

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

**CLAUDIANO AVELINO DOS SANTOS**

**O DISCURSO PERSUASIVO NA CIDADE: RETÓRICA, MEDICINA E ARTE NO  
*GÓRGIAS* E NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

**GUARULHOS  
2018**

**CLAUDIANO AVELINO DOS SANTOS**

**O discurso persuasivo na cidade: Retórica, Medicina e Arte no *Górgias* e na *República* de Platão**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola.

**GUARULHOS  
2018**

Tese financiada pelo programa de bolsas CAPES – Demanda Social.

AVELINO DOS SANTOS, Claudiano.

O discurso persuasivo na cidade: retórica, medicina e arte no *Górgias* e na *República* de Platão / Claudiano Avelino dos Santos. – Guarulhos, 2018.

150 f.

Tese (Doutorado em Filosofia)  
Orientador: Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola  
Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,  
Guarulhos, 2018.

The persuasive speech in the city: rhetoric, medicine and art in Plato's *Gorgias*  
*and Republic*

1. Persuasão. 2. Retórica. 3. *Techné*. 4. Platão. 5. República de Platão.

**CLAUDIANO AVELINO DOS SANTOS**

**O DISCURSO PERSUASIVO NA CIDADE: RETÓRICA, MEDICINA E ARTE NO  
*GÓRGIAS* E NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia  
Área de concentração: História da Filosofia.

Defesa em 21 de novembro de 2018

---

Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola (orientador)  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro  
Universidade de São Paulo

---

Prof. Dr. Delmar Cardoso  
Faculdade Jesuíta de Filosofia – Belo Horizonte

---

Prof. Dr. Fernando Rocha Sapaterro  
Faculdade de São Bento – São Paulo

---

Prof. Dra. Lucia Rocha Ferreira  
Universidade Federal de São Paulo

## RESUMO

Esta tese tem como ponto de partida a crítica à retórica como arte (τέχνη) no diálogo *Górgias*, a fim de demonstrar elementos positivos da persuasão no pensamento platônico. Para tanto, toma-se como inspiração uma cena desse diálogo: Górgias, o retor, ao lado de Heródico, seu irmão médico, procurando curar um doente (*Górg.* 456 b 1 e ss.). O médico possui o conhecimento, mas não consegue convencer o doente a submeter-se ao tratamento; o retor não possui conhecimento aprofundado a respeito dos procedimentos médicos, mas, com as palavras adequadas, consegue convencer o doente a tomar a medicação. No entanto, segundo a argumentação de Sócrates no *Górgias*, apenas a medicina é uma arte (τέχνη). Por quê? O que falta para a retórica ser uma arte a serviço da cidade? Tendo essa pergunta como guia, analisa-se, nos três primeiros livros da *República*, o papel desempenhado pelas artes. Para tanto, considera-se a cidade (πόλις) como o lugar em que os seres humanos se reúnem para satisfazer às suas necessidades por meio das artes. Percebe-se que as artes na *República* são consideradas tendo em conta não a satisfação do artífice, mas aquilo que oferecem a quem precisa delas. É o caso da medicina, que se caracteriza por oferecer remédios e alimentos aos corpos que estão doentes. Como se pode constatar no escrito hipocrático *A antiga medicina*, do século V a.C., a arte médica se encontrava bem estabelecida naquela época, sendo perceptível nela o benefício à cidade. O que faltaria para a retórica não ser apenas uma adulação? Platão não responde a isso diretamente no *Górgias*, mas, por meio da fala de Cálicles, sugere a possibilidade de uma retórica que não seja apenas lisonja, mas tenha em conta o bem dos cidadãos (cf. *Górg.* 503 a 2 e ss.). O que não pode ser arte, para Platão, já no diálogo *Górgias*, é uma atividade que priorize o benefício daquele que fala, em detrimento do bem da cidade. Se fosse uma atividade voltada para o bem da cidade, que usasse a persuasão em benefício do ouvinte, sem querer aparentar conhecer o que não conhece, segundo os critérios do diálogo *Górgias* e aqueles que emergem do discurso sobre a cidade justa, a retórica poderia ter lugar na πόλις, e o retor Górgias seria honrado de modo semelhante ao seu irmão Heródico.

Palavras-chave: Persuasão; retórica; *téchne*; *Górgias*; *República*.

# ABSTRACT

This doctoral thesis begins with the critique of rhetoric as art (τέχνη) in the *Gorgias* dialogue, in order to demonstrate the positive elements of persuasion in Platonic thought. Therefore, it takes a scene of the dialogue as inspiration: Gorgias, the rhetor, next to Herodicus, his brother, who is a physician, trying to cure an ill man (*Gorg.* 456 b 1 ff.). The physician has the knowledge, but cannot convince the diseased to undergo treatment; the physician has no knowledge of medical procedures, but, using the right words, persuades the patient to take the medication. However, according to Socrates' argument in *Gorgias*, only medical practice is an art (τέχνη). Why? What does rhetoric lack in order to be a form of art in the service of the city? Guided by this question, the thesis analyses the role of art in the first three books of the *Republic*. For this purpose, the city (πόλις) is considered as the place where human beings gather to satisfy their needs through art. It is perceived that art, in the *Republic*, is assessed considering not the satisfaction of the craftsman, but what it offers to those who need it. Medical art, for example, is characterized by offering medicine and nutrition to ill bodies. As seen in the hippocratic text *The ancient medicine* (5th century b.C.), medical art was well established at that time, and it was easy to perceive its benefits towards the city. What could make rhetoric more than mere adulation? Plato does not answer this question directly in *Gorgias*, but, in Callicles' argument, implies the possible existence of a rhetoric that is not only flattery, but considers people's welfare (*Gorg.* 503 a 2 ff.). That which cannot be art, for Plato, in *Gorgias*, is an activity that prioritizes the benefit of the speaker, not the good of the city. If rhetoric were an activity devoted to the good of the city, used persuasion for the benefit of the listener and did not intend to portray knowledge it did not possess, according to the criteria of the *Gorgias* dialogue and also to those emerging from the argument on the fair city, it could take place in πόλις, and Gorgias the rhetor would be valued just as his brother Herodic.

