovação retórica, como parecem sugerir os relatos de Platão.

O domínio da retórica era uma qualidade admirada por todos, mas, a complexidade com que o seu papel desempenhava na relação entre o orador e o *demos* suscitou julgamentos que a tornaram uma arte de caráter ambíguo. Embora fosse um fator de prestígio entre os atenienses, o fato de um cidadão se mostrar especializado em retórica foi visto com muita desconfiança tanto nas assembléias quanto nos tribunais. Havia um temor de que um orador muito hábil na retórica pudesse enganar a sua audiência induzindo-a a votar erradamente (Ober, 1989: 170). Uma forma que os oradores encontravam para disfarçar esta habilidade era adequar o seu discurso com antecedência, de um modo que ele parecesse de improviso, e fazer uso de exemplos históricos e referências conhecidas dos grandes poetas para que o argumento não parecesse unicamente seu (Ober, 1989: 177-179; Ober e Strauss, 1992: 250). Um outro ponto era que o orador tinha que ser muito cuidadoso em evitar dar a impressão de que desdenhou o nível educacional de sua audiência. O papel do orador público foi também essencialmente didático. Ele tentou instruir seus ouvintes nos fatos das questões em discussão e na correção de sua própria interpretação daqueles fatos. Mas, quando usava exemplos

---

<sup>28</sup>A adulação ao *demos* é um tema importante também em Aristófanes, mas com uma abordagem diferente da de Platão, onde a comédia *Os Cavaleiros* envolvendo os *demagogos*, como Cléon e Hipérbolo, é um bom exemplo. Uma diferença é que Platão identifica a adulação como um processo que também se dava pelo discurso, enquanto Aristófanes procura identificá-la através das ações dos oradores, como o aumento do *misthós* para três *óbolos* em *As Vespas*, dado por Cléon para conquistar o apoio do *demos* para as suas propostas políticas (vv. 683-712).

históricos e poéticos, o orador tinha que evitar tomar a aparência de um homem bem-educado que estava dando lições de cultura a uma massa ignorante. Citações de poesia e de precedentes históricos podiam incrementar um discurso e ajudar a sustentar o argumento pela sabedoria inspirada do poeta e pela autoridade de uma prática passada. (Ober, 1989: 178; Ober e Strauss, 1992: 251-252).

A ambigüidade foi uma característica marcante no papel desempenhado pela retórica em Atenas. Por um lado, a habilidade na arte da persuasão por alguns cidadãos que se destacavam representou um perigo, na medida em que ameaçava minar a validade das instituições democráticas ao por em dúvida a capacidade da massa na assembléia e dos juízes a vir a tomar as decisões corretas. Por outro lado, os atenienses reconheceram que os oradores hábeis podiam ser úteis. Oradores experientes participaram em muitas facetas das decisões atenienses, além de terem proposto decretos e iniciado julgamentos públicos. A natureza das decisões democráticas e a organização constitucional ateniense demandaram bastante debate público, e os oradores foram hábeis tanto ao instruir quanto ao se fazer ouvir. A dissonância entre a desconfiança dos atenienses em relação à oratória e o reconhecimento de que os oradores desempenharam uma função útil estava inextricavelmente envolvida em um conflito ideológico intrínseco à estrutura e ao funcionamento da democracia (Ober, 1989: 189).

Se a retórica conheceu um estatuto ambíguo por representar um poder sem direção ou filiação, podendo servir a interesses comuns ou individuais, por razões semelhantes o mesmo parece ter se dado com a percepção que alguns atenienses tiveram dos sofistas. A definição de Górgias de que a arte da persuasão (*peithó*), associando-se ao discurso, forjava a alma como queria (*Encômio de Helena*, 13), possui incrível paralelo com a definição que a sua personagem faz no *Górgias* quando admite que a retórica, através da persuasão, permite dominar todos os outros homens em qualquer reunião pública ou política, já que ela visa convencer as multidões (452d-e). Platão continua dando voz ao sofista, e este não só confirma

que a persuasão é, de fato, a finalidade precípua da retórica, como também admite que esta persuasão de que ele fala é a que se exerce nos tribunais e demais assembléias (453a e 454b). Tentando convencer o sofista de que a retórica não tem nada de arte, Sócrates afirma que como persuasão ela promoveria a crença, e deste modo, os oradores não instruíam os tribunais e as demais assembléias a respeito do justo e do injusto, mas apenas despertam a crença nisso, já que num simples discurso não seria possível instruir uma multidão acerca de um assunto profundo (PLATÃO. *Górgias*, 455a). Para comprovar essa tese, Sócrates diz que quando é preciso opinar e decidir sobre algo em relação à guerra são os *estrategos*, ou outro especialista no assunto, os consultados, nunca os oradores. Górgias retruca a generalização de tal afirmação, confirmando ao seu opositor de que sempre que decisões desse tipo são tomadas, são os oradores que aconselham nesses assuntos, saindo sempre vencedora sua maneira de pensar, isto é, sua tese ou sua proposta (455c-456a).

O diálogo continua com argumentos e contra-argumentos de ambas as partes com bases filosóficas por parte de Sócrates, e da parte de Górgias se percebe um tom mais pertinente ao ambiente das modalidades discursivas. Certamente um recurso de Platão para mostrar que Górgias tem os seus argumentos embasados na experiência sensível, que como se sabe, é desaprovada por Platão como fonte válida de conhecimento. Mas, o que interessa aqui, é discutir se além de ter sido orador em sua cidade e se apresentar em Atenas como tal, se Górgias poderia ter se tornado uma espécie de “guru” de muitos oradores que queriam aprender retórica com ele. A indiscutível popularidade dos oradores diante dos atenienses como um todo, pode ter resvalado muitas luzes em torno da figura de Górgias, tornando-o simbolicamente tão popular e importante quanto a outros oradores. Em que pese a validade dos argumentos de autores, como Consigny (2001), que vêem nas obras de Górgias modelos de exercícios retóricos para os seu alunos, é sabido que Górgias falou mais de uma ocasião para os atenienses, inclusive, segundo Platão, ele havia falado de modo excelente na

assembléia (*Hípias Maior*, 282b-c), e relatos tardios afirmam que desde o seu primeiro discurso os atenienses ficaram estupefatos e maravilhados com o estilo de sua retórica<sup>29</sup>. Portanto, em função de tudo o que envolvia o fator oralidade na cultura ateniense e das modalidades de exibição que proporcionava a qualquer profissional que dependesse do discurso espaços e condições para as suas práticas, parece não haver mais razão para insistir na tese de que os sofistas, de um modo geral, seriam impopulares.

Se eles foram vistos como os responsáveis por ter disponibilizado um ensino que permitia a determinados oradores persuadir, ludibriar e controlar a soberania do *demos* na sua capacidade de tomar as próprias decisões, parte deste ônus deveria também ser endereçado aos oradores que pareciam hábeis na persuasão. Todavia, conforme discutido acima, esta questão era muito mais ambígua do que sugerem alguns autores antigos. Inclusive, tal ambigüidade parece ter sido estendida aos sofistas na medida em que eles se aproximavam dos oradores ou dos procedimentos dos oradores e vice-versa; pois, é o que Platão deixa entrever quando afirma que sofistas e oradores eram a mesma coisa (*Górgias*, 520a-b). Naturalmente, Platão está se referindo a um nível amplo de comparação das atividades de ambos, e este nível, é o do ambiente das práticas políticos-culturais que tem sido discutido aqui. Mesmo assim, alguns autores insistem que a desconfiança dos atenienses em torno da retórica teria causado um sentimento hostil aos sofistas, significando que eram impopulares (Ober, 1989: 171-172). Que tipo de sofista está se falando para se chegar a esta conclusão? Teriam feito os antigos um retrato parcial ou pertinente à sua realidade quando fez tal representação? Vejamos então alguns exemplos envolvendo esta questão.

Nos relatos de Platão os sofistas são mais questionados do que tidos como impopulares, pelo contrário até, o filósofo vai reforçar em vários momentos o quanto os

---

<sup>29</sup> No *Hípias Maior*, Platão também diz que Pródico falou ao conselho como representante político de sua cidade (282c). Os relatos tardios são de Diodoro Sículo, historiador grego que viveu durante o século I a. C., cujas referências estão no Livro XII 53, 1 e ss. de sua *Biblioteca Histórica*, e Filóstrato, que viveu entre os séculos II e III d. C, na sua *Vida dos Sofistas*, I 9, 1 ss., cf. (Bellido, 1996: 148 e 154).

sofistas fizeram sucesso – especialmente junto à juventude -, o quanto ganharam dinheiro, e, o que temos discutido até aqui, o quanto as suas práticas se relacionavam com a de outros gêneros populares. É claro que Platão pode ter feito toda esta representação com a finalidade de mostrar que os sofistas não traziam nenhuma reflexão profunda sobre o conhecimento em suas artes, mas apenas se baseavam em *tópoi* da linguagem dominado pelo senso comum, e sabiam jogar com a sensação de uma audiência. Para Platão tudo isso tinha um aspecto negativo sob a perspectiva geral da teoria do conhecimento, mas, quanto ao estatuto dos sofistas na sociedade ateniense, o filósofo deixou vários indícios de que eles e as suas *téchnai* foram desejados por boa parte da *pólis*. Mas, como falar dos sofistas, da sofística ou do que eles representaram naquele momento na prática não se limitou aos chamados “grandes sofistas” ou os “velhos sofistas” que Platão acabou consagrando, parece que, se houve alguma resistência ou sinal de impopularidade a alguns sofistas, isto devia se aplicar a alguns dos seus discípulos ou alunos que tiveram uma conduta reprovável perante aos cidadãos.

A crítica a estas figuras normalmente foi tardia e se deveu a motivos políticos, como a ligação deles com os golpes oligárquicos – até Sócrates fora envolvido nesta questão – e o desempenho que tiveram na política ateniense, especialmente como oradores. Um caso bem conhecido é o do controverso Antífon de Ramnunte, que foi realçado por Tucídides como grande orador que preparava bem os seus discursos e agia nos bastidores da política sendo muito bem sucedido nos seus intentos. Por causa disso, teria causado suspeição ao *demos* devido a sua reputação em matéria de eloquência (TUCÍDIDES. *A guerra do Peloponeso*, 8.68.1-3). Antífon possui um problema à parte quanto à sua identidade. Alguns autores antigos já pensaram tratar-se de um sofista ou de um orador, ambos atenienses, mas, há ainda outra hipótese de que o orador e o sofista poderiam ser a mesma pessoa (Guthrie, 1995: 270-272). Até o momento, a identidade de Antífon continua sendo motivo de estudo para os especialistas, de modo que talvez tenhamos que nos conformar com esta dúvida – mais uma

envolvendo sofistas – e dar crédito a Tucídides de que este Antífon se trata do orador, pois, a referência de Tucídides sobre a desconfiança do *demos* devido ao seu domínio da retórica, mais remete às suas atividades de orador do que propriamente a de um sofista.

Em Aristóteles encontramos numa rápida reflexão sobre as conseqüências boas e ruins das coisas, e cita a educação, que no seu entendimento tem a desvantagem de deixar a pessoa impopular e a vantagem de deixá-la sábia. Adiante cita uma *Arte Retórica* de Callippus como obra que estaria cheia deste lugar-comum (*Retórica* II 38 1399a11-18). Mas, o que Aristóteles evidencia é o fato de filósofos como ele – e da própria filosofia - não gozar de popularidade, algo que já era evidenciado desde a época de Sócrates (Canfora, 2003: 17-36). Como alguns sofistas são também interpretados como filósofos, esta idéia de impopularidade da filosofia tendeu a ser estendida também aos sofistas, o que é bastante discutível. Já em Isócrates, a análise é mais rica sobre a complexidade das atividades dos que ele classificava como sofista, a tomar pelo título, *Contra os Sofistas*. Esta obra é uma crítica a todos aqueles que de algum modo se envolviam com o discurso, pretendiam ensinar esta *téchne* a outros, mas a faziam de um modo em que nada contribuía para uma “verdadeira” *paideía*, no entendimento de Isócrates. As críticas vão desde aos erísticos, passando pelos filósofos dialéticos até os que pretendiam ensinar discursos para atuar na política. Este relato tem a vantagem de evidenciar a multiplicidade e a notoriedade que a busca pelo domínio do discurso recebeu entre finais do século V e início do IV, mas de nenhuma maneira significou impopularidade por parte destes “sofistas” que Isócrates reúne.

Uma conclusão importante em torno da suposta impopularidade dos sofistas é que ela tende a aparecer quando os sofistas são associados aos filósofos, uma noção que teve muito da contribuição da historiografia tradicional. Outra percepção é que nas demais críticas o fundo principal é sempre a capacidade que a retórica como discurso teria em convencer, ludibriar e enganar quem estava do outro lado, embora todos reconhecessem que saber falar em público

era fundamental. Portanto, o que ocorre é que o domínio do discurso torna-se um elemento ambíguo para a prática política, onde a necessidade da retórica trazia junto de si uma desconfiança. Esta ambigüidade acabou sendo estendida tanto aos sofistas – por serem considerados os especialistas nesta matéria – quanto aos oradores, por serem as figuras mais populares e importantes na prática política ateniense. Esta correlação aproximava mais ainda a figura de ambos como possuidores de atividades afins que, ao que tudo indica, não se limitava ao fato de ambos poderem manipular um discurso, mas também por ser um discurso que era voltado para uma audiência, que normalmente era ampla. Mas, parece que havia uma outra questão que diz respeito a uma aproximação mais intensa e significativa nesta relação entre sofistas e oradores.

