

A questão da retórica em Górgias e Platão

*Gabriel Afonso Campos*¹

*Vinícius Batelli de Souza Balestra*²

1 Introdução

No século V a.C. em Atenas, há uma consciência crescente de que o discurso não representa com fidelidade a realidade; a relação entre o discurso e aquilo que ele pretende representar estava longe, entenderam os antigos, de ser simples. O que os homens desse tempo perceberam é que o discurso não apenas apresenta a realidade tal como ela é, por meio das palavras: ele representa essa realidade e, embora haja uma conexão entre realidade e discurso, há sempre também um grau de reorganização no processo de construção discursiva. É justamente a consciência desse binômio que levou Platão, em *Górgias*, a contrastar retórica e filosofia, condenando a primeira, e mais tarde, no *Fedro* a arguir em favor de uma reforma da retórica, direcionando-a em favor da filosofia.³

A condenação da retórica se dá no contexto da crítica de Platão aos sofistas. O período entre 450 e 400 a.C. foi um dos mais grandiosos de Atenas: um período de grandes mudanças políticas e sociais,

¹ Graduado em Ciências do Estado e mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sob orientação da professora Karine Salgado e com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

² Graduado em Direito pela Universidade de São Paulo. Mestre em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais com financiamento CAPES, atualmente é doutorando em Direito e Justiça também pela UFMG (bolsista CAPES-DS).

³ KERFERD, George Briscoe. **The sophistic movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 78

acompanhado de intensos movimentos artísticos e intelectuais. Os antigos padrões de vida são abandonados em favor de uma nova atitude. Sabemos que “as notícias sobre as vidas e obras dos sofistas mostram-nos empenhados em permanentes polêmicas”⁴, o que faz dos sofistas os representantes da nova cultura filosófica grega⁵, portadores de uma compreensão de que se deveria fazer crítica contundente e infinita a todo saber tradicionalmente marcado.⁶

No entanto, boa parte dos estudos e concepções que temos dos sofistas ainda se baseiam nas impressões que nos são passadas pelos textos de Platão, notável crítico e adversário da sofística. O presente texto tem como explorar com mais cuidado e zelo a delicadeza do pensamento sofisticado, a partir de um determinado autor – Górgias de Leontino – e no tocante a um determinado tema, a retórica. O texto se valerá de rica fortuna crítica produzida sobre o movimento sofista nas últimas décadas, e contrastá-lo com a posição que a retórica tem na filosofia platônica – uma arte que esteja a serviço do bem comum da *polis*.

2 A retórica em Górgias

“Não te preocupes, tu o receberás um sofista hábil”. São com essas palavras que o Discurso Pior, personagem d’*As nuvens*, responde ao desejo de Estrepsíades de educar seu filho na arte do discurso para que este possa perverter a justiça em seu favor⁷. A comédia é apenas um exemplo da interpretação deturpada que se fez (e se faz) da filosofia dos chamados sofistas, o que inclui a reputação de se utilizarem de discursos para

⁴ COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. Justiça e contradição: Dissídio e reconciliação na interpretação do sofista Antifonte no século XX. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, Goiânia, v. 42, n. 3, p.89, dez. 2018

⁵ KERFERD, George Briscoe. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 78.

⁶ COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. Justiça e contradição: Dissídio e reconciliação na interpretação do sofista Antifonte no século XX. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, Goiânia, v. 42, n. 3, p.89, dez. 2018

⁷ ARISTÓFANES. *As nuvens*, 1110 (tradução: ARISTÓFANES. *As nuvens*. Organização de José Carlos Bacarat Júnior. *Cadernos de Tradução da UFRGS*, Porto Alegre, n. 32, 2013). As personagens *Discurso Pior* e *discurso Melhor* são imagens dos valores educacionais sofisticos e daqueles tradicionais, respectivamente. Nesse sentido, ver JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 430 e ss.

obterem vantagens pessoais. Tal crítica vem, sobretudo, de Platão, que a eles imputa uma busca ilegítima pela sabedoria, calcada apenas no estudo da linguagem para o convencimento de outrem acerca de uma determinada questão⁸.

Há, de fato, na filosofia sofística, uma preocupação mais pragmática que teórica: “os sofistas querem pensar as coisas humanas como um conjunto de relações, a partir de exigências sociais e políticas, para além das teorias sobre o ser ou sobre a natureza”. E, nesse mesmo sentido, “o que define o cidadão é o uso que ele faz do discurso, não para dizer o que são as coisas, mas como meio de comunicação e como meio de ação sobre os outros cidadãos”⁹. Tal preocupação os leva a pensar a formação do cidadão e os coloca em posição ímpar na História da educação: “é com eles que a *paideia*, no sentido de uma ideia de uma teoria consciente da educação, entra no mundo e recebe um fundamento racional”¹⁰.

O discurso, nessa perspectiva, torna-se relativo às circunstâncias nas quais é falado, a quem o diz e a quem o ouve, e essa perspectiva é acompanhada por um questionamento do discurso sobre o ser (elaborado, até então, pela filosofia eleática) e pelo tensionamento das relações entre esse próprio ser e a palavra falada¹¹. Platão, por sua vez, faz coincidir o fazer filosófico sofístico com a retórica, arte de fazer discursos. Daí sua afirmação de que “sofistas e retores se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas, e não sabem o que fazer de si mesmos, tampouco os demais homens, o que fazer deles”¹².

Isso não implica, entretanto, por parte desse grupo supostamente homogêneo, a abdicação da verdade, isto é, a queda em um relativismo ou em um subjetivismo em favor de uma crença absoluta no poder do

⁸ MARQUES, Marcelo Pimenta. Os Sofistas: o saber em questão. In: CODATO, Adriano et al. (orgs.). **Filósofos na sala de aula**, vol. 2. São Paulo: Berlends & Vertecchia, 2007, p. 16-17.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 29-30.

¹⁰ JAEGER, Werner. *Ibidem*, p. 348.

¹¹ MARQUES, Marcelo Pimenta. *Ibidem*, p. 35-36.

¹² PLATÃO. **Górgias**, 465a-c (tradução: LOPES, Daniel Rossi Nunes. **O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão**. Universidade Estadual de Campinas, 2008 [tese de doutorado]).

discurso. As nuvens de uma interpretação costumeira dos sofistas dissolvem-se a partir da década de 1980 com novos estudos sobre a retórica grega clássica¹³ e sobre os sofistas de modo particularizado¹⁴. Tomemos Górgias de Leontinos como exemplo.

O sofista reconhece, de fato, o poder da palavra. Esse poder consiste em despertar reações fisiológicas e psicológicas em quem a ouve. Para Górgias,

o discurso é um grande soberano, que como o menor e mais invisível corpo, executa as ações mais divinas, pois ele tem o poder de cessar o medo, retirar a tristeza, inspirar a alegria e aumentar a piedade. E essas coisas, como elas são assim, eu mostrarei: é preciso mostrar, por uma opinião, aos ouvintes: toda a poesia considero e nomeio um discurso que tem métrica; nos ouvintes desta penetram um tremor aterrorizante, uma piedade lacrimosa e um desejo doloroso, e diante das ações e dos corpos dos outros, pelos êxitos e reveses, um sofrimento próprio, por meio das palavras, a alma sofre¹⁵.

A ação humana, assim, é influenciada pelas imagens, pelos fatos, pelas narrativas evocadas pelo discurso. É a própria palavra quem desperta essas emoções: “não é um objeto preexistente que é eficaz através da palavra, é a palavra que produz imediatamente algo como um objeto: sentimento, opinião, crença nessa ou naquela realidade, estado do mundo, a realidade mesma, indiscernivelmente”¹⁶.

Essa força arrebatadora e soberana do discurso não coincide, entretanto, com uma tomada de posição relativista por parte de Górgias: da mesma forma que a ordem da Cidade é o heroísmo dos homens, a verdade assim o é para o discurso¹⁷. Nada obstante, tal afirmação deve ser

¹³ Nesse sentido, ver POULAKOS, Takis. *Modern Interpretations of Classical Greek Rhetoric*. Ian Worthington (org.). **A Companion to Greek Rhetoric**. Hoboken: Blackwell Publishing, 2007, p. 16-24.

¹⁴ Nesse sentido, ver KERFERD, George Briscoe. **The sophistic movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

¹⁵ GÓRGIAS, **Elogio de Helena**, 8-10 (tradução: GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. Maria C.M.N. Coelho. **Cadernos de tradução da USP**, n. 4, 1999).

¹⁶ CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editoria 34, 2005, p. 56.

¹⁷ GÓRGIAS. **Elogio de Helena**, 1.

modulada. Górgias esbarra, aqui, na impossibilidade da comunicabilidade do ser.

Para o filósofo de Leontinos, mesmo que pudéssemos, ontologicamente, conhecer o ser, não poderíamos demonstrá-lo por meio do discurso, pois as coisas reveladas por ele não são os entes subsistentes no mundo real. “Portanto, assim como o visível não se tornaria audível, e vice-versa, assim, uma vez que o ente subsiste fora, ele não se tornaria o nosso discurso”¹⁸. Nesse sentido, “os seres não são palavra, logo não podem por esta ser transmitidos”¹⁹.

Considerando a incomunicabilidade do ser e a força reconhecida do discurso, podemos entender a verdade, em Górgias, como construção discursiva, isto é, como estabelecida pelos enunciados ditos. O discurso não revelaria, assim, a verdade dos fatos (esta inacessível, pois incomunicável entre os interlocutores), mas, mediante certos princípios e regras, construiria, demonstraria essa verdade e, dessa forma, seria capaz de convencer o outro acerca de algo. Assim,

à medida que a verdade parece se identificar, então, não apenas com a correspondência aos fatos, mas como a qualidade daquilo que pode ser demonstrado a partir de certos princípios e mediante o uso de certas regras, que no caso, são, também, estéticos, ligados à ilusão (*apáte*), que para Górgias tem um valor positivo. Tal concepção é corroborada, ainda, pela muito famosa e sempre citada passagem da *Defesa de Palamedes*, na qual é afirmada a incapacidade “através da palavra, da verdade dos fatos se tornar pura e clara aos ouvintes” [...], assim Palamedes pode convencer seus juízes, não porque seu discurso possa revelar a realidade, mas por sua habilidade de construir os fatos. Dessa forma, temos que Górgias, habilmente, transformou em poder as próprias limitações da linguagem. A partir daqui vemos que não tem sentido usar critérios, mesmo que sejam, também, estéticos, apoiados em uma *epistémé*

¹⁸ GÓRGIAS (Sexto Empírico), *Tratado do não-ser*, 84 (tradução: MARTINEZ, Josiane Teixeira. *A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias* [Tese de doutorado]. Universidade Estadual de Campinas, 2008).

¹⁹ COELHO, Maria Cecília de Miranda Nogueira. Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (orgs.). *Ensaio de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 39.

(no sentido do conhecimento verdadeiro derivado de uma realidade exterior) para avaliar uma concepção com a de Górgias²⁰.

Nesse mesmo sentido, “a verdade de que fala Górgias, ao contrário, não diz o ser, mas se apresenta como a melhor *dóxa* entre as que se opõem sobre uma determinada questão dentro dos limites em que se forja um possível conhecimento humano”²¹.