Neste ambiente das modalidades discursivas, dos textos escritos e das performances orais, nascia uma atividade que era considerada bem rentável, mas de pouco prestígio social: a do *logógrafo*. O *logógrafo* era aquele que escrevia discursos – especialmente forenses - para cidadãos de um modo geral que tivessem uma causa no tribunal e requeriam a sua ajuda (Ober, 1989). Tal como a retórica na figura do orador, essa atividade também padecia da desconfiança de muitos cidadãos, pois, acreditava-se que um discurso escrito anteriormente, que não fora de improviso, poderia ludibriar os cidadãos reunidos e a justiça não cumpriria seu papel. Nas *Vespas* há o tema da mania de julgar dos atenienses que parecia ter se tornado em algo cada vez mais cotidiano. Nas *Nuvens*, evidencia-se a necessidade de falar bem não somente para causas mais nobres em assembléias, mas também para se livrar de problemas nos tribunais, ainda que fosse trapaceando e enganando seus concidadãos com argumentos sutis. É isto que o antes camponês Estrepsíades tenta fazer, o que só poderia resultar em comichidades. Uma das questões que Aristófanes evidencia nestas duas comédias é que mesmo o cidadão comum não ficou imune de ter se confrontado com a necessidade de aprender retórica, que estava mesmo disseminada nas instituições *políades*. Assim, qualquer cidadão

devia saber o que era um *logógrafo*, e que havia sofistas que escreviam manuais de retórica e, por que não, discursos. Um modo de ofender um orador era dizer que o seu discurso fora preparado anteriormente, mesmo por ele ou por um *logógrafo*, não importava, a dívida perante o prestígio era a mesma (Ober, 1989).

Isócrates fora *logógrafo* por boa parte de sua vida, e muitos sofistas foram acusados de também ocupar esta atividade. Ora, para quem escrevia manuais e/ou discursos, não seria absurdo se o senso comum tivesse esta percepção deles. Mas, é novamente Aristófanes quem nos dá pistas de que isto poderia significar algo além. Nas *Vespas* um orador chamado Filipo aparece numa rápida alusão como sendo filho de Górgias, e parece que teve um problema no tribunal com os juízes – as vespas que dão nome ao título –, possivelmente uma condenação (vv. 420-421). Sete anos mais tarde, nas *Aves* (414), o orador Filipo é novamente posto ao lado de Górgias, desta vez num contexto mais complexo, onde a figura de ambos é confundida com a do sicofanta<sup>30</sup> (vv. 1695-1706). Os sicofantas foram normalmente identificados por seus oponentes como aqueles que usavam suas habilidades retóricas para derrotar o outro cidadão nos tribunais, geralmente oradores treinados e experientes litigantes que se engajavam em processos para obter vantagens pecuniárias. O sicofanta foi similar ao político subornado, mas enquanto este vendia sua convicção por pagamento, o sicofanta não tinha convicções acima de tudo. Considerados sanguessugas, foram considerados por alguns como elementos sem controle na democracia ateniense, uma vez que se beneficiavam de um mecanismo institucional – o direito de denunciar – para fins privados (Ober, 1989: 173-174).

---

<sup>30</sup> O sicofanta era aquele que delatava e chantageava pessoas comuns levando-as ao tribunal para auferir vantagens através de sua habilidade retórica. Embora normalmente não participasse pessoalmente das acusações, a regra ateniense previa que se o indivíduo fosse culpado, o autor da denúncia – muitas vezes o sicofanta – receberia uma parte da multa imposta à vítima, isto, quando esta não fazia um acordo prévio para não ter que ir aos tribunais, já que um cidadão comum não seria páreo para as habilidades retóricas de um sicofanta (Ober, 1989: 174). Esta condição teria feito dessa atividade uma verdadeira praga na opinião de Aristófanes, que em várias comédias repudia esta figura (*Os Acarnenses* e *As Aves*, por exemplo). Esta vitimização de cidadãos comuns é também um dos motivos que estavam levando qualquer cidadão a querer aprender retórica a qualquer custo, um dos temas das *Nuvens*.

Apesar do sicofanta atuar nos tribunais, o modo como Aristófanes relaciona Górgias, o orador Filipo e o uso da língua que envolveria tanto a atividade do sicofanta quanto a do orador ao prejudicar o *demos*, sugere que ele também funcionava como uma espécie de auxiliar de oradores, provavelmente para chantagear os seus oponentes com denúncias da vida privada que arranhariam sua reputação pública. O sicofanta era um lugar-comum nas comédias de Aristófanes, talvez por ser mais suscetível de emprego cômico, além de ser também conhecido do público em geral que comparecia aos festivais. Todavia, o mais interessante é que, em Platão, os males da retórica são associados às práticas políticas atenienses na crítica aos oradores, enquanto em Aristófanes há a associação da atividade do sofista (que ganha dinheiro ensinando a arte do discurso a quem se interessava ou pronunciando os seus próprios discursos) com a do sicofanta, que também usa a língua para ganhar recompensa. E o mais significativo é que as atividades de ambos – sofistas e sicofantas – podiam também se ligar aos tribunais na função de *logógrafo*, que deve ter sido a ocupação de alguns sofistas.

Destas questões, pode-se inferir que a preocupação com o discurso e o conhecimento das modalidades discursivas perpassava o cotidiano dos atenienses, fazendo com que práticas das esferas institucionais – como assembléias e tribunais – dialogassem e realçassem outras práticas discursivas como as exposições dos sofistas, fazendo deles figuras quase tão populares quanto eram os oradores. Mas, esta ligação íntima entre Górgias e um orador, feita por Aristófanes em dois momentos tão diferentes no contexto ateniense e, da mesma forma, uma rápida anedota onde bastaria dizer o nome dos dois juntos que o sentido já seria captado pelos espectadores, sugere um outro nível de relação entre sofistas e oradores. O próprio Górgias era um orador, e como tal conhecia perfeitamente os caminhos necessários para a persuasão e o convencimento de uma audiência, que o diga o *Encômio de Helena*. O modo como autores antigos tratam Górgias – muito mais como retórico e orador do que como um sofista

intelectualizado – aponta para o fato de que ele não somente deve ter sido mestre de vários oradores, como deve ter preparado vários discursos para eles ou para alguns em especial (Filipos, talvez). A extravagante retórica poética de Górgias devia ser reconhecida mesmo quando proferida por terceiros. Além disso, se vários oradores passaram a adotar este estilo poético semelhante ao estilo de Górgias (ARISTÓTELES, *Retórica* III I 7-9 1404a25-28), isto reforçaria a dúvida nos ouvintes se aquele era um discurso preparado por Górgias ou não. Outro exemplo leva a crer que esta relação mais íntima entre oradores e sofistas – onde estes dariam dicas de retórica e preparavam discursos – devia ser mesmo uma prática, já que Protágoras, o mais velho dos sofistas, era reconhecidamente íntimo de Péricles, e este, de fato, hospedava o sofista em sua casa. Esta “intimidade” fez com que Péricles o convidasse para redigir uma constituição para a colônia de Túrios (Mossé, 1997: 42; Romilly, 1997: 10; Kerferd, 1984).

Apesar da existência dos sinais evidenciando vários níveis de popularidade que seriam pertinentes aos sofistas, é realmente difícil precisar até que ponto havia muito mais uma popularidade que era fruto das exposições dos sofistas em público e aparições nos festivais ou se de fato foram as convergências simbólicas existentes entre as atividades de sofistas e oradores os principais fatores que os tornaram não somente conhecidos, mas também coadjuvantes de algo que era muito importante para o ateniense: o exercício da cidadania pela prática política. É também possível que os dois aspectos tenham funcionado para a existência dessa popularidade, mas o que a torna difícil de avaliar é a consciência de que estas situações talvez tenham sido pertinentes somente a Górgias e aos sofistas que eram também embaixadores e tinham a oportunidade de falar na assembleia. Como há indícios de que haveria uma gama de sofistas com estatutos diferentes – conforme sugere Isócrates no *Contra os Sofistas* -, infelizmente vamos ter que nos conformar com esta incerteza. Todavia, estas questões permitiram trazer à tona um ponto que sempre chamou muito a atenção envolvendo

os sofistas. Como, mestres de retórica que aparentemente tinham como atividade principal o contato íntimo com membros da elite, especialmente os que queriam se destacar na cena política, futuros oradores, puderam ganhar tanto a atenção de Platão, citados em várias comédias rapidamente e presentes em várias obras de autores antigos? A resposta pode estar basicamente no fato de terem participado de algum modo da prática política, que por sua vez possuía ligações estreitas com a performance poética.

A retórica representou um elemento ambíguo na prática política ateniense e este caráter, com ou sem motivo, acabou se estendendo à figura dos oradores. Como os sofistas se fizeram notáveis pelo ensino da retórica, não precisaria muito esforço para que esta identificação também se estendesse a eles. A impopularidade atribuída a alguns “sofistas” resvalava na desconfiança que os atenienses tinham daqueles que dominavam a retórica – como os oradores – de um modo que fazia com que eles se destacassem. Tal relação fez com que o termo sofista ganhasse mais contornos de complexidade a partir do século IV, quando, por exemplo, oradores que polarizavam em rivalidade, como Demóstenes e Esquines, passam a usar o termo para significar uma forma de ludibriar a audiência e o seu oponente com a citação de uma poesia pouco conhecida ou de uma tragédia que não tivesse sido representada, como objetivo de não haver contraposição ao seu argumento (Ober, 1989: 172-173). Mesmo em tom de ofensa e crítica, percebe-se que a palavra “sofista” ainda estará vinculada a um tipo de exibição que envolvia a citação de poesias e a tenacidade em manipulá-la como forma de persuasão.

O *Encômio de Helena* é basicamente pautado na idéia da persuasão como força incontrolável, e por isso Górgias tenta absolver a heroína. Este elemento marcante na retórica poética gorgiana era um dos pontos mais desejados pelos oradores, pois o convencimento da audiência era o teste que mostrava se o orador possuía ou não o *status*, caso a assembléia votasse ou não como ele desejava. Essa relação que colocava em jogo seu *status* de orador era

extremamente tensa, já que era renovada a cada apresentação de proposta (Finley, 1988: 76). Com a retórica se mantendo fundamental para a manutenção do prestígio do orador perante aos seus concidadãos, utilizar a linguagem poética, conceder benefícios aos cidadãos mais pobres, manipular a audiência contra o seu oponente, enfim, tudo isso, foram mecanismos que o orador – da elite ou não – teve que considerar na busca de uma carreira bem sucedida. Estas questões realçaram a ambigüidade do papel do orador, que, através de ações ou dos discursos, por vezes deixava os demais cidadãos na dúvida se estava desempenhando aquele papel em benefício da *pólis*, ou somente em benefício próprio. Este caráter ambíguo de seu desempenho, sintetizado e simbolizado na arte retórica ensinada por sofistas como Górgias, pode ter lançado luz também na imagem dos sofistas como elementos não bem quistos por alguns atenienses. Por outro lado, a figura destes mestres de retórica não era negativa, mas passou a ter aspectos negativos que suscitavam desconfianças tal como os oradores. Tudo isso resultou no conhecido estatuto ambíguo dos sofistas, mas de maneira nenhuma significou que eram impopulares, já que os oradores sofriam de problema semelhante e nem por isso deixaram de ser figuras centrais na sociedade ateniense.

Certamente é mais fácil aceitar as imperfeições de políticos que são cidadãos do que a de estrangeiros que, como não tinham raízes, não tinham respaldo para aconselhar sobre negócios internos e questões internas da *pólis*, como a discussão levantada por Platão, no *Protágoras*, sobre a legitimidade dos sofistas ensinarem a *areté politiké* aos jovens atenienses. Essas duas questões discutidas filosoficamente por Platão possuíam referentes sociais mais amplos do que sugere a forma com que os assuntos são abordados neste diálogo. Na verdade, há algo implícito sobre os sofistas no *Protágoras* no que diz respeito ao fato de se acharem aptos a ensinar a *areté politiké* aos atenienses que queriam se destacar na política. Neste diálogo, os sofistas se mostram claramente ligados à tradição dos poetas e profundo conhecedores de suas obras, no entendimento de que isso era um dos pontos fundamentais da

educação (339a). O outro fundamento que autorizaria esse tipo de ensinamento dos sofistas era o fato deles também serem políticos e, provavelmente, bons oradores. Embora Platão não explicita bem este aspecto dos sofistas, ao menos estes que participam de seus diálogos, chegaram em Atenas na qualidade de embaixadores das suas cidades trazendo questões para serem discutidas na assembléia ou como profundos conhecedores da prática política a ponto de se hospedarem com atenienses que tinham interesse na política<sup>31</sup>.

Ainda que seja dito que Górgias não pretendia ensinar a *areté politiké*, mas apenas a retórica, ele é o sofista que tem o perfil mais próximo do orador ativo na política que Platão parece entender como um dos requisitos necessários para um cidadão “transmitir” a outro a noção de cidadania. Como embaixador, não sabemos ao certo com que frequência Górgias poderia se dirigir a uma audiência na assembléia, o que se sabe é que isto era realmente uma prática<sup>32</sup>, e como tal, pode ter sido um meio importante para torná-lo conhecido entre os atenienses, já que ele teria impressionado enormemente a todos em função do estilo da sua retórica. Górgias se mostrou um orador com bastante conhecimento de como se operava o discurso na arena política, e talvez por isso tenha de fato negado a intenção de ensinar a arte de ser cidadão e se concentrado no ensino do domínio da retórica, já que via nesta a chave mestra para o domínio de todas as outras artes (PLATÃO. *Górgias*, 452d-e). Poderia então Górgias, na qualidade de representante de sua cidade, ter cumprido uma função semelhante a de alguns oradores atenienses ao discursar na assembléia? Talvez seja um exagero crer que os discursos de um estrangeiro na assembléia – por mais estimado que ele fosse – tenha se tornado uma prática, todavia, os discursos de Górgias podem ter sido tão bem enredados que foram tão marcantes quanto as suas performances nos festivais, já que igualmente se tratava

---

<sup>31</sup> Os principais testemunhos apontam Górgias, Pródicos e Hípias como embaixadores que se dirigiram à Atenas para discutir questões de interesse de suas cidades. Protágoras não aparece como representante de Abdera, mas deve ter sido importante na sua cidade, pois quando chega em Atenas passa a se hospedar na casa de Péricles, tornando-se íntimo deste, a ponto de Péricles tê-lo convidado para redigir a Constituição da colônia pan-helênica de Túrios em 444 (Guthrie, 1995).

<sup>32</sup> Nos *Acarnenses* (vv. 65-110), os embaixadores de Atenas na Pérsia trazem um representante do rei persa – espécie de embaixador – para falar na assembléia.

de uma exibição pública para uma audiência ampla. Górgias pode ter aproveitado essas ocasiões do espaço que era próprio da política e igualmente exibir-se como se estivesse em uma ocasião festiva, fato que lhe teria rendido bastante prestígio e popularidade. Mesmo que Górgias poucas vezes tivesse falado na qualidade de político, essa estratégia pode ter funcionado como um canal que fez os atenienses ligar a figura de alguns sofistas com a dos oradores, já que ambos falavam na assembléia e possuíam habilidade retórica. Talvez tenha sido este espaço institucionalizado para se dirigir aos atenienses que os sofistas tiveram, o que teria inspirado Platão no *Górgias* a mencionar que sofistas e oradores eram a mesma coisa e se ocupavam da mesma coisa (465c e 520a), no sentido de se dirigir a uma audiência visando agradá-la.

Visto que os sofistas conheceram uma dimensão institucionalizada das suas práticas, esta parece não ter sido a única maneira que eles encontraram para chamar a atenção dos atenienses de todos os níveis. Quando Platão diz no *Górgias* que os oradores em nada deixavam os atenienses melhores, ele está sugerindo que eles também contribuía para a formação do cidadão, e tal como compreendeu Ober (1989), os oradores funcionaram como instrutores dos atenienses na formação da cidadania que se aprendia na prática indo a cada assembléia, ocupando os cargos públicos e discutindo as questões que a *pólis* necessitava resolver para manter seu império. Era este papel que Platão entendia como a *areté politiké* que qualquer cidadão ateniense bem instruído poderia proporcionar a outrem, mas não os sofistas, que por serem estrangeiros não tinham como ensinar a prática política de uma *pólis* da qual eles não obtinham a cidadania. Todavia, uma referência bem significativa na *República* sugere que a influência dos sofistas nesse âmbito se dava de um modo mais contínuo, dizendo respeito à relação que havia entre os ensinamentos dos sofistas e o comportamento dos cidadãos nas assembléias.

Ao dialogar com um jovem acerca do papel da educação (*paideia*) na formação do cidadão e na sua relação com a estrutura *políade*, Sócrates questiona acerca do problema de como fazer para que uma formação adequada não se perca num terreno inóspito, quando então, ele discorre sobre aspectos importantes dos sofistas. Sócrates pergunta:

És dos que pensam, como a maioria, que certos jovens são corrompidos pelos sofistas, e que certos sofistas corruptores são simples particulares, sem atingir um ponto digno de menção? Ou antes que esses mesmos que tal afirmam são os maiores sofistas, para ensinar perfeitamente e modelar quantos quiserem, novos (*neous*) e velhos (*presbuterous*), homens (*andras*) e mulheres (*gunaikas*)? (PLATÃO. *República*, 492 a-b).

Este trecho é significativo e complexo porque sugere um duplo sentido para o entendimento de quais eram os sofistas que causavam maior dano quando corrompiam os jovens atenienses. Platão traça uma diferença entre os sofistas particulares ou individuais (*sophistas idiôtikous*) que eram costumeiramente vistos pelos atenienses como os que introduziam nos jovens os novos ensinamentos e as sutilezas do raciocínio, procurando deixar este cidadão apto a administrar os negócios privados e os da *pólis* (*Protágoras*, 318e-319a). Mas, para Platão, havia aqueles que pareciam ter um peso maior nos efeitos perniciosos na formação do cidadão. A estes, o filósofo chama de grandes sofistas (*megistous sophistas*), e a partir daí, dá-se a impressão de que esteja falando de uma outra categoria de sofistas que eram dignos de menção por terem a possibilidade de influenciar de modo mais incisivo a prática política ateniense. Neste caso, poderíamos retomar o próprio fato de Platão ter elegido alguns dos sofistas que permaneceram na historiografia como os grandes sofistas, como Protágoras, Górgias, Pródico e Hípias, que de algum modo tiveram um importante papel em Atenas e por isso foram dignos de menção e problematização pelo filósofo. Mas é preciso ir adiante para compreender o sentido da conversa entre os dois. E quando o jovem pergunta a Sócrates quando ocorrem essas ocasiões em que os sofistas maiores agem, ele então responde:

Quando tomam assento juntos e em grande número, nas assembléias ou nos tribunais, teatros ou acampamentos, ou outra qualquer reunião pública numerosa, e com grande alarido censuram certos ditos e feitos, outras vezes aprovam, exagerando em ambos os sentidos, quer na gritaria que nos aplausos (*thórubos*) (PLATÃO. *República*, 492 b).

Ao serem evocados como responsáveis por um tipo de comportamento do cidadão na esfera política, poder-se-ia imaginar que Platão estava se referindo aos sofistas que tiveram um papel político com maior destaque em Atenas, como os embaixadores ou aqueles que representavam a sua cidade, e talvez pelo fato de poder falar na assembléia, teriam encontrado um outro canal para estabelecer uma influência mais direta na prática política do que quando ensinavam aos jovens os caminhos da retórica que possibilitavam conquistar uma audiência.

Esse nível de contribuição dos sofistas não seria improvável. Platão deixa evidente quem são esses sofistas ao afirmar que estes, quando não convencem pela palavra, castigam com a *atimia*, com multas e com a morte aquele que não se deixou convencer (492d). Deste modo, Platão equipara a educadores dos jovens cidadãos que querem se destacar na política, os sofistas que ensinam em privado e o *demos* reunido, sendo que este teria um papel ainda mais determinante do que o dos sofistas porque suas decisões passavam pelo crivo da legalidade, uma vez que eram resoluções tomadas pelos cidadãos. A razão para Platão ver no *demos* o grande sofista é, sem dúvida, porque ele considerava os sofistas e o *demos* como portadores de uma sabedoria aparente, no caso dos cidadãos reunidos em assembléia, uma aparente capacidade de decidir e conduzir a *pólis*.

Mas este ensino da retórica, ainda que calcado no comportamento das instituições democráticas, não deixou de ser ambíguo mesmo para o *demos*, que para Platão era o maior incentivador e fonte de alimentação da natureza dos ensinamentos dos sofistas. É neste contexto que Platão reafirma uma idéia que está bastante presente no *Górgias*, a de que a arte retórica dos sofistas só visa convencer e agradar a multidão, em nada melhorando os cidadãos, já que, para o filósofo, os sofistas só ensinariam aos oradores a arte de adular e agradar uma audiência, cujo maior objetivo era fazer as vontades do *demos*. Por isso, afirma que essa

mesma gente (*idiôtôn*) que chama esses professores que recebem pagamento de sofistas e os considera seus rivais, não têm o que reclamar, porque estes ensinam exatamente as crenças da maioria, que eles propõem quando reúne-se em assembléia. Assim, Platão compara o *demós* a um animal grande e feroz a quem os sofistas se dedicavam a conhecer profundamente – suas fúrias e seus desejos –, e depois de ter adquirido todos os conhecimentos sobre ele, com a convivência e com o tempo, passam a chamar este compêndio de procedimentos de arte, para fazer dele objeto de ensino, ou seja, uma arte que empregava todos estes termos de acordo com as opiniões do grande animal (PLATÃO. *República*, 493 a-c).

Ao expor a sua opinião sobre as instituições democráticas e o teor dos ensinamentos dos sofistas, Platão deu um testemunho valioso de como eles procuraram estabelecer um vínculo com a prática política ateniense, seja orientando seus alunos através da necessidade de se lidar com uma audiência heterogênea – assunto de que eles pareciam ser profundos conhecedores –, seja na percepção realista de que o discurso, a palavra-debate, era um dos pilares da democracia ateniense. A percepção de que o discurso necessitava de uma técnica fez consolidar uma *téchne* do discurso, que para Górgias era a retórica. Mas esses discursos eram claramente voltados para a maioria, o que, no caso de Atenas, significava o uso da linguagem poética que até então estava presente em boa parte das modalidades discursivas. Em síntese, pode-se dizer que alguns sofistas ensinavam a *areté politiké* da democracia na prática, mesmo que não tivessem preferências por determinado regime político; além disso, o que eles ensinavam eram as formas de persuasão do *demós*, e persuadir uma multidão era estar ciente – mesmo no espaço que era da política – da importância do uso de três elementos fundamentais: persuasão (*peithó*), *páthos* e *kairós*. Górgias parece ser um exemplo dessa consciência ao desenvolver estes elementos na maioria das suas obras que chegaram até nós.

### **3.3 Persuasão (*peithó*), *páthos* e *kairós*: os fundamentos da retórica poética de Górgias.**

A compreensão da cultura política ateniense através da discussão de termos tão fundamentais como *peithó*, *páthos* e *kairós*, por exemplo, fez com que alguns autores conferissem ao debate um viés filosófico. Tal abordagem pode ser observada em Guthrie (1995), Kerferd (1984), Cassin (2005) e Consigny (2001). O fato de Górgias ter figurado como grande orador e especialista em retórica fez com que estes autores reconhecessem que ao menos a sua concepção de persuasão e *kairós* dialogara com a sua aplicabilidade nas instituições atenienses e na prática política; mesmo assim, esta aplicação foi quase que unicamente observada sob a ótica de uma concepção filosófica de retórica (Guthrie, 1995: 253; Kerferd, 1984: 82; Cassin, 2005: 148-149 e 205-210; Consigny, 2001: 42-48). Todavia, a possibilidade de se perceber estes três elementos como fundamentos da retórica poética de Górgias, sinaliza que, ao menos para este sofista, *peithó*, *páthos* e *kairós* devem ser compreendidos para além da noção filosófica, especialmente porque este estudo tem por objetivo discutir o emprego da retórica no contexto de práticas discursivas que se relacionavam com o ambiente político-cultural ateniense.

Dos autores que salientaram o papel da persuasão e do *kairós* como concepção filosófica de Górgias, Consigny foi o que mais se destacou como defensor de que as obras de Górgias possuíam substância filosófica (2001: 150-159). Durante muito tempo os sofistas tiveram dificuldades em ser considerados filósofos, e um dos motivos que os autores alegavam, no caso de Górgias, era o fato de suas obras serem excessivamente poéticas (Consigny, 2001: 150-155). Nas suas argumentações, Consigny rechaça a interpretação de que trabalhos como o *Encômio de Helena*, *Defesa de Palamedes* e o *Epitáfios* seriam meras peças de exibição retórica destituídas de qualquer interesse filosófico (2001: 153).