A adoção de tal perspectiva permite articular a aparente contradição entre um discurso capaz de suscitar emoções e afastar uma má reputação, como no caso de Helena de Troia, e outro incapaz de livrar Palamedes da acusação de Odisseu. O discurso, em Górgias, pode passar a limpo reputações ou não, inocentar acusados ou não. Seu objeto, ao escrever o *Elogio de Helena*, é retirar sua má reputação, desfazer a injustiça da censura e da opinião dirigidas contra ela²², tudo isso conferindo lógica ao seu discurso²³. Palamedes ambiciona o mesmo com sua defesa: quer livrar-se da acusação de Odisseu e decidir acerca de sua honra ou desonra²⁴, mesmo que reconheça que não o consegue fazer, pois a verdade pode não surgir pura e límpida no discurso²⁵. É e, justamente por ser construída, que a verdade contida no discurso não é de todo infalível: Helena só terá errado se um discurso provando sua culpa for construído²⁶ e Palamedes só terá sido inocente se construir um discurso que prove sua inocência.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 48-49. Complementa Cassin: “Ontologia: o discurso comemora o ser, tem por tarefa dizê-lo. Logologia: o discurso faz o ser, o ser é um efeito de dizer. Em um caso, o de fora se impõe e impõe que se o diga; no outro, o discurso produz o de fora. Compreende-se que um desses efeitos-mundo possa ser o efeito retórico sobre o comportamento do ouvinte, mas esse é apenas um de seus efeitos possíveis. [...] O discurso sofisticado não é apenas uma performance, no sentido epidítico do termo, é inteiramente um performativo, no sentido austiniano do termo: “How do to thing with words”. Ele é demiúrgico, fabrica o mundo, faz com que advenha [...]” (CASSIN, *Ibidem*, p. 63).

²¹ RIBEIRO, Adriano Machado. A verdade como ordenação do *lógos* no próêmio do *Elogio de Helena*. ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (orgs.). **Ensaio de retórica antiga**. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 60.

²² GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, 21.

²³ *Idem, ibidem*, 2.

²⁴ GÓRGIAS, *Defesa de Palamedes*, 1-4 (tradução: MARTINEZ, Josiane Teixeira. **A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias** [Tese de doutorado]. Universidade Estadual de Campinas, 2008).

²⁵ *Idem, ibidem*, 35.

²⁶ COELHO, *Ibidem*, p. 49.

De fato, no caso de *Helena*, Górgias constrói hipóteses em torno de sua defesa, e uma delas é justamente a de que Helena teria sido pelo poder do *logos*, do discurso. Górgias põe em destaque o enorme poder do discurso sobre a alma humana: para ele, a maioria dos homens não tem a possibilidade de testemunhar as coisas tais como elas são, ou mesmo de adivinhar o futuro, e por isso mesmo, utilizam a opinião (*doxa*) para guiar suas almas; essas opiniões, no entanto, têm caráter maleável e podem ser facilmente mudadas a partir do poder do discurso (*logos*).²⁷ Nesse sentido, o *logos* funciona como uma droga (*fármakon*): pode curar ou piorar uma doença, pode trazer a vida ou a morte²⁸.

Já em *Palamedes*, há uma outra construção que aqui nos interessa. Górgias entende que, se fosse possível fazer com que a verdade fosse dada pura e claramente para que todos vissem e ouvissem, por meio do *logos*, então o juízo seria sempre simples. Isto torna necessário que os homens se atenham aos fatos, não aos discursos. Nesse discurso, Górgias aponta que o conhecimento da verdade é diferente da opinião. O discurso por si mesmo, é inconclusivo sem que se apreenda a verdade. Dessas duas considerações, percebemos que, em Górgias, há certo padrão a respeito da concepção do discurso, de modo que ele pode ser de um tipo bom ou ruim; a opinião e o discurso são enganosos quando comparados à verdade e ao conhecimento, mas há um modo de usar o discurso em torno da verdade e para se aproximar do real – e, por outro lado, um modo para encobrir e anuviar a verdade²⁹.

A construção desse tipo de discurso tem como objetivo a defesa do direito do acusado sob o ponto de vista subjetivo. Se até então o conceito de culpa entre os gregos era objetivo (como uma maldição dada pelos deuses ao homem sem ele talvez nem tivesse conhecimento disso), nos tempos dos sofistas, século V a.C., a ideia tornava-se cada vez mais subjetivada, de forma que se supunha plausível, por exemplo, a defesa de alguém pelo fato

²⁷ KERFERD, *Ibidem*.

²⁸ Nesse sentido, ver RIBEIRO, *Ibidem*, p. 64.

²⁹ KERFERD, *ibidem*, p. 81-82.

de estar sob o domínio de uma paixão (argumento este que o próprio Górgias usa para inocentar Helena)³⁰.

Por outro lado, a partir desses exemplos, seria impreciso inferir que o discurso se restringe ao âmbito do indivíduo. O discurso sofisticado deve ser visto, com todos os seus instrumentos de eloquência e persuasão, um remédio (*pharmakon*) para o melhoramento não só das almas, mas também das Cidades³¹. O *logos*, enquanto artífice da concórdia na Polis, “[...] produz a criação contínua da cidade [...]” e o *logos* sofisticado (calcado nos princípios anteriormente expostos e ao contrário do *logos* platônico rigidamente hierarquizado conforme a ideia de bem) produz um consenso que “[...] é o resultado sempre precário de uma operação retórica de persuasão, que produz, em cada ocasião [...], uma unidade instantânea inteiramente feita de dissensos, de diferenças”³².