Apesar de desconsiderar *a priori* os sofistas como filósofos, uma das interpretações que Consigny rejeita, a que aproxima Górgias da linguagem poética, traz, no nosso entendimento, um ponto essencial para a compreensão da persuasão, *kairós* e *páthos* como elementos presentes tanto nas práticas de Górgias quanto no ambiente político-cultural ateniense. O *Encômio de Helena* é basicamente sobre a persuasão (*peithó*), mas traz bastante referências sobre a presença do *páthos* se confundindo com a própria persuasão. A *Defesa de Palamedes* é um discurso tipicamente judicial que um *logógrafo* teria preparado e, por isso, a sua linguagem é muito própria da persuasão, devido ao estilo argumentativo, mas nem por isso é menos importante, pois, é um sinal valioso do quanto Górgias era conhecedor e consciente das práticas nos tribunais. O *Epitáfios* é um caso a parte. Por ser uma modalidade discursiva muito particular da democracia ateniense, a *Oração Fúnebre* era formada por *tópoi* que condicionavam e limitavam o discurso do orador. Górgias não teria ficado imune a estas condicionantes quando preparou o seu *Epitáfios*, mas conseguiu imprimir o seu estilo (Loroux, 1994: 241-244). Persuasão e *kairós* são considerados elementos fundamentais na concepção retórica de Górgias, mas, conforme será analisado em *Helena*, muitas vezes o *páthos* serviu como persuasão. Já a percepção da noção de *kairós* nestas obras é mais complexa, porque, embora vista como presente em todas as suas obras, é muito mais entendida como base da retórica, estética e ética de Górgias, como se fosse uma chave para a compreensão da sua epistemologia (Consigny, 2001: 43).

Evocar esses três elementos sem contextualização a que se referem, amplia demasiadamente as suas possibilidades de análise, já que tudo leva a crer que estes eram fundamentos muito entranhados na cultura ateniense, algo que ia além das práticas discursivas e não limitados a princípios filosóficos para a sua compreensão. Assim, é importante ressaltar que estes elementos serão analisados tendo como base o ambiente político-cultural ateniense,

cotejados com as modalidades discursivas das quais as obras de Górgias parecem fazer referência.

A começar pela persuasão (*peithó*), talvez pelo fato de Atenas ter conhecido a experiência democrática - que irradiou os seus princípios para as suas instituições -, este parece ter sido um dos fundamentos mais marcantes da vida cultural ateniense. O caso singular desta *pólis*, criando condições para que os debates e os discursos tivessem lugar de destaque, fez da persuasão um princípio presente tanto nas instituições quanto na cultura ateniense. Havia um santuário onde *Peithó* era personificada como uma divindade, o que sugere que a habilidade da persuasão foi algo importante na concepção ateniense muito antes da chegada dos sofistas e da busca por uma arte retórica (Fredal, 2006: 38 e 152-153). Portanto, quando Górgias pretende absolver Helena, justificando a sua conduta em razão da força da persuasão, o sofista sabia que estava enredando uma peça que, se por um lado podia ter muito do lugar-comum por ter como tema a persuasão, por outro lado, permitia-lhe que, através de uma personagem bastante conhecida e de um assunto que era familiar aos atenienses, a sua linguagem não se tornasse entrave para a compreensão e a apreciação desta provável *epideixis* por segmentos populares da sociedade. Este parêntese dá uma pequena dimensão para que se possa compreender as razões pelas quais Górgias faz menção a aspectos comuns da vida do ateniense onde a persuasão tinha o seu espaço.

O *Encômio de Helena* denota que a persuasão era um tema que chamava a atenção de Górgias porque este elemento possuía relação estreita com o poder do discurso, e, deste modo, com as práticas da retórica, da qual ele se mostrou conhecedor e profundamente interessado. Mas o que fez com que esta obra seja diferente das outras no que toca ao papel da persuasão, é que, em *Helena*, Górgias parece querer contemplar todas as formas pelas quais a persuasão se associa ao discurso. Um dos primeiros pontos que ele evidencia é a necessidade do discurso proporcionar prazer (*Helena*, 5). Quanto a isso, o diálogo *Górgias* já deixou claro

que isso parecia ser mesmo uma prática que não se limitava à retórica dos sofistas, mas também aos oradores e demais profissionais que faziam uso do discurso. Isto fica bem sinalizado quando Sócrates insiste que estes discursos só visam adular e agradar a audiência, e os compara à culinária, que além de simbolicamente ser vista como rotina, aparece como desprovida de substância teórica (PLATÃO. *Górgias*, 462b-e a 463). No final do século V, dar prazer ao auditório foi uma prática mais do que comum, e parece que não somente Górgias entendeu que o discurso prazeroso era mais persuasivo (Bellido, 1996: 203, n. 136), e talvez por isso tenha sido objeto de estudo de Platão e depois Aristóteles, especialmente este, que passou a identificar na linguagem as características e os traços que definiam se os discursos eram bem ajustados ou não (*Retórica* – especialmente o livro III).

Há, em *Helena*, outros pontos que revelam como Górgias via a persuasão e de como os atenienses a consideravam. Ele expõe os vários motivos pelos quais Helena poderia ser absolvida, caracterizando-os como a persuasão do mais forte da qual ela não poderia evitar (6); mas quando vai explicar a persuasão que ela sofreu do discurso, evoca novamente os *tópoi* que lembram a linguagem da poesia. Afirma Górgias que se foi o discurso (*lógos*) que persuadiu e enganou a mente de Helena, neste caso, não seria difícil fazer uma defesa e deixá-la livre da acusação, uma vez que o *lógos* é um soberano poderoso que pode fazer coisas divinas, como acabar com o medo, arrancar a tristeza, suscitar a alegria e intensificar a compaixão (8). Por isso, Helena não tinha como evitar essa persuasão de um *lógos* que mais lembra um *phármakon*.

Um dos pontos importantes em *Helena*, e que parecia ser comungado por Górgias e pelos atenienses, é a idéia de que a persuasão quando feita pelo mais forte – neste caso pelo discurso mais forte – obrigava o persuadido a ceder aos seus intentos, pois, apesar de atribuir culpa a quem persuadia pela força, Górgias absolvía a ação daqueles que agiam pela força do discurso (6 e 12). Nisto, o sofista não se refere apenas à Helena, mas a todos que estavam

sujeitos à força do discurso persuasivo. Considerado um dos principais mestres de retórica, esta concepção denotava o quanto Górgias se interessou pelo papel que o discurso desempenhava em Atenas. Além disso, o interesse de Platão, Aristóteles e até mesmo Isócrates em discutir a função dos que proferiam o discurso e o seu conteúdo, corroborava para a idéia de que havia uma tentativa de “intelectualizar” uma prática que gozava de popularidade, especialmente por empregar a linguagem poética na comunicação. *Helena* parece ser um exemplo de como estas duas noções – a linguagem poética e a inovação dos sofistas – coexistiram e dialogaram. A segunda questão também remete a Platão, uma vez que Górgias admite que o discurso que pode persuadir e enganar a alma, como se persuadir e enganar fossem sinônimos, é o mesmo que pode suscitar todos aqueles sentimentos que assimilam o discurso a um *phármakon*, uma vez que ele estaria agindo na alma (8). O discurso como uma arte de enganar e com uma linguagem que seria própria da poesia são dois pontos bem analisados e criticados por Platão (*Górgias*) e Aristóteles (*Arte Retórica*).

Quando Sócrates faz Górgias admitir que a retórica torna o indivíduo apto a convencer os juízes nos tribunais ou em qualquer assembléia, isto é, uma arte que ensina a falar e a convencer as multidões, o filósofo faz o sofista confirmar que de fato a persuasão é a finalidade precípua da retórica (PLATÃO. *Górgias*, 452d-453a). Confirmando Sócrates que a retórica não é a única mestra da persuasão, ele fará Górgias ratificar que o discurso de que este fala e ensina é o que se exerce nos tribunais e nas assembléias, e está relacionado ao justo e ao injusto (454a-b). Em *Helena* observa-se que o discurso para Górgias não é passível de enquadramento, enquanto para Platão isto significa que o orador não instrui os cidadãos a respeito do justo e do injusto, mas apenas lhes desperta a crença nisso (455a). Enquanto Platão sugere uma noção ideal de prática discursiva, onde tudo e todos buscam interesses em comum, Górgias é consciente de que os discursos – tal como eles são praticados na relação com a audiência – podem fazer uso de recursos variados, como a adoção de uma linguagem

poética visando produzir experiências emotivas, ou através de uma persuasão que pode induzir o ouvinte a uma ilusão ou engano, onde a noção de crença deixa de ser verdadeira ou falsa, objetivando-se somente a finalidade do discurso.

Sob uma perspectiva um pouco diferente da anterior, Górgias observa que pelo fato de não ser possível obter todos os conhecimentos do passado e prever o futuro, o *lógos* pode também produzir engano, tanto por se basear na opinião (*dóxa*) quanto por um fator que ele deixa subentendido em *Helena*, mas que é possível identificar: a palavra/discurso como memória e o papel daqueles responsáveis pela lembrança (*alethéia*). A afirmação de que a maioria tem a opinião – que é escorregadia e instável - como conselheira da alma evidencia a incerteza na qual esta é baseada (11), o que faz com que estes tenham a “verdade” como opinião ou crença. Por isso, Górgias vê o *lógos* como um poder regulador que não se ocupa exatamente do falso ou do verdadeiro, mas do que é crível e construído pela opinião. Esta noção era compartilhada pelos atenienses, envolvendo todos aqueles que estavam ligados às modalidades discursivas, nas quais o próprio Górgias se inclui. Para Górgias, se todos tivessem memória sobre os acontecimentos do passado, o conhecimento do presente e a vidência do futuro, o poder do discurso não seria tão relevante (11). Esta concepção do sofista força a trazer de volta a discussão sobre um importante aspecto que envolvia a oralidade como paradigma para a comunicação na Grécia Antiga: o papel dos que eram responsáveis pela memória.

Rosalind Thomas alude a um aspecto importante nas atividades dos oradores que revela um elemento interessante sobre a conduta do senso comum ateniense em relação ao seu passado histórico. Para a autora, o *demos* não possuía um conhecimento profundo sobre seus fatos históricos passados. Normalmente se limitavam a um corpo central dos relatos considerados mais importantes, que por sua vez eram proferidos pelos profissionais que lidavam com o discurso, como os oradores. A questão é que os próprios oradores se

mostravam com um conhecimento vago e impreciso dos conhecimentos históricos, e isto podia ser constatado pelas raríssimas vezes em que se encontrou um discurso com menção a historiadores como Tucídides, por exemplo (1989: 201-202 e 227-229). O uso de fatos passados só será mais acurado – às vezes com uso de historiadores – no século IV, especialmente quando se queria fazer referência a um passado glorioso, como o do império ateniense, para justificar algumas sugestões e decisões políticas (1989: 206). Por outro lado, também deve ser lembrado que os oradores usavam exemplos históricos e da poesia para embasar seus argumentos de modo a contextualizá-los frente ao *demos*, e tinham todo um cuidado para não parecerem arrogantes ou darem a impressão de que estavam ali para ensinar a uma multidão ignorante do seu próprio passado (Ober, 1989: 177-181). Portanto, até que ponto não havia um cuidado retórico por parte do orador nessa atitude?

As implicações discursivas que uma audiência socialmente heterogênea demandava pode ser então uma das razões pelas quais detalhes históricos e argumentos históricos complexos, baseados em diferentes informações, não foram necessários para os argumentos retóricos nos seus variados objetivos. Então, o que de fato ocorria, era que os atenienses e seus oradores estavam satisfeitos com a menção aos principais acontecimentos do passado que se faziam presentes nos seus discursos (Thomas, 1989: 206). Assim, essa aparente não observação dos detalhes dos fatos históricos, não deve ser entendida como exemplo da ignorância dos atenienses para com o seu passado - embora isto tivesse existido em algum nível -, ou exemplo de que os oradores manipulavam o passado conscientemente para benefício próprio, ainda que inevitavelmente pudesse haver apropriações, “deturpações” ou distorções sobre os fatos históricos quando eram evocados para validar algo do presente. Tudo isso pode até ter ocorrido, mas estas atitudes devem ser creditadas essencialmente ao fato de se tratar de tradições orais que dependiam muito mais daqueles que eram responsáveis pela lembrança do que de um corpo oficial de relatos ou crenças – algo que será empreendido mais

tarde, e que, inclusive, explica a opinião de Tucídides em relação ao caráter inovador de sua obra, baseada em fatos que ele presenciou, diferente dos relatos dos poetas e dos *logógrafos*<sup>33</sup> que teriam composto as suas obras mais com intenção de agradar aos ouvidos do que de dizer a verdade (*A guerra do Peloponeso*, 1.21.2-3).

Estas questões eram um dos motivos das críticas aos oradores como aqueles que não deixavam melhor o *demos*, pois se submetiam a seus caprichos. Essas críticas tão presentes em Platão (especialmente no *Górgias*) e Aristófanes (com destaque para *Os Cavaleiros*), eram também mencionadas por Tucídides de uma forma até curiosa, pois, ela é colocada no discurso de um orador, Cléon, que censura o *demos* do seguinte modo:

“(Vós) preferis ser espectadores de palavras e ouvintes de fatos, decidindo sobre ações futuras de conformidade com a versão de hábeis oradores interessados em apresentá-las como factíveis, e vendo fatos consumados à luz de críticas brilhantemente formuladas, dando assim mais crédito à versão que ao acontecimento visto com vossos próprios olhos” (*A Guerra do Peloponeso*, 3.38.4).

Na prática pode-se dizer que havia uma manipulação do passado e da opinião semelhante ao ato de enganar, mas isto evidenciava muito mais o papel que os oradores cumpriam em uma sociedade que se baseava na oralidade, e revela a importância e o prestígio que os profissionais do discurso como oradores, poetas (de um modo geral), rapsodos, e provavelmente os sofistas, tiveram perante o senso comum ateniense. Nesse aspecto, era relevante o fato destes profissionais parecerem aos atenienses como portadores de práticas semelhantes, já que o poeta era claramente visto como preservador do passado (Thomas, 1992: 116), e foi, durante muito tempo, o preservador do que se considerava verdade (Detienne, 1988). Deste modo, parece não haver dúvidas de que todos estes profissionais do discurso cumpriam um papel semelhante ao de orientadores, condutores, instrutores, e por isso, responsáveis pelas atitudes do *demos*, o que lhes proporcionavam um certo *status*, mas

---

<sup>33</sup> *Logógrafo* aqui para Tucídides é um pouco diferente daqueles que compunham discursos judiciários, seria uma denominação dada aos historiadores mais antigos, inclusive, acredita-se que esta era uma alusão a Heródoto.

também os tornavam alvos de críticas ou mesmo de desconfianças, conforme ocorrido especialmente com os oradores e os sofistas.

Retornando especificamente a Górgias, o seu caso parece um exemplo de que realmente os sofistas encontraram um canal para ligarem as suas atividades às práticas das principais instituições atenienses, ainda que em sua maioria fossem estrangeiros. Em dado momento o *Górgias* evidencia que a retórica ensinada pelo sofista é a que se pratica nos tribunais e nas assembléias, conforme visto mais acima. Obviamente que Platão faz esta menção porque quer criticar o modo como funcionam estas instituições *políades* identificadas com a democracia, todavia, parece que ele quis também fazer jus à verossimilhança das práticas de Górgias. Em *Helena*, o sofista faz o seu discurso semelhante ao de Platão quando afirma que a persuasão quando se une ao *lógos* consegue, nas argumentações dos discursos judiciais, que um só discurso deleita e convence a uma grande multidão, se está escrito com arte, ainda que não seja dito com verdade (*Helena*, 13). Neste pequeno trecho, Górgias sintetizou uma boa parte do que Platão diz no diálogo que leva o seu nome. Além de ser um elemento importante que denota que o *Górgias* possui referentes significativos em relação às práticas deste sofista, isto também configura mais um indício de que a concepção retórica de Górgias estava baseada significativamente no modo como as práticas discursivas se relacionavam com os atenienses medianos, enquanto Platão busca uma retórica sob bases filosóficas. Neste mesmo trecho, Górgias dá pistas de que a persuasão estava em toda parte e era compartilhada por muitos dos profissionais que utilizavam o discurso. Dizia que quando se associava à palavra, a persuasão forjava a alma como queria, isto é, fazia mudar as opiniões, e isto se percebia também nos discursos dos fisiólogos (*meteorólogos*) e nos debates sobre temas filosóficos (13).

Neste contexto, ao lado das assembléias, os tribunais só podiam figurar como espaços privilegiados da persuasão. Talvez por isso, tenha sobrevivido a *Defesa de Palamedes*<sup>34</sup>, por ser um modelo de discurso judiciário que tinha a chancela de Górgias. O efeito mais claro de que o *Palamedes* fora composto para parecer uma defesa judicial, está no fato de que agora Górgias encarna o personagem mítico e fala em primeira pessoa. Como se estivesse mesmo em um tribunal, a persuasão vai assumir a forma de argumentos que intentam provar a sua inocência (*Palamedes*, 5). Outro ponto que parecia evidenciar um *tópos*, talvez não em todos discursos judiciais escritos, mas, uma provável prática nos tribunais feita por quem se defendia, era o elogio – ou até mesmo adulação – aos juízes e aos presentes no julgamento como os elementos principais a serem persuadidos (13). Um outro ponto que pareceu ter sido típico dos discursos judiciais era a apresentação do histórico pessoal como forma de argumento (15-16). Numa sociedade face-a-face, baseada nas relações de *status* e honra e vergonha, é de se supor que este fosse um elemento importante nos discursos enquanto estes ainda não haviam se tornado modelos redigidos em sua maioria pelos *logógrafos*. Na época em que Górgias preparou este discurso, este era um *tópos* importante na argumentação persuasiva daqueles que se dirigiam aos juízes.

Um outro elemento que devia fazer parte do discurso judicial, sugerindo-se quase um *agón* entre acusador e acusado, e era um dos “pontos altos” das contendas judiciais é também evocado por Górgias (22). O interessante do *agón* nos tribunais é que ele lembrava em muito a mesma situação de quando dois oradores polarizavam uma discussão nas assembléias e passavam a jogar com as sensações da audiência para ganhar a sua adesão, num recurso semelhante ao que ocorria com o *thórubos ekklesiásticos*. Por fim, para encerrar o discurso, Górgias recria uma exortação que devia ser típica aos juízes nos tribunais, denotando que ao

<sup>34</sup> Apesar de haver algumas semelhanças com o *Encômio de Helena* em relação ao método, a *Defesa de Palamedes* parece ter sido um discurso mais modificado e ajustado para se enquadrar aos típicos discursos judiciais como os de Isócrates (Bellido, 1996: 211, n. 145). O estilo de Górgias em relação ao *Encômio de Helena* é perceptível, todavia, aparentemente bem menos poético e inventivo em relação ao outro. Por isso, dos três elementos usados por Górgias - persuasão, *páthos* e *kairós* -, somente o primeiro torna-se mais evidente.

orador (ou acusado) não bastava apenas se defender, era preciso também persuadir os juízes, e esta, ele a faz na segunda pessoa, sinalizando que os juízes eram também uma coletividade – semelhante a um auditório no procedimento (33 e 36). Este conhecimento profundo de Górgias das práticas dos tribunais permite conjecturar que as menções feitas por Aristófanes nas *Vespas* (vv. 420-421) e nas *Aves* (vv. 1695-1706), relacionando Górgias, um orador chamado Filipos e a práticas de tribunais, sugerem que o sofista escreveu mesmo vários discursos judiciais, numa atividade semelhante a do *logógrafo*. Inclusive a alusão, nas *Vespas*, é bastante significativa neste ponto, pois sugere que Filipos sofreu uma condenação<sup>35</sup>. Não se pode afirmar com certeza que escrever discursos judiciais tenha sido uma prática de Górgias; contudo, esta alusão pode ser entendida como uma evidência do quanto a relação entre as suas atividades e as modalidades discursivas contribuíram para que Górgias se tornasse uma figura célebre em Atenas.

Como dito anteriormente, persuasão e *páthos* se confundem no *Encômio de Helena*. Mas, o que os gregos entendiam por *páthos*, algo ligado à emoção e mais precisamente afecção, Górgias parece ter aplicado na sua concepção discursiva também como uma forma de persuasão, mas que difere um pouco desta. Em *Helena*, ele se mostra preocupado em reconhecer os limites do conhecimento e focalizar a importância da opinião (*dóxa*). Para Górgias, o processo do discurso residia no interesse em explicar seu funcionamento mágico e fisiológico, além dos efeitos da fala. Quando afirma que o discurso é um grande soberano porque ele pode cessar o medo, arrancar a tristeza, suscitar a alegria e aumentar a compaixão (*Helena*, 8), Górgias está falando da combinação entre *phármakos* e *páthos*. Adiante, Górgias dá uma definição que exemplifica bem o papel do *páthos* no discurso, quando diz que a poesia faz penetrar nos que a escutam um calafrio de terror, uma compaixão lacrimosa, um pesar

<sup>35</sup> O diálogo é curto, mas bastante revelador neste ponto:

- Xântias: Heracles! Eles têm mesmo ferrões. Não os vês, meu amo?

- Bdelicléon: Sim, foi com eles que fizeram perecer em justiça a Filipos, o filho de Górgias (ARISTÓFANES. *As Vespas*, vv. 420-422).

comprazido; e diante das ações e dos corpos alheios, com boa sorte e os reveses, um sofrimento que é próprio, por meio das palavras, a alma sofre (9). Górgias acreditava que com a linguagem poética os ouvintes podiam até chorar e estremecer de terror. A alma era afetada pelas palavras e sentia uma emoção própria despertada pelas boas fortunas, podendo até ficar doente. Os encantamentos inspirados pela palavra podiam induzir ao prazer e podiam evitar o pesar, além de acalmar e persuadir a alma, pois a transportava com a sua magia (9).

Estes recursos que são próprios da linguagem poética eram compartilhados pelos profissionais do discurso, dos quais Górgias se mostra filiado, sendo possível esta constatação no *Íon* de Platão. Sem acompanhamento musical, o rapsodo, por excelência, procura emocionar a sua audiência fazendo também ele parte deste processo: no caso de cena de aflição, ele se colocava com os olhos cheios de lágrimas, se de medo ou terror, ficava com os cabelos eriçados e o coração palpitante. Apesar de fazer parte deste processo, é a platéia que deve sentir os maiores efeitos do *páthos* quando o rapsodo conta a sua estória. Íon diz que fica bem atento, observando os momentos em que os espectadores chorando e virando olhos muito impressionados para a sua figura, sentindo o assombro que o seu modo de declamar o conto lhes causa. Era fundamental para o seu sucesso prestar a atenção na reação da audiência, pois, se ao invés de chorarem, eles rissem, significava que o *páthos* não tinha se estabelecido e, assim, não ganharia o prêmio (PLATÃO. *Íon*, 535b-e).

Papel semelhante cumpre o *lógos* de Górgias por entender este que os encantamentos inspirados divinamente (como o dos poetas), por meio das palavras (*lógon*) - como o discurso dos oradores -, movem o prazer, removem a dor; conformando-se com a opinião da alma, o poder do encantamento a seduz, persuade e transforma essa alma pela magia, onde se encontram os seus erros e as ilusões da opinião (*Helena*, 10). Nota-se que não há quase diferença em relação aos efeitos que deve produzir o discurso do rapsodo. Agindo também como um *phármakon* nos espectadores, Górgias entendia que a palavra tinha o poder do

discurso perante a disposição da alma assim como a disposição dos remédios (*phármakon*) para a natureza dos corpos. Do mesmo modo que os diferentes remédios (*phármakon*) expulsam diferentes humores do corpo, assim também agem os discursos: uns afligem, outros deleitam, outros atemorizam, outros dispõem os ouvintes à confiança, e outros por meio de uma persuasão maligna envenenam e enfeitiçam a alma (*Helena*, 14). É por esse motivo que Platão busca no *Fedro* uma noção de boa retórica, ou seja, a retórica filosófica, de modo a se buscar nos ouvintes os bons efeitos do discurso, o que ele chama de *psykhagōgía*, que seria o emprego com êxito do *lógos* superior sobre a alma dos ouvintes (*Fedro*, 261a). O problema é que Górgias parece mais realista quanto aos fatores de emprego e recepção dos discursos, e por isso leva em conta a contextualização da audiência, que, neste caso, é a de apreciadores da linguagem poética, acostumados ao *páthos* nas tragédias e à persuasão nos tribunais e assembléias. Mas havia ainda um outro elemento fundamental que compunha as práticas nestes espaços próprios do discurso.

O *kairós*<sup>36</sup> – que pode ser entendido também como senso de oportunidade – é o ponto mais complexo de se perceber nas obras de Górgias, porque muitos autores defendem a idéia de que esta era uma noção que não pertencia à esfera do conhecimento, e sim a da *dóxa*, onde a verossimilhança ou a plausibilidade eram qualidades fundamentais de um discurso retoricamente concebido (Bellido, 1996: 206 n. 141). Outra interpretação vê também no *kairós* de Górgias uma chave para a compreensão mais profunda da sua concepção filosófica,

---

<sup>36</sup> A doutrina do *kairós* é entendida como central na retórica gorgiana, existindo também sob um aspecto ético. Mas, a noção de *kairós* sempre foi complexa entre os gregos. Para Simônides, o *kairós* pôde aparecer como um critério de valoração ética. É dito que Górgias transferiu uma antiga noção pitagórica, de caráter ético e metafísico, à esfera estética. Para os pitagóricos, *kairós* podia ser também uma manifestação no terreno das relações e comunicações humanas. As relações humanas, variáveis segundo a idade, cargo, parentesco ou estado mental, são expressão do *kairós* e seu aliado *dikaion*. *Káirós* é, desse ponto de vista, um conceito ético ambivalente. Píndaro reconhecia tal ambivalência ao rechaçar os mitos enganosos e ao defender um conceito de *kairós* consistente na eleição do momento oportuno em que as coisas podem ser reconhecidas e dispostas em seu lugar exato, e de acordo com seu significado. Para uma tradição filosófica da história, Górgias compreendeu o caráter essencial, metafísico e estético do fenômeno poético, ao atribuir-lhe como seu agente criador básico o motivo do engano (*apáte*), aceitando sua irracionalidade assim como a necessidade de impô-lo. Graças ao *kairós* o *lógos* se converte em um poderosíssimo instrumento de convicção e ilusão, capaz de induzir medo, consolo, tranqüilidade, prazer e piedade. Mediante seus enormes poderes de persuasão o *lógos* se eleva sobre a *dóxa* e se converte no determinante das ações humanas (Bellido, 1996: 159-160 n. 29). Para uma interpretação mais livre e “sofística” de *kairós*, ver (Cassin, 2005: 205-210).

da qual a sua retórica era também fruto (Consigny, 2001: 43). Embora se admita que o próprio Górgias não definia com precisão os termos por ele utilizados, onde se inclui a sua noção de *kairós* (2001: 05). Todavia, seria possível identificar em algumas de suas obras uma teoria do *kairós* (Loroux, 1994: 244), ou a percepção do seu uso como um momento e uma oportunidade que os contendores tinham para derrotar seu rival e vencer o *agón* (Consigny, 2001: 87-88). Será especialmente esta noção, a de *kairós* como senso de oportunidade, a que se pretende explorar nesta parte do estudo, pois, esta idéia de um consenso precário entre as opiniões, de uma operação retórica de persuasão, é o que melhor caracteriza o entendimento que os sofistas tinham de *kairós* (Cassin, 2005: 70).