A arte do discurso, tal como ensinada pelos sofistas, possui dupla dimensão: é direcionada tanto ao sujeito quanto à coletividade da vida política na Polis, possui implicações não somente pessoais, mas também políticas. Exemplo elucidativo disso é a oração fúnebre de Péricles. No decorrer do discurso o apelo feito aos pais para que tenham mais filhos, filhos estes que se tornarão soldados atenienses, mistura-se com o apelo feito à própria Cidade para que não esmoreça e permaneça segura:

sei que é difícil convencer-vos desta verdade, quando lembrais a cada instante a vossa perda ao ver os outros gozando a ventura em que também já vos delectastes; sei, também, que se sente tristeza não pela falta de coisas boas que nunca se teve, mas pelo que se perde depois de ter tido. Aqueles entre vós ainda em idade de procriar devem suavizar a tristeza com a esperança de ter outros filhos; assim, não somente para muitos de vós individualmente os filhos que nascerem serão um motivo de esquecimento dos que se foram, mas a cidade também colherá uma dupla vantagem: não ficará menos populosa e continuará segura; não é possível, com efeito, participar das deliberações na

³⁰ JAEGER, Werner. *Ibidem*, p. 402-403

³¹ CASSIN, *Ibidem*, p. 66.

³² *Idem, ibidem*, p. 69-70.

assembleia em pé de igualdade e ponderadamente quando não se arriscam filhos nas decisões a tomar³³.

Toda ciência derivada desse ponto de vista sofisticado é, portanto, imanente: “a ciência torna-se função do homem porque o homem, afinal, é criador do *logos*. É uma perspectiva humanista. O homem faz-se medida (*metron*) das coisas”³⁴. Esse *logos*, também imanente, entretanto, é despojado de um caráter objetivo e é afirmado apenas em seu caráter puramente formal. Contra isso, Platão e Sócrates favorecem o conhecimento de si, das almas, das coisas em si mesmas³⁵: não basta a forma do discurso, é preciso também conhecer o objeto sobre o qual se debruça e utilizar, de maneira legítima, os efeitos que causará no ouvinte³⁶.

É preciso considerar, todavia, que os sofistas não desprezam a verdade, ao menos não no caso de Górgias. Ao contrário, reconhecem a impossibilidade de se atingi-la (e Platão mesmo o faz³⁷). Como prêmio de consolação, podemos tentar (re)construí-la. A postura oposta é a de ascender continuamente para se tentar alcançá-la, algum dia, no lugar supraceleste.

Nada obstante, os sofistas (confundidos muitas vezes com retores e logógrafos) passaram à História como relativistas e subjetivistas despreocupados com a verdade e com a busca pelo conhecimento. Platão, reconhecendo também o poder do discurso sobre os sujeitos e a impossibilidade de se alcançar as coisas como elas são (ou, ao menos, traçando um roteiro diferente daquele dos sofistas para se tentar atingi-las), tem ambições maiores: pretende restringir todo o fazer artístico de seu tempo de acordo o modelo ideal de Estado que elege para a Hélade de seu tempo. O

³³ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II, 44 (tradução: TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001).

³⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Platonica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 42.

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 43.

³⁶ *Idem, ibidem*, p. 34.

³⁷ PLATÃO. *Fedro*, 247c (tradução: PLATÃO. *Fedro*. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016).

filósofo instrumentaliza a arte do discurso em favor do seu projeto político e pedagógico. Platão assume e nega a postura sofista: reconhece o discurso como grande soberano, mas, por isso, quer submetê-lo à Cidade.

3 A retórica em Platão

A perspectiva política acerca do discurso, de fato, se encontra presente na filosofia sofística de Górgias. Esse caráter, entretanto, é acentuado na filosofia platônica, cujo objetivo é erigir um novo modelo educacional para as Cidades gregas de seu tempo. A postura platônica em relação às artes é baseada em um quadro político – declínio das Polis e morte de Sócrates – que o faz se posicionar contra os sofistas, estes acusados de perspectivismo e de subjetivismo³⁸.

O Estado existe para suprir a necessidade dos indivíduos. Se para Aristóteles a Cidade-Estado tem razão de ser também para garantir ao sujeito uma vida melhor³⁹, Platão, numa perspectiva econômica, afirma que, como os homens precisam de muitas coisas, “reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade”⁴⁰. A Polis, nesse sentido, é o centro da vida grega, é a forma mais depurada de vida social, “[...] é o marco social da história da formação grega. E em relação a ela que temos de situar todas as obras da “literatura”, até o fim do período ático”⁴¹. E justamente por ter esse protagonismo na vida dos gregos, que sua onipotência será reconhecida. Onipotência esta que implica a inexistência de direitos individuais em face da autoridade social e do poder político exercido por ela sobre o sujeito, bem como de

³⁸ COELHO, Maria Cecília de Miranda Nogueira. Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão. *Discurso*, n. 41, 2011, p. 212.

³⁹ ARISTÓTELES. *Política*, 1253a (tradução: ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas e Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985).

⁴⁰ PLATÃO. *República*, II, 369c (tradução: PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001).

⁴¹ JAEGER, Werner. *Ibidem*, p. 107.

qualquer forma de liberdade individual⁴². “A cidade é maior que o indivíduo?” , pergunta Sócrates, “é maior” , responde Adimanto⁴³.

A preocupação com a formação do cidadão, dessa forma, é constante. Ora, não basta apenas a associação de indivíduos para que suas necessidades físicas sejam satisfeitas, é preciso, além disso, conservar esse corpo e fazê-lo funcionar da melhor forma possível e, sendo composto por partes distintas por natureza⁴⁴, é preciso, ainda, que cada qual desempenhe sua função da melhor maneira possível. Nesse mesmo sentido, é necessário que os guardas da Cidade, responsáveis por ampliarem seu domínio e seu acesso a recursos⁴⁵, exerçam sua função de forma satisfatória. Tal exercício deve ser pautado pela brandura com os concidadãos e com os familiares e pela valentia com os inimigos da pátria, o que, para Platão, só é possível sendo-se um amigo do saber e filósofo por natureza⁴⁶.

O filósofo, a partir daqui, preocupa-se com a educação dos guardiões da Cidade. A partir daqui, poderemos perceber melhor sua relação com as artes e com o discurso. Dessa forma, no contexto da Grécia de Platão, “foi das necessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a ideia da educação, a qual reconheceu no saber a nova e poderosa fora espiritual daquele tempo para a formação de homens, e a pôs a serviço dessa tarefa”⁴⁷.

A educação, como qualquer empreendimento, é mais dificultosa no começo, visto que nesse momento se está mais susceptível a influências externas que depois. A preocupação com a educação das crianças, assim, reveste-se de importância máxima, pois não haveria sentido em, durante

⁴² Esta é a leitura feita por CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015; e, posteriormente, por FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: EDAMERIS, 1961. Embora Bignotto reconheça que essa interpretação de Constant sobre a Antiguidade, replicada por Fustel de Coulanges, seja imprecisa (nesse sentido, ver BIGNOTTO, Newton. República dos antigos, república dos modernos. **Revista USP**, São Paulo, n. 59, 2003, p. 36-45).

⁴³ PLATÃO. **República**, II, 368e.

⁴⁴ *Idem, ibidem*, II, 370b.

⁴⁵ *Idem, ibidem*, II, 373d.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, II, 376c.

⁴⁷ JAEGER, Werner. *Ibidem*, p. 337.

a infância, estimular comportamentos que, no futuro, seriam indesejáveis na vida política. Platão, dessa maneira, justifica um controle sobre os artistas responsáveis pelas artes (teatro, poesia, fábula *etc*) como um todo. Nesse sentido, para o filósofo,

[...] logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as amas e as mães a conta-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se⁴⁸.

A educação⁴⁹ deve, então, fomentar apenas as boas virtudes. Às crianças “não se lhes devem contar ou retratar lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus”⁵⁰, e não se deve consentir “Que o poeta diga que quem expia a pena é desgraçado, e que o autor da desgraça foi a divindade [...]”⁵¹. As artes, de uma forma geral, devem ensinar que os deuses são causa apenas de bens, e não de males⁵², e que são inalteráveis, isto é, insuscetíveis de se transmutarem ou serem capazes de enganarem e iludirem com palavras e atos⁵³.

Há um tipo de arte rejeitado por Platão. O filósofo não faz aqui uma condenação a qualquer arte utilizada na educação do cidadão, mas censura apenas aquelas manifestações que despertem a parte irascível da alma, que por sua vez deve ser domada. A arte que fomenta as virtudes e a parte racional da alma deve ser preservada. Vislumbramos, aqui, dois pontos em comum com a filosofia gorgiana: a existência do ser e a força do discurso.

⁴⁸ PLATÃO. **República**, II, 377b-c.

⁴⁹ A educação grega era formada pelo contato com diversas artes, tais como ginástica, música, poesia *etc* (nesse sentido, ver o verbete *educação* em MOSSÉ, Claude. **Dictionnaire de la Civilisation Grecque**. Bruxelles: Editions Complexe, 1998).

⁵⁰ PLATÃO. **República**, II, 378c.

⁵¹ *Idem, ibidem*, II, 380b.

⁵² *Idem, ibidem*, II, 380c.

⁵³ *Idem, ibidem*, II, 383a.

Platão, todavia, vai além em sua filosofia: a palavra, além de criar disposições, influencia a vida da Cidade, e controlá-la é um projeto de Estado.

No livro X da República, Sócrates, querendo aprofundar a discussão iniciada no livro II, define a arte como imitação do real e como forma que se presta à destruição da inteligência, caso o ouvinte não conheça a natureza verdadeira da coisa representada pelo objeto artístico⁵⁴. Um objeto verdadeiro (uma cama, por exemplo) é criado por deus; um marceneiro, ao fazê-lo baseando-se em sua ideia, é seu artífice; o pintor, ao pintá-lo, reproduz o que foi construído pelo marceneiro. Ambos não são seus autores, mas apenas seus imitadores. O tragediógrafo, nesse mesmo sentido, é um imitador da realidade⁵⁵. E quem imita, não sabe a realidade, mas apenas a cópia em outros suportes. Surge aqui o projeto educacional platônico para toda a Hélade, a começar pela rejeição dos antigos artistas:

assentemos, portanto, que, a principiar em Homero, todos os poetas são imitadores da imagem e da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade; mas, como ainda há pouco dissemos, o pintor fará o que parece ser um sapateiro, aos olhos dos que percebem tão pouco de fazer sapatos como ele mesmo, mas julgam pelo cor e pela forma? [...] Do mesmo modo diremos, parece-me, que o poeta, por meio de palavras e frases, sabe colorir devidamente cada uma das artes, sem entender delas mais do que saber imitá-las, de modo que, a outros que tais, que julgam pelas palavras, parecem falar muito bem, quando dissertam sobre a arte da estratégia, ou sobre qualquer outra com metro, ritmo e harmonia. Tal é a grande sedução natural que estas têm, por si sós. Pois julgo que sabes como parecem as obras dos poetas, desnudadas do colorido musical, e ditas só por si⁵⁶.

A imitação, por sua vez, pelas mãos do poeta “[...] instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menor, mas julga acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a

⁵⁴ *Idem, ibidem*, X, 595b.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, X, 597e.

⁵⁶ PLATÃO. **República**, X, 601a-b.

forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade”⁵⁷. A poesia faz os homens darem vazão aos seus sentimentos de forma desregrada (chorar, por exemplo). Tal vazão não é aceita na vida pública da Cidade, espera-se justamente o contrário do cidadão, que, conferindo primazia à parte racional de sua alma, deve domá-la e submetê-la à razão. A poesia, assim, inverte a boa ordem da alma humana, fazendo sobressair sua parte irascível, e o controle sobre os artistas é justificado sob este argumento⁵⁸.