Consigny identifica em três obras de Górgias as ocasiões em que o *kairós* se fez presente. No *Epitáfios*, Górgias teria sugerido que a habilidade para discernir e agir sob um *kairós* é uma proeza divina, e afirma que o código mais comum e mais divino é fazer o que é apropriado no tempo apropriado. No *Encômio de Helena*, Górgias mostra que o fracasso ao funcionar efetivamente em um momento crítico pode resultar em desastre, assim como, diante de visões terríveis, as pessoas podem abandonar o pensamento do presente momento e daí experimentar penas inúteis, doenças terríveis e loucuras incuráveis (17). E na *Defesa de Palamedes*, Consigny caracteriza esta situação durante o julgamento como um “momento kairotico”, no qual Palamedes deve falar efetivamente, em um momento sem precedentes para o qual ele está completamente despreparado, pois ele não pode contar com qualquer estratégia anteriormente formulada (2001: 43-44). De fato, enquanto discurso judicial, o *Palamedes* lida com as várias ocasiões em que o momento oportuno podia permitir uma abertura para, inclusive, se reverter uma situação crítica. Acredita-se que os recursos que os contendores usavam nos tribunais fossem os mais diversos possíveis, mas, parece que Górgias quer fazer crer que um bom discurso judicial não necessitaria do uso do *páthos*.

Na parte final de sua defesa, ele confirma essa proposição quando diz que as palavras que movem à piedade, às súplicas e rogos aos amigos são eficazes quando o juízo depende da multidão. Mas, quando a decisão depende dos juízes, deve-se persuadi-los não com petições de ajuda aos amigos, nem com súplicas nem palavras que movam à piedade, senão com a máxima evidência do justo, ensinando-os a verdade, sem enganos (*Palamedes*, 33). Naturalmente que a negação a estes recursos acima citados, deve significar que, em regra, eles eram bem usuais. Como este era um discurso modelo, Górgias quer passar a idéia que a capacidade de persuadir os juízes deveria ser a regra. Obviamente que seja na persuasão ou nos recursos que lembram o uso do *páthos*, o *kairós* poderia atuar, uma vez que em ambas situações “uma abertura ou oportunidade” de intervenção e modificação da situação poderia ocorrer, já que o próprio Górgias previa que o *kairós* agia sobre o verossímil ou em situações que tivessem plausibilidade.

O fato de Górgias não definir muito bem a sua noção de *kairós* não impede que se possa discutir como este princípio atuou especialmente nas instituições atenienses. Na concepção gorgiana de *kairós*, ligada ao tempo oportuno onde uma situação pode se definir, parece não haver dúvidas de que as assembléias e os tribunais foram espaços onde este fundamento mais se fez presente. Retomando Michel de Certeau, a idéia de ação tática lembra em muito esta forma de emprego do *kairós*, que ele credita à *métis* dos gregos (2002: 103-106), o que não deixa de ter relação. Apesar das muitas estratégias que os oradores podiam lançar mão antes de se dirigir às assembléias, durante e após os debates, não havia ocasião mais propícia para as ações táticas associadas aos momentos oportunos (*kairói*) do que os embates entre os oradores. A capacidade de aproveitar este momento durante o debate devia render um prestígio em tanto aos oradores que eram bem sucedidos neste quesito. A erística, criticada por Isócrates no *Contra os Sofistas*, é apenas um exemplo de como esta noção era

compartilhada nas demais modalidades discursivas, que dialogavam com os espaços institucionais, mas também se faziam presentes na esfera cultural.

O fato de ser orador e exímio mestre de retórica foi um dos motivos do reforço da idéia de que o *kairós* era o elemento mais importante na concepção discursiva de Górgias, embora tenhamos visto que a persuasão e o *páthos* também ocuparam espaço de destaque nas suas obras, e provavelmente nos seus ensinamentos. Essa crença tem razão de ser na medida em que os oradores – muitos provavelmente alunos de Górgias – tinham que estar muito bem preparados para estas ocasiões na prática política. A concepção de que um assunto que tivesse despendido dias de esforços e manobras em uma assembléia podia ser praticamente decidido num embate deixava os oradores com os nervos à flor da pele. Górgias tinha motivos para querer ensinar essa noção aos seus alunos, pois, ao que indicam o *Górgias* e a *Defesa de Palamedes*, a noção de *kairós* passou a ter grande importância nas instituições atenienses. Aliás, até que ponto a idéia de alguns sofistas de produzir manuais ou modelos de discurso não fora inicialmente motivada para este fim, o de treinar para os momentos oportunos e as ocasiões, em que muitas vezes podia se decidir uma questão?

É plausível imaginar que uma busca por educação retórica tenha sido incentivada pela consciência da necessidade de operar com o *kairós*. Assim, os membros da elite continuaram sendo os principais beneficiados e por isso puderam se perpetuar por mais tempo no poder (Ober, 1989). Obviamente que o domínio da retórica era só mais um degrau que um membro da elite passava agora a ter que subir para manter o seu *status*. Todavia, não se pode desprezar o fato de que *status* de nascimento e riqueza, embora importantes, deixavam de ser suficientes para o ateniense que se achava no direito de continuar a frente da política e dos negócios da *pólis*; doravante, o mesmo necessitaria de treinamento e habilidades retóricas. Eis um dos motivos que fizeram projetar uma enorme sombra a partir da representação de Górgias, uma sombra que, apesar de ilusória para alguns críticos, fosse talvez aos olhos do senso comum o

tamanho real do prestígio de Górgias. A meu ver, esta foi a visão que o brilhante e idealista Platão enxergou quando se deu conta de que a Atenas dos atenienses estava distante das suas idéias.

## **CONCLUSÃO: Por uma visão sócio-cultural dos sofistas.**

Górgias não deve ser entendido como um caso *suigeneris*. As conclusões que se podem tirar do seu estudo em particular são, em muitos aspectos, aplicáveis aos demais sofistas. Todavia, não se pode deixar de mencionar que há particularidades que marcam diferenças relevantes, como o fato de encontrarmos referências de exposições em festivais apenas para Górgias e Hípias. Por outro lado, aspectos comparativos nas atividades de outros sofistas, como as exposições públicas que faziam (*epideixis*), também permitem conjecturar que em regra, até mesmo por força da oralidade, os sofistas de um modo geral se apresentavam em público em determinadas ocasiões, em maior ou menor grau, dependendo do caso do sofista em questão. Por isso, a importância de se aprofundar aspectos individuais na representação de Górgias que ao mesmo tempo se reportavam aos procedimentos de outros sofistas, evidenciando na aparente atitude particular, uma prática que fazia um grupo se identificar e ser identificado como “técnicos da palavra”. Esta é uma das melhores caracterizações que se pode dar aos sofistas como um grupo, embora os fragmentos e testemunhos atribuídos a cada um apontem dissonâncias que não podem ser desprezadas.

No caso de Górgias, os testemunhos e fragmentos apontam para uma figura múltipla que vai além da atividade de filósofo ou mestre de retórica. A identificação de Górgias como um sofista passa por questões que vão desde a cobrança pelos ensinamentos à preocupação com os elementos do discurso que foram identificados com o nascimento da arte retórica. A condição de filósofo teve muita contribuição da autoria da obra *Sobre o que Não É ou Sobre a Natureza*, mas e quanto aos testemunhos e fragmentos que escapam a estas caracterizações? Os relatos que conferem a Górgias uma faceta que foi designada como “artística” (no dizer de Consigny), eram, na verdade, os ecos e os efeitos da sua interação com elementos da cultura

grega, onde o ato de exibir-se para uma audiência se reportava a um paradigma cultural que abrangia a atividade de todos aqueles que trabalhavam com o discurso.

O interesse dos sofistas pela retórica contribuiu para que se transformassem em exímios “técnicos da palavra”, mas o interessante de tudo isso é que, quando este domínio interagiu com o ambiente político-cultural ateniense, houve uma espécie de presença dos sofistas na prática política através da necessidade de domínio da retórica por parte dos oradores. Uma presença em boa parte simbólica, embora também tenha havido uma atuação mais direta, especialmente quando falavam na assembléia na condição de representantes de suas cidades; nesta ocasião, sobressaíam as qualidades de orador pertinente a cada sofista. No ambiente cultural, os sofistas também se fizeram presentes, mas mesmo em uma peça para exibição, como deve ter sido o *Encômio de Helena*, havia referências a elementos da retórica que se assemelhavam aos procedimentos dos oradores nas assembléias. Mas, inegavelmente, esta correlação foi favorecida também pela consolidação das instituições democráticas, onde o discurso e o embate verbal eram dominantes. Essa situação favoreceu a reafirmação daquilo que passou a ser visto como objeto de sofista: o discurso voltado para o convencimento de uma audiência e, conseqüentemente, a consolidação de uma *téchne* que visava a demonstração de domínio retórico.

Se limitássemos as atividades de Górgias às de filósofo e mestre de retórica, e não houvesse uma devida atenção a uma outra dimensão da sua caracterização mais ligada ao contexto de exibição de discursos, pouco se aprofundaria no objetivo de redimensionar o papel e o significado que os sofistas tiveram em Atenas. Assim, foi necessário dar relevância aos aspectos das atividades de Górgias que se reportavam à cultura ateniense. Antes, porém, foi preciso aprofundar a importância da oralidade como fator estrutural na cultura da *pólis* e na criação de paradigmas no contexto de exibição pública de discursos.

Embora o cidadão não fosse um mero espectador, já que possuía várias formas de participação, é inegável que sob o aspecto cultural e da comunicação, esta prática foi muito forte na sua formação. Este elemento foi explorado pelos oradores nos seus discursos, como o emprego da linguagem da poesia adaptada às particularidades da prática política, onde a persuasão pelo *páthos* aliou-se à necessidade do *kairós*, devido a própria dinâmica que envolvia as decisões de uma assembléia, passíveis de mudanças e reviravoltas em um mesmo dia. Um exemplo de como essas noções pertinentes ao ambiente político-cultural possuíam correspondente com as atividades de Górgias, encontra-se no *Encômio de Helena*, onde o sofista defende a necessidade do uso do *páthos* e do *kairós* visando jogar com as sensações da audiência, funcionando como uma forma de persuasão (*peithó*). Para além das semelhanças entre sofistas e oradores na forma como se dirigiam a uma audiência, isto significou que as práticas discursivas na Atenas Clássica estiveram muito ligadas a questões culturais. Mas, por quais trilhas seguiram os sofistas para que as suas atividades conhecessem uma dimensão cultural relevante e que fossem capazes, inclusive, de tornar algumas destas figuras populares?

A oralidade e a performance (*epideixis*) foram dois fatores fundamentais para que alguns sofistas, como Górgias, pudessem compartilhar do universo cultural das práticas de exibições tal como faziam os poetas e os rapsodos. Sendo a sociedade ateniense baseada na oralidade, a performance de um discurso era algo que remontava ao período homérico. O fato de alguns sofistas, conscientemente ou não, terem lançado mão de procedimentos que os tornavam semelhantes a poetas e rapsodos, indica que quando se tratava destas ocasiões de exibições performáticas, o limite entre estes profissionais, que tinham a *téchne* ligada ao discurso, era por demais tênue. Teria isto significado que os atenienses não faziam muita distinção entre a exibição de um sofista e a de poetas e rapsodos? Pouco provável, pois nas Panatenéias havia concursos separados para poetas, músicos e rapsodos; sinal de que eles

possuíam diferenças identificáveis, ainda que fossem pouco perceptíveis. Mas esta aproximação serviu para que os sofistas encontrassem um espaço estruturado e institucionalizado de fala e exibição, e embora suas apresentações trouxessem novidades - como a demonstração de habilidades retóricas que também simulavam embates verbais -, quando exibiam um discurso tinham que lançar mão de importantes elementos da performance, como a dicção, a entonação, o gestual, e, muito provavelmente, o uso de uma indumentária especial - mesmo que ocasionalmente. Estas situações que produziam semelhanças com poetas e rapsodos não só “abriram as portas” para que os sofistas pudessem se estabelecer em Atenas para além da função de mestres de retórica, como também lhes proporcionou um nível de popularidade significativo.