À arte, irremediavelmente, cabe apenas o papel de imitar, de forma mais ou menos desajeitada, a criação verdadeira, a forma genuína de arte. Schuhl afirma que Platão opõe suas teorias sobre as artes a correntes difundidas em sua época, segundo as quais as coisas belas são obras das forças naturais e do acaso, isto é, mera fusão casuística de elementos, sem intervenção de um Demiurgo e de sua arte, como se essa tivesse sido inventada mil anos antes por Dédalo, Orfeu, Palamedes *etc.* Para Platão, os adeptos da corrente

não viram que o movimento em geral, e o movimento regular que descrevem os astros em particular, supõem como primeiro princípio uma substância que tenha a faculdade de mover a si mesma, o que é a própria definição da alma [...]. Às qualidades puramente físicas – tais como o duro, o mole, o pesado e o leve – preexistiu, portanto, tudo o que se relaciona com a alma: a opinião, a solicitude, a inteligência, a lei e a arte; as grandes, as primeiras produções são a obra de arte, que é portanto anterior à natureza; ou, então, o que é chamado de “obra da natureza” é obra de uma arte divina: a arte não existe menos por natureza do que a própria natureza⁵⁹.

A alma, descida do lugar supraceleste e encarnada na Terra, tomada por uma espécie de loucura, deve contemplar essa obra de arte e, fazendo isso, tornar-se regular e perfeita como o Universo o é, observar a revolução dos astros e, harmonicamente, revolucionar com elas⁶⁰. E deve fazê-lo

⁵⁷ *Idem, ibidem*, X, 605a.

⁵⁸ *Idem, ibidem*, X, 606a.

⁵⁹ SCHUHL, Pierre-Maxime. **Platão e a arte de seu tempo**. Tradução de Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: Discurso Editorial, Editora Barcarolla, 2010, p. 103-104.

⁶⁰ PLATÃO, **Fedro**, 247d-e.

através da educação e da ação reparadora da arte humana, mas daquela que imita o verdadeiro, e não a que ilude e engana⁶¹. A arte, acima de tudo, deve ser racional, do contrário será apenas experiência, deve compreender a natureza (também racional, obra do Demiurgo) daquilo que representa. Nem a culinária e a moda escapam do rigor de Platão: são apenas degenerações, lisonjas das verdadeiras artes da medicina e da ginástica. Culinária e moda furtam a verdadeira beleza da medicina e da ginástica, da mesma forma que sofística e retórica o fazem em relação à legislação e à justiça. Apesar dessa última diferença, convenientemente, “sofistas e retores se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas, e não sabem o que fazer de si mesmos, tampouco os demais homens, o que fazer deles”⁶². Nesse sentido,

a arte deveria, segundo Platão, apontar para as medidas reais, para as coisas reais: ela deveria ser uma espécie de patamar que conduzisse o homem à compreensão da realidade, e não à ilusão da realidade, porque a ilusão é o que acontece os homens no fundo da caverna, fabricando simulacros, simulações, falsificações que dão a impressão de serem uma realidade tão real que jamais os encorajaria a afastar-se dali⁶³.

Platão não rejeita a arte pela arte, a música pela música, a poesia pela poesia *etc.*, mas apenas aquela forma de arte que, facilitando sua apreensão pelo público presente, se reduz à mera apreensão sensível imediata e que, para atingir tal imediatez, utiliza-se de ilusões, perspectivas truques, tais como os sofistas eram acusados de usarem em seus discursos⁶⁴. É contra a arte que sequestra a alma, que impede ou distorce o exercício de suas faculdades racionais que Platão se posiciona. Essa arte, alijada do conhecimento das coisas verdadeiras, típica da caverna e de suas sombras, se

⁶¹ SCHUHL, Pierre-Maxime, *ibidem*, p. 106-107.

⁶² PLATÃO, *Górgias*, 465a-c (tradução: LOPES, Daniel Rossi Nunes. *O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão*. Universidade Estadual de Campinas, 2008 [tese de doutorado].)

⁶³ PESSANHA, José Américo Motta. Platão: o teatro das ideias. *O que nos faz pensar*, n. 11, 1997, p. 18.

⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 19.

manifesta na policromia, na proporção das esculturas, no desenho, na música, no teatro, no discurso...

A retórica⁶⁵, a arte do discurso, não é alheia às considerações platônicas. Também aqui, é preciso conhecer anteriormente cada coisa para, em seguida, poder deliberar sobre ela⁶⁶. É, preciso, portanto, conhecer as coisas tais como elas são. Diz Sócrates que “[...] aquele que não sabe a verdade, mas está a perseguir opiniões, fornecerá para si mesmo uma arte do discurso ridícula, ao que parece, e que nada tem de arte”⁶⁷. Tão imprescindível quanto este conteúdo verdadeiro, também o é a forma do discurso, que “[...] deve ser organizado assim como um ser vivo, tendo ele mesmo uma espécie de corpo, de modo a não ser desprovido de pé e nem de cabeça, mas ter partes médias e finais, escritas adequando-se umas às outras e também ao todo”⁶⁸. Nesse mesmo sentido, Platão se dirige aos sofistas: não basta saber os preliminares da retórica, é preciso ainda conhecer os seus elementos. Da mesma forma que soaria ridículo alguém afirmar que sabe curar doenças, mas não sabe administrar remédios e nem realizar procedimentos, também soaria ridículo alguém afirmar que sabe fazer discursos, mas os faz efetivamente e se contenta com apenas ensinar a fazê-los (como Platão acusa os sofistas de serem). Em outras palavras, ensinar a técnica requer a prática⁶⁹.

O discurso bem feito é capaz de conduzir as almas, tal como, analogamente⁷⁰, as outras formas de arte também o fazem ao suscitarem paixões ou virtudes. Daí a necessidade, para Platão, de o retor conhecer a alma humana para bem executar sua arte⁷¹. Platão condena os sofistas, então, por supostamente praticarem a arte do discurso sem ensinarem o

⁶⁵ Como se nota no diálogo homônimo, o próprio Górgias parece ser, para Platão, a encarnação dessa arte (cf. JAEGER, Werner. *Ibidem*, p. 649).