O caso de Górgias possibilita uma nova perspectiva na interpretação sobre a função social dos sofistas e o nível de popularidade que de fato tiveram naquela sociedade. Alguns fragmentos dos discursos de Górgias conservados por Aristóteles na *Arte Retórica* dão conta de que se tratava não de performances *epideixis* - exibições mais informais -, e sim de um gênero já consolidado na cultura grega chamado de panegírico (*panegyris*). O fato de ser um discurso formal para ser proferido em festivais denota que Górgias foi um sofista de renome entre os gregos, e possuía conhecimento da linguagem de gêneros discursivos populares onde a exibição era feita para uma audiência ampla. Apesar de não haver notícias de que proferiu discursos desta natureza em Atenas, a sua oração fúnebre - um gênero considerado muito próprio da democracia ateniense -, embora seja considerado um exercício retórico, dá mostras de que era um sofista que conhecia a linguagem usada nos discursos dirigidos às grandes audiências. Tanto que Platão sugere no *Górgias* que a retórica do sofista possuía semelhanças com os outros gêneros discursivos voltados para a multidão.

Os elementos que compunham a arte do domínio do discurso que no final do século V ficou conhecido como retórica, possuía alguns princípios desenvolvidos muito antes, através

do que se entendia por arte da persuasão. A idéia defendida por autores como Fredal, de que os princípios da ação retórica ateniense foram fundamentados já no período homérico quer indicar, na verdade, que persuasão e performance modelaram desde o início o funcionamento e a forma de se executar a ação retórica em Atenas. A noção de que o ato de persuadir teve muita contribuição da performance proporciona um melhor entendimento das razões que levaram os sofistas a exibirem os seus discursos através de performances (a *epideixis*), porque, ao menos no caso ateniense, quando se fazia um discurso, inevitavelmente se lançava mão de elementos da persuasão e da exibição, na medida em que estes eram fatores institucionalizados e fundamentados na cultura daquela sociedade. Portanto, não deveria causar espanto o fato de Górgias procurar estabelecer uma retórica poética, uma vez que isso mais se alinhava do que divergia do paradigma dos gêneros discursivos voltados para uma audiência em Atenas.

Nesse aspecto, foi interessante observar os motivos que levaram Platão a sugerir que sofistas e oradores se ocupavam da mesma coisa. Novamente, há que se dar relevância à contribuição das instituições democráticas no papel de aproximar tanto simbolicamente quanto na prática as funções desempenhadas por oradores e sofistas em Atenas. A ampliação do corpo cívico alterou significativamente o funcionamento e o comportamento da audiência nas assembléias e tribunais. A exigência de uma demonstração de efetiva habilidade retórica nestes espaços passou a ser mais do que uma qualidade, tornou-se uma necessidade para que os oradores mantivessem o seu prestígio político. É nesse ponto que os sofistas ganharam *status* de agentes no âmbito da prática política, porque, além de serem conhecidos como especialistas em retórica e na “fabricação” de discursos, efetivamente, boa parte deles foram os mestres de muitos oradores em Atenas. Isto contribuiu para que, em certas situações, a associação notória entre um sofista e orador pusesse em dúvida a autoria do discurso proferido. Este tipo de evocação dos sofistas pelos oradores pode não ter sido tão usual, mas

não deve ser descartada, especialmente quando lembramos que as alusões feitas por Aristófanes nas *Vespas* e nas *Aves* pondo lado a lado Górgias e um orador chamado Filipos para simbolizar uma ligação íntima, demonstra que esta situação possuía referente entre os atenienses. Todavia, houve ainda uma forma de presença mais efetiva dos sofistas no espaço da política ateniense que foi importante para que se tornassem figuras de destaque em Atenas.

No *Hípias Maior*, Platão menciona a habilidade de Hípias em manter assuntos privados junto com os públicos, isto é, a capacidade de atuar nas duas esferas, e também dá os exemplos de Górgias, que chegou em Atenas representando sua cidade - em uma posição pública -, e causou boa impressão nos atenienses por ter falado muito bem na assembléia, e Pródico, que igualmente veio em uma posição pública e ganhou grande reputação ao falar diante do Conselho. Sócrates sugere que ambos tiraram proveito desta posição (pública) para depois dar exhibições privadas, se associar aos jovens e ganhar muito dinheiro (PLATÃO. *Hípias Maior*, 282 b-d). Além dos indícios encontrados no *Górgias*, na *República* e em outros diálogos sugerindo uma participação dos sofistas no espaço da política ateniense, esta citação é ainda mais incisiva neste ponto e dá mostras de como alguns sofistas, em função da sua posição pública, desempenharam papéis de oradores no espaço da prática política-cidadã ateniense, ainda que fossem estrangeiros. Obviamente que não há como saber com que frequência esta situação ocorreu, mas, foi com certeza, mais um fator para que as atividades dos sofistas fossem “confundidas” ou imbricadas com a dos oradores, a ponto de Platão mencionar que sofistas e oradores se misturavam e se ocupavam da mesma coisa (*Górgias*, 465 c).

Ao mesmo tempo, a disposição de Górgias em buscar uma retórica que também fosse poética fica evidente em algumas de suas obras, especialmente no *Encômio de Helena*, onde estão expostas a intenção de estabelecer uma retórica fundamentada na persuasão (*peithó*), *páthos* e *kairós*, elementos que na segunda metade do século V permeavam tanto ocasiões

festivas, como as tragédias e as exposições de poetas e rapsodos, quanto os discursos nas assembleias e tribunais, sinalizando que a concepção gorgiana de retórica se reportava ao ambiente político-cultural ateniense. O caráter multifacetado das atividades de Górgias indica a necessidade de se repensar a noção do que era ser sofista em Atenas?

O *Sofista* é uma das últimas obras de Platão, e fica clara a sua tentativa de definir o que seria o sofista. Nele há duas curiosidades, nenhum sofista representado por Platão anteriormente participa como personagem e Sócrates tem uma participação mínima, apenas introdutória. O Estrangeiro diz que é possível que cada um faça uma ideia diferente do que seja sofista, pois, trata-se de um animal de múltiplas facetas (*Sofista*, 216 b-c). Já no final do diálogo há uma tentativa de se fazer uma distinção entre o que ele chama de orador popular, indivíduo capaz de dissimular em público com discursos prolixos, e o sofista, indivíduo que em círculos mais restritos, com sentenças curtas leva seu interlocutor a contradizer-se (*Sofista*, 268 b-c), embora no *Górgias* Platão afirmasse que sofistas e oradores se ocupavam da mesma coisa. O *Sofista* traz indícios de que fora inspirado no mesmo ambiente de *Contra os Sofistas*, de Isócrates. O Estrangeiro diz que é do gênero lucrativo, da arte erística, da arte de disputas, das controvérsias, da arte do combate, da arte da luta e do ganho, que o sofista provém (*Sofista*, 226 b-c). Quando Isócrates inicialmente critica os erísticos, ou seja, todos os que utilizam a dialética, a técnica retórica caracterizada pelas perguntas e respostas, para vencerem uma competição, simplesmente, e calarem o adversário, a noção de sofista que ele usa é muito semelhante à descrita por Platão, especialmente quando faz alusão ao caráter competitivo e superficial da *téchne* destes sofistas (*Contra os Sofistas*, 13. 1-5).

Se compararmos a primeira tentativa de Platão caracterizar os sofistas no *Protágoras*, a concepção de discurso no *Górgias* e outras informações no *Hípias Maior* e *Hípias Menor* com a descrição do *Sofista*, serão notadas muitas diferenças e algumas semelhanças na forma de caracterizar os sofistas. E se observarmos a caracterização em outras fontes como

Aristóteles, Aristófanes e autores tardios, prevalecerá como fator de identidade o interesse dos sofistas pela retórica, mas, ao mesmo tempo, notam-se muitas diferenças nestas caracterizações que faz-nos concluir que se os sofistas de fato podem ser tomados conjuntamente, representaram um grupo bastante híbrido. Outra conclusão que se pode tirar é a de que a noção, a caracterização e a definição do que era exatamente ser sofista naquele momento sempre foi muito fluida, muito mais relacionada àqueles que tinham as suas *téchnai* relacionadas ao discurso. Nessa relação havia um grupo muito grande, desde os oradores, passando pelos poetas e rapsodos, aos que usavam a habilidade retórica para demonstração e competição, como os erísticos. Deste modo, a diferença entre sofistas e oradores foi em alguns momentos muito tênue, e provavelmente o significado de *sophistés* foi se transformando aos poucos e reunindo um número cada vez maior de profissionais que usavam o discurso, como os que Isócrates reuniu no *Contra os Sofistas*, e assim, já no início do século IV, não seria raro se algum orador fosse chamado pejorativamente de sofista.

O objetivo aqui não era o de discutir se os sofistas existiram enquanto grupo ou não, ou se a classificação de sofista é pertinente ou não a todos aqueles que a tradição entendeu como tal. Nesse estudo específico, observamos em Górgias o caso de um sofista com muitas peculiaridades. Todavia, as suas particularidades não querem significar apenas diferenças, elas também sinalizaram aspectos que puderam ser “incorporados” na compreensão dos outros sofistas, notadamente a conclusão de que a *epideixis* - um tipo de performance - foi um procedimento comum aos sofistas, usado em maior ou menor grau, variando um pouco o tipo de audiência que cada exibição envolvia, desde as voltadas para um grupo de iniciados às ocasiões que permitiam uma platéia mais heterogênea. Apesar destas congruências, não se pode negar que o termo sofista nunca foi satisfatório para determinar e caracterizar as práticas dos profissionais que lidavam com o discurso e cobravam por ensinamento na segunda metade do século V. O caso de Górgias e as evidências encontradas em diálogos como o

*Hípias Maior* expõem a necessidade de considerar a condição de orador na caracterização dos sofistas, pois, ao que indicam os diálogos de Platão, este foi um aspecto relevante das suas atividades. A relação que estabeleceram com a fina flor da juventude ateniense, então os futuros oradores da *pólis*, serviu para fortalecer mais ainda esse elo e a crença entre os atenienses de que os sofistas de algum modo interferiam na política ou nos políticos atenienses.

Se pensarmos que um dos primeiros a ter a denominação de sofista fora Protágoras, ainda na época de Péricles, e que este significado manteve-se com algumas alterações até o século IV, parece conveniente que a melhor forma de entender o termo sofista é tomar o seu significado como resultado de práticas sócio-culturais, não se limitando às interpretações filosóficas ou filológicas, que são úteis, mas que não são suficientes para dar significado ao termo. Assim, a condição de orador deve ser considerada como parte das atividades dos sofistas, ao menos no caso de Górgias. Entendê-los como oradores não é considerar que tiveram uma participação ativa na política de Atenas, mas é uma forma de tentar compreender as razões que levaram “meros” estrangeiros a interferir no ambiente político-cultural ateniense de um modo tão significativo, uma vez que as credenciais de exímios mestres de eloquência não parecem suficientes para produzir tal efeito. Diz-se que os sofistas fizeram manuais (*technai*) para treinamento retórico, um procedimento que se encaixa perfeitamente na condição de mestres de oratória. Mas, definitivamente, os sofistas conheceram o exercício do discurso e da persuasão na prática não apenas como mestres de retórica. Quando encontraram ocasião para proferir discursos em público e representar as suas cidades na assembleia ateniense, ou seja, como oradores, tiveram que experimentar as adequações e as implicações inerentes aos discursos que se faziam para grandes audiências. A partir daí, os sofistas podem ter encontrado um caminho que os tornariam célebres na história de Atenas.

**BIBLIOGRAFIA:****DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL:**

ARISTÓFANES. **The Acharnians, The Clouds, The Knights, The Wasps.** Cambridge:

Loeb Classical Library, 1992 (Grego/Inglês; B. B. Rogers).

\_\_\_\_\_. **The Birds, The Frogs, The Peace.** Cambridge: Loeb Classical

Library, 1989 (Grego/Inglês; B. B. Rogers).

\_\_\_\_\_. **As Aves.** Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **As Nuvens.** Lisboa: Inquérito, 1984 (Grego/Português).

\_\_\_\_\_. **As Rãs.** Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1989.

\_\_\_\_\_. **As Vespas.** Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1989.

ARISTÓTELES. “Rhetoric”. In: BARNES (Ed.) **The complete Works of Aristotle.** The

Revised Oxford Translation, Volume 2, Princeton: Princeton University Press, 1991: pp.

2341-2383.

DIELS, H. & KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker.** Zweiter Band, Berlin:

Weidmann, 1989.

GÓRGIAS. “Defesa de Palamedes”. IN: BELLIDO. A. M. (ed.) **SOFISTAS. Testimonios y**

**fragmentos.** Madrid: Gredos, 1996, pp. 211-223.

\_\_\_\_\_. “Encômio de Helena”. IN: BELLIDO. A. M. (ed.) **SOFISTAS. Testimonios y**

**fragmentos.** Madrid: Gredos, 1996, pp. 200-211.

ISÓCRATES. **Discours.** Cambridge: Loeb Classical Library, 1992 (Grego/Inglês; G. Norlin).

PLATÃO. **Apology, Crito, Euthyphro, Phaedo, Phaedrus.** Texto estabelecido por W. R. M.

- Lamb. Cambridge: Loeb Classical Library, 1992 (Grego/Inglês; H. N. Fowler).
- \_\_\_\_\_. **Cratylus, Greater Hippias, Lesser Hippias, Parmenides.** Cambridge: Loeb Classical Library, 1992 (Grego/Inglês; H. N. Fowler).
- \_\_\_\_\_. **Euthydemus, Laches, Meno, Protagoras.** Cambridge: Loeb Classical Library, 1990 (Grego/Inglês; W. R. M. Lamb).
- \_\_\_\_\_. **Gorgias, Lysis, Symposium.** Cambridge: Loeb Classical Library, 1991 (Grego/Inglês; W. R. M. Lamb).
- \_\_\_\_\_. **Gorgias:** a revised text with introduction and commentary by Eric Robertson Dodds. Oxford : Clarendon, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Ion.** Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1925 (Grego/Inglês; W. R. M. Lamb).
- \_\_\_\_\_. **The Republic. Vol. 1.** Texto estabelecido por P. Shorey. Cambridge: Loeb Classical Library, 1982 (Grego/Inglês; P. Shorey).
- \_\_\_\_\_. **The Republic. Vol. 2.** Texto estabelecido por P. Shorey. Cambridge: Loeb Classical Library, 1987 (Grego/Inglês; P. Shorey).
- \_\_\_\_\_. **Sophist.** Cambridge, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921 (Grego/Inglês; H. N. Fowler).
- \_\_\_\_\_. **Apologia de Sócrates.** Trad. Manuel de O. Pulquério. Brasília: UNB, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Górgias, Protágoras e Fedão.** Belém: EDUFPA, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A República.** Trad. M<sup>a</sup> H.R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- TUCÍDIDES. **History of the Peloponesian War.** Estabelecido por C. F. Smith. Cambridge: Loeb Classical Library, 1984; 4 vols. (Grego/Inglês; C. F. Smith).

**BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL E ESPECÍFICA:**

ANDRADE, M..M. de. **A vida comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. “Cotidiano, Trabalho e Lazer na Atenas Clássica”. IN: **Phoênix**. Rio de Janeiro: 7Letras, v. 6: 246-261, 2000.

BAKHTIN, M. “O Discurso de Outrem”. In: **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1988, pp. 144-154.

\_\_\_\_\_. “A Pessoa que fala no Romance”. In: **Questões de Literatura e de Estética. A Teoria do Romance**. São Paulo: Unesp, 1993a, pp. 134-163.

\_\_\_\_\_. “O Plurilingüismo no Romance”. In: **Questões de Literatura e de Estética. A Teoria do Romance**. São Paulo: Unesp, 1993b, pp. 107-133.

BARROS, D. L. PP. de. “Contribuições de Bakhtin às teorias do texto e do discurso”.

In: **Diálogos com Bakhtin**. Curitiba: Ed. UFPR, s/d, pp. 21-41.

BELLIDO. A. M. **SOFISTAS. Testimonios y fragmentos**. Madrid: Gredos, 1996.

BRANDÃO, J. L. “Representação do *lógos* nas *Nuvens* de Aristófanes”. **Textos de Cultura Clássica**. Rio de Janeiro: 19, (Setembro) 3-17, 1996.

CANCELA, E. M. **Comedia y Sociedad en la Antigua Grecia**. Habana: Editorial Letras Cubanas, 1982.

CANFORA, L. “O Cidadão”. IN: Vernant, J.-PP. (org.) **O Homem grego**. Lisboa: Presença, 1994, pp. 105-129.

\_\_\_\_\_. **Um Ofício Perigoso. A vida cotidiana dos filósofos gregos**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

- CASSIN, B. **O Efeito Sofístico**. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- CERTEAU, M. de **A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CHARTIER, R. “Textos, impressão, leituras”. IN: Lynn Hunt (org.) **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 211-238.
- COELHO, M. C. de M. N. “Retores e sofistas gregos: o uso do termo *logos* em alguns autores dos séculos V e IV a. C.”, **Revista Idéias**. Campinas, n.11 (2), UNICAMP: 213-232, 2004.
- CONSIGNY, S. **Gorgias: Sophist and Artist**. Columbia: University of South Carolina Press, 2001.
- COULET, C. “Communiquer dans la cité”. In : **Communiquer en Grèce Ancienne**. Les Belles Lettres : 1996, pp. 82-115.
- DEFAYS, Jean-Mar. **Le comique**. Paris: Seuil, 1996.
- DEMONT, Paul. “Aristophane, le citoyen tranquille et les singeries”. In: **Aristophane: La Langue, la scène, la cité**. Acts du Colloque de Toulouse. Bari: Levanti Editori, 1997, pp. 457-478.
- DETIENNE, M. **Os Mestres da verdade na Grécia arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- FINLEY, M. I. **Democracia antiga e moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. **O Mundo de Ulisses**. Lisboa: Presença, 1982.
- \_\_\_\_\_. “Ordens e *Status*”. IN: **A Economia Antiga**. Porto: Afrontamento, 1980, pp. 43-80.
- \_\_\_\_\_. **Política no Mundo Antigo**. Lisboa: Ed. 70, 1997.
- FREDAL, J. **Rhetorical Action in Ancient Athens: persuasive artistry from Solon to Demosthenes**. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2006.
- GAGARIN, M. & WOODRUFF, PP. **Early Greek Political Thought from Homer to**

- The Sophists.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas.** São Paulo: Paulus, 1995.
- GINZBURG, C. **O Queijo e os Vermes.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário”. In: **Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 143-179.
- HAVELOCK, E. A. **The liberal temper in Greek politics,** Londres, 1957.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JARRATT, Susan C. **Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured.** Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1991.
- JOËL, K. **Geschicht der antiken Philosophie,** vol. I, Tubinga, 1921.
- KERFERD, G. B. **The sophistic movement.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- KOMORNICKA, A. M. “Le pouvoir en question dans les comédies d’Aristophane”. In: **Aristophane: la langue, la scène, la cité.** Acts du Colloque de Toulouse. Bari: Levanti Editori, 1997, pp. 397-411.
- KURIHARA, A. “Personal Enmity as a Motivation in Forensic Speeches”. **Classical Quarterly,** 53.2, 2003, pp. 464-477.
- LORAUX, N. **Invenção de Atenas.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- \_\_\_\_\_. “L’équité sans équilibre du dialogue”. IN : LORAUX, N. e MIRALLES, C. (eds.). **Figures de l’intellectuel en en Grèce ancienne.** Paris : Belin, 1998, pp. 261-294.
- MARROU, H. I. **História da Educação na Antigüidade.** São Paulo: EPU, 1990.
- MARTINS, J. S. “O senso comum e a vida cotidiana”. **Tempo Social.** São Paulo: USP, 10, 1: 1-8, 1998.
- MCCOMISKEY, Bruce. **Gorgias and the New Sophistic Rhetoric.** Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2001.

- MENESES, U. T. B. “As marcas da leitura histórica: arte grega nos textos antigos”.  
**Manuscrita**. São Paulo (7): 69-82, Março. 1998.
- MOSSÉ, C. **A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo**. Lisboa: Edições 70, 1989.  
 \_\_\_\_\_. **As instituições gregas**. Lisboa: Edições 70, s/d.  
 \_\_\_\_\_. **Atenas: a história de uma democracia**. Brasília: UNB, 1997.
- NEILS, J. “The Panathenaia: An Introduction”. In: NEILS, J. (ed.). **Goddess and polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens**. Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 13-27.
- NESTLE, W. **Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung**. Stuttgart, 1901.
- OBER, J. **Mass and Elite in Democratic Athens**. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- OBER, J. & STRAUSS, B. “Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy”. IN: WINKLER, J. J. & ZEITLIN, F. I. (eds.). **Nothing to do with Dionysos?** Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 237-270.
- OLIVEIRA, F. de e SILVA, M. F. **O Teatro de Aristófanes**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1991.
- OSBORNE, R. “The Potential Mobility of Human Populations”. **Oxford Journal of Archaeology**, 10 (2): 231-252, 1991.
- PARKE, H. W. **Festivals of the Athenians**. New York: Ithaca, 1994.
- PARKER, R. “Greek Religious Practices”. In: SPARKES, B.A. (ed.). **Greek Civilization: an Introduction**. Oxford: Blackwell Publishers, 1998, pp. 131-145.
- PAVESE, C. O. “The Rhapsodic Epic Poems as Oral and Independent Poems”.  
**Harvard Studies in Classical Philology**. Cambridge: Harvard University Press, V. 98: 63-90, 1998.
- PEREIRA, Maria H. da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. 1º Volume/

- Cultura Grega, Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1979.
- POPPER, K. R. **The open society and its enemies**. vol. I: The Spell of Plato, Londres, 1966.
- RIHLL, T. E. "Teaching and Learning in Classical Athens". **Greece & Rome**, Vol. 50, Nº 2, October 2003, pp. 168-190.
- ROBIN, R. "Formação Social, Prática Discursiva e Ideologia" In: **História e Lingüística**. São Paulo: Editora Cultrix, 1982a, pp. 88-134 .
- \_\_\_\_\_. "Os Historiadores e o Campo Lingüístico". In: **História e Lingüística**. São Paulo: Editora Cultrix, 1982b, pp. 61-87.
- ROMILLY, J. de. **Los Grandes Sofistas en la Atenas de Pericles**. Barcelona: Seix Barral, 1997.
- SEGAL, C. "O Ouvinte e o Expectador". IN: Vernant, J.-PP. (org.) **O Homem grego**. Lisboa: Presença, 1994, pp.173-198.
- SHAPIRO, H. A. "*Mousikoi* Agones: music and poetry at the Panathenaia". In: NEILS, J. (ed.). **Goddess and polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens**. Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 53-75. .
- SILVA, M. M. R. de Sousa. "Linguagem e Sociedade: uma Abordagem à Obra de M. Bakhtin". IN: **Phoînix**. Rio de Janeiro: Sette Letras, v. 2: 203-213, 1996.
- SIMON, E. "Panathenaia and Parthenon". In: **Festivals of Attica: an Archaeological Commentary**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1983, pp. 55-72.
- SOUZA, J. C. de. **Caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos platônicos**. São Paulo: USP, 1969.
- SPRAGUE, R. K. (ed.) **The Older Sophists**. Columbia: University of South Carolina Press, 1990.
- TACON, J. "Ecclesiastic *Thorubos*: interventions, interruptions, and popular involvement in the Athenian assembly". **Greece & Rome**, Vol. 48, Nº 2, October 2001, pp. 173-192.

THOMAS, R. **Literacy and orality in ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Oral Tradition and Written Record in Classical Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. "Performance and written literature in Classical Greece: envisaging performance from written literature and comparative contexts". **Bulletin of SOAS**, 66, 3, 348-357, 2003a.

\_\_\_\_\_. "Prose performance texts. *Epidexis* and written publication in the late 5<sup>th</sup>. And early 4<sup>th</sup>. C". IN: Harvey Yunis (ed.). **Written texts and the rise of literature culture in Ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003b, pp. 162-188.

TREVETT, J. C. "Aristotle's knowledge of Athenian oratory". **Classical Quarterly**, 46.2, 371-379, 1996.

VALIAVITCHARSKA, V. "Correct *Logos* and Truth in Gorgias' *Encomium of Helen*". IN: **Rhetorica**. Vol. XXIV, Issue 2: 147-161, 2006.

VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difel, 1982.

\_\_\_\_\_. **Entre Mito e Política**. São Paulo: Edusp, 2001.

\_\_\_\_\_. **Mito e Pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

VEYNE, P. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. "Os gregos conheceram a democracia?" **Diógenes**, 6: 57-82, 1984.

VIDAL-NAQUET, P. "A Sociedade Platônica dos Diálogos". In: **A Democracia Grega: Ensaios de Historiografia Antiga e Moderna**. Lisboa: Dom Quixote, 1993a, pp. 81-100.

\_\_\_\_\_. **O Mundo de Homero**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. "Platão, a História e os Historiadores". In: **A Democracia**

**Grega: Ensaios de Historiografia Antiga e Moderna.** Lisboa: Dom Quixote, 1993b, pp. 101-114.

WALKER, Jeffrey. **Rhetoric and Poetics in Antiquity.** New York: Oxford University Press, 2000.

WARDY, Robert. **The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and Their Successors.** New York: Routledge, 1996. <sup>37</sup>

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)