⁶⁶ PLATÃO. **Fedro**, 237b-c.

⁶⁷ *Idem, ibidem*, 262c.

⁶⁸ *Idem, ibidem*, 264c.

⁶⁹ *Idem, ibidem*, 268a-269c.

⁷⁰ Platão (**Górgias**, 502c-d.) considera que retores e poetas exercem o mesmo ofício, a despeito da presença/ausência de canto, ritmo e métrica na fala.

⁷¹ PLATÃO. **Fedro**, 271d-272b.

que é o justo e o injusto, mas apenas com o objetivo de convencer uma aglomeração sobre determinado tema⁷². Dessa forma, “[...] no tocante a todas as demais artes, o retor e a retórica se encontram na mesma condição: a retórica não deve conhecer como as coisas são em si mesmas, mas descobrir algum mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento”⁷³. Além de conectar justiça e retórica, Platão associa a elas a racionalidade, a qual, por sua vez, deve estar presente em todas as formas de arte. Sobre essa retórica, supostamente sofista, afirma Sócrates que

[...] ela não é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e, consequentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas se tiveres algum ponto a contestar, deajo colocar à prova o argumento⁷⁴.

A retórica que Sócrates critica aqui é uma figura da democracia⁷⁵, o que implicaria sua dissociação do bem e do conhecimento e sua acomodação com as variações da opinião pública, já que é instrumento apenas para o convencimento da multidão na Polis. Seu contraponto é uma retórica fundada no conhecimento das coisas verdadeiras e, portanto, justas⁷⁶. Nesse sentido,

o problema, pois, não se restringe aos meios utilizados pela retórica para realizar a persuasão, mas refere-se ao propósito último dessa persuasão, ou seja, à direção para a qual as almas do retórico e do ouvinte são conduzidas. Não parece possível, portanto, condenar o uso de imagens ou de quaisquer outros artifícios de linguagem sem proceder à análise do interesse que as originou ou

⁷² PLATÃO, *Górgias*, 454e-455a.

⁷³ *Idem, ibidem*, 459c.

⁷⁴ *Idem, ibidem*, 465a.

⁷⁵ O ideal democrático, nesse sentido, que remonta a Péricles e a Sólon, segundo o qual a opinião de todos os homens possui o mesmo valor encontra fácil adequação à ideia de que o discurso deve persuadir e, para isso, se utilizar de instrumentos retóricos (cf. PERINE, Marcelo. *Platão não estava doente*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 58).

⁷⁶ ARAÚJO, Carolina. Sobre o discurso no *Górgias* de Platão. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (orgs.). *Ensaio de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 85.

da finalidade a que elas se destinam. A ambiguidade das imagens e, até certo ponto, de todo e qualquer discurso, é o que leva a Platão a condicioná-los a uma atitude bastante emblemática: a observação de seus frutos, isto é, as ações que eles engendraram. Atitude diversa dos que prezam, no mais alto grau, a sua autonomia⁷⁷.

A questão, assim, se situa no que se pretende quando discursamos e quando estamos sob influência do discurso de outrem. Uma apreciação puramente estética da retórica é negada por Platão (isso seria, inclusive, negar sua capacidade de suscitar reações em que a ouve), e, por isso, não basta afirmar que uma peça é bela pelos artifícios retóricos usados por ela, é preciso, para ser bela, que ela gere afecções virtuosas na alma e, conseqüentemente, na Cidade, na vida pública entre os cidadãos. Assim, a construção da Cidade justa também passa pela construção da alma justa que, conhecendo, pode fazer um discurso baseado na verdade. A retórica, dessa forma, interessa muito mais à Filosofia que a Filosofia à retórica. Aquela submete esta aos princípios do bem, da beleza e da justiça, e o filósofo possui a obrigação de, utilizando-se dos artifícios do retor, dialogar com aqueles que não são sábios e edificar a Cidade justa, mesmo que seu caminho seja o mesmo de Sócrates⁷⁸. Assim, “a verdadeira retórica repousa sobre duas condições fundamentais: o conhecimento do objeto a que se aplica e a legítima utilização dos efeitos que produz”⁷⁹.

Tudo isso porque a palavra move a alma e deixa-la à mercê de demagogos é acentuar a decadência das *Poleis* que o próprio Platão estava vivenciando. A vida política e suas conseqüências repercutiam no espírito grego e em sua existência moral e religiosa. Reconstruir tal vida, abalada após a Guerra do Peloponeso, é a missão assumida por Platão e por sua geração⁸⁰. Nesse sentido, a palavra, o discurso do filósofo, e também de sua filosofia,

⁷⁷ COSTA, Admar Almeida da. O poder do discurso no *Fedro* de Platão. ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (orgs.). **Ensaios de retórica antiga**. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 101.

⁷⁸ *Idem, ibidem*, p. 102-104.

⁷⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ibidem*, p. 34.

⁸⁰ JAEGER, Werner. *Ibidem*, p. 482-483.

[...] não quer apenas encantar os mortais naquilo que facilmente os encanta, tal qual a palavra do encantador sofista, mas quer levá-los para uma exacerbação da própria medida humana de modo a fazê-los ultrapassar essa medida humana. E eis por que a retórica do filósofo deve apontar para paradigmas não-humanos ou trans-humanos: para o justo em si, o belo em si, o bem em si. Porque sua retórica não quer ficar na aceitação do auditório presente, na bajulação empírica de quem está presente, mas quer levar aquele que está presente a uma outra dimensão de amor, ao amor ao bem, à verdade, à justiça e ao belo, é que ela deve adquirir uma verticalização, um ímpeto de transcendência que supera o amor humano⁸¹.

As artes, de uma forma geral, devem ser restritas, porque sua influência sobre a alma, se não for bem direcionada, prejudica a conservação do Estado. Platão tem um projeto político para as *poleis* gregas de seu tempo. Sua ambição é uma nova *paideia*, “orientada para a transcendência”, e não para a degradação do *logos* em sofística (ou do *eros* em mera atração sexual, já que *logos* e *eros* são as manifestações do divino na alma, que por sua vez não se confina no sujeito, mas que se realiza na vida comum)⁸². Para isso, entretanto, deve, ao mesmo tempo, parcialmente assumir e parcialmente nega a postura sofística⁸³ em face da qual se posicionava: justamente por ser soberano, por suscitar emoções, que o discurso deve ser submetido à Cidade e instrumentalizado em prol de seu projeto político.

Em última instância, o problema enfrentado por Platão é “[...] harmonizar o Estado com os postulados da doutrina socrática”⁸⁴, isto é,

⁸¹ PESSANHA, José Américo Motta. *Ibidem*, p. 25.

⁸² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ibidem*, p. 15-17. Nesse mesmo sentido, “entre o educador e o educando haverá comunhão de amor no *eros*; haverá comunicação de ciência rigorosa no *logos*” (*idem, ibidem*, p. 27).

⁸³ “A sofística foi esse momento de fermentação da cultura grega, que privilegia, é certo, a verdade consensual, por isso relativa, no sentido de possibilitar o domínio da palavra segundo o que era mais relevante, a conveniência, que caracteriza a política. Ela, porém, estabeleceu as condições do aparecimento de uma outra exigência, que, na percepção do seu grande interlocutor, Sócrates, deveria compor o político. Trata-se da ética, para a qual não era tolerável o relativismo das virtudes, sob pena de desfazer-se a argamassa axiológica da sociedade.” SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente, ou A Razão como Medida. **Cadernos de Pós-Graduação em Direito da USP**, São Paulo, v. 1, n. 9, p.10, dez. 2012.

⁸⁴ JAEGER, Werner. *Ibidem*, p. 694. Continua Jaeger (*idem, ibidem*, p. 695): “a paradoxal exigência de uma arte baseada num conhecimento inabalável dos supremos bens humanos, e com o único fito de tornar os cidadãos felizes

adequar todas as estruturas da Cidade aos valores da verdade, da justiça e do bem. Por isso, preenche todas as artes de um conteúdo ético que reflete esses postulados, instrumentaliza a arte retórica e não deixa espaço aberto para um discurso do tipo gorgiano.

Referências

- ARAÚJO, Carolina. Sobre o discurso no *Górgias* de Platão. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (orgs.). **Ensaios de retórica antiga**. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 79-90.
- ARISTÓFANES. As nuvens. Organização de José Carlos Bacarat Júnior. **Cadernos de Tradução da UFRGS**, Porto Alegre, n. 32, 2013.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução, introdução e notas e Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BIGNOTTO, Newton. República dos antigos, república dos modernos. **Revista USP**, São Paulo, n. 59, 2003, p. 36-45.
- CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editoria 34, 2005.
- COELHO, Maria Cecília de Miranda Nogueira. Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão. **Discurso**, n. 41, 2011, p. 185-222.
- COELHO, Maria Cecília de Miranda Nogueira. Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em *Górgias*. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (orgs.). **Ensaios de retórica antiga**. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 27-56.
- COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. Justiça e contradição: Dissídio e reconciliação na interpretação do sofista Antifonte no século XX. **Revista da Faculdade de Direito da Ufg**, Goiânia, v. 42, n. 3, p.85-113, dez. 2018

e bons, brota manifestamente da síntese entre a própria vontade de estadista de Platão e a sua fé na missão política de Sócrates”.

CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015.

COSTA, Admar Almeida da. O poder do discurso no *Fedro* de Platão. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (orgs.). **Ensaios de retórica antiga**. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 91-104.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: EDAMERIS, 1961.

GÓRGIAS. Elogio de Helena. Trad. Maria C.M.N. Coelho. **Cadernos de tradução da USP**, n. 4, 1999.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KERFERD, George Briscoe. **The sophistic movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Platonica**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. **O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão**. Universidade Estadual de Campinas, 2008 [tese de doutorado].

MARQUES, Marcelo Pimenta. Os Sofistas: o saber em questão. In: CODATO, Adriano et al. (orgs.). **Filósofos na sala de aula, vol. 2**. São Paulo: Berleand & Vertecchia, 2007, p. 11-45.

MARTINEZ, Josiane Teixeira. **A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias** [Tese de doutorado]. Universidade Estadual de Campinas, 2008.

MOSSÉ, Claude. **Dictionnaire de la Civilisation Grecque**. Bruxelles: Editions Complexe, 1998.

PERINE, Marcelo. **Platão não estava doente**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PESSANHA, José Américo Motta. Platão: o teatro das ideias. **O que nos faz pensar**, n. 11, 1997, p. 7-35.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

POULAKOS, Takis. Modern Interpretations of Classical Greek Rhetoric. In: WORTHINGTON, Ian (org.). **A Companion to Greek Rhetoric**. Hoboken: Blackwell Publishing, 2007, p. 16-24.

RIBEIRO, Adriano Machado. A verdade como ordenação do *lógos* no próêmio do *Elogio de Helena*. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (orgs.). **Ensaios de retórica antiga**. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 57-78.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente, ou A Razão como Medida. **Cadernos de Pós-graduação em Direito da Usp**, São Paulo, v. 1, n. 9, p.6-50, dez. 2012.

SCHUHL, Pierre-Maxime. **Platão e a arte de seu tempo**. Tradução de Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: Discurso Editorial, Editora Barcarolla, 2010.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.