Key-words: persuasion; rhetoric; *téchne* ;*Gorgias*; *Republic*.

# SUMÁRIO

RESUMO	5
ABSTRACT	6
CONSIDERAÇÕES INICIAIS	8
<b>CAPÍTULO 1:</b>	
<b>É PRECISO UMA ARTE DO DISCURSO?</b>	12
1.1 Górgias e Isócrates: a retórica em vista do bem comum	13
1.2 O <i>Górgias</i> de Platão: sem conhecimento, a retórica não pode ser arte	32
<b>CAPÍTULO 2 :</b>	
<b>AS ARTES PARA O BEM DA CIDADE: REPÚBLICA I, II E III</b>	54
2.1 República I: Há uma arte da justiça?	55
2.2 República II e III: a pólis justa e o lugar das artes	68
<b>CAPÍTULO 3 :</b>	
<b>A MEDICINA COMO CONTRAPONTO PARA A RETÓRICA</b>	100
3.1 A antiga medicina hipocrática	102
3.2 A medicina, τέχνη exemplar segundo Platão	106
3.3 Possibilidades para a retórica como arte	131
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	144
<b>REFERÊNCIAS</b>	149

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Não sem razão Platão é considerado como filósofo das Ideias, do Bem, da busca de fundamento que perdura além da transitoriedade das coisas perecíveis. Essa descrição foi imortalizada pelo pintor italiano Raffaello Sanzio (1483-1520) na célebre pintura *Scuola di Atene*<sup>1</sup>, que apresenta Platão com o dedo apontando para o alto, em contraposição a Aristóteles, com a mão voltada para a terra. Ao longo da história da filosofia, muito se falou acerca de Platão com o dedo apontando para o alto, imagem pictórica que se adéqua perfeitamente a sua filosofia. Entretanto, o afresco de Raffaello mostra que, mesmo tendo o dedo voltado para o céu, Platão tem os pés bem firmes na terra. Ao tratar dos temas da retórica e das artes, nosso trabalho deseja realçar a inserção do filósofo ateniense em sua cidade, em sua situação concreta.

Do ponto de vista das temáticas tratadas por Platão, para dar as razões da escolha do nosso trabalho, consideramos adequado o retrato feito por Luc Brisson e Francesco Fronterotta: “Platão é o autor que, utilizando a forma dialogada, reflete e critica o saber tradicional, bem como as crenças de grande parte da população, para inventar o saber e o modo de vida que em seguida serão denominados a ‘filosofia’, a qual ele pretende que seja o princípio de melhoria do indivíduo e da cidade”<sup>2</sup>. Assim, Platão é, sem dúvida, um filósofo que lida com questões ontológicas e gnosiológicas, que busca os fundamentos do ser inteligível. Entretanto, o faz a partir das situações concretas da cidade em que viveu. Como salienta Giuseppe Cambiano, a presença quantitativa das τέχναι nas discussões platônicas indica sua importância qualitativa. Portanto, uma investigação sobre as artes é necessária para que o estudo da filosofia platônica não se restrinja a aspectos teóricos, mas leve adequadamente em conta a sua dimensão política<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Afresco no Museu do Vaticano, pintado entre 1509-1511.

<sup>2</sup> FRONTERROTA, F.; BRISSON. (orgs.). Platão: leituras. São Paulo: Loyola, 2011, p. 9.

<sup>3</sup> Cf. CAMBIANO, Giuseppe. *Platone e le tecniche*, Roma, Laterza, 1991, p. IX-X.



Considerando, porém, a vastidão da obra de Platão e sua discussão a respeito das artes, da retórica e dos temas correlatos em seu pensamento, como também a necessidade de realizar um estudo o mais bem circunscrito possível, fizemos um recorte cujos critérios expomos. Nossa pesquisa se dá a partir do diálogo *Górgias* e dos livros iniciais da *República*. No *Górgias*, como ponto de partida, levamos em conta as páginas 448d-461b, em que Sócrates dialoga preponderantemente com o sofista de Leontinos, perguntando a que coisa concerne a retórica. Da *República*, estudamos os livros I, II e III, nos quais, buscando entender em que consiste a justiça, Sócrates e seus interlocutores se propõem, por meio do discurso, a fundar uma cidade, considerando as necessidades humanas e as artes necessárias para satisfazê-las. Nesse percurso, parte-se da necessidade de alimentação e chega-se à formação dos governantes. Esse movimento parece-nos claro nesses três primeiros livros. Não que as artes sejam deixadas de lado nos demais, mas, quando se procura estabelecer os primeiros elementos da cidade, as artes aparecem de maneira preponderante.

A escolha dessas partes da obra platônica leva em conta primeiramente que Platão critica fortemente, no *Górgias*, o estatuto de τέχνη atribuído à retórica e, em segundo lugar, as referências a muitas τέχναι nos livros iniciais da *República*, como partes importantes da vida da πόλις e que são estabelecidas em seu discurso. Além do mais, leva também em consideração a localização da *República* e do *Górgias* na obra de Platão, considerando a continuidade temática que há entre as duas obras. Sabemos das dificuldades em estabelecer uma ordem para os diálogos de Platão<sup>4</sup>. Desde os estudos literários e estilísticos de Lewis Campbell, muitas hipóteses se levantaram<sup>5</sup>. Contudo, como salienta Charles Kahn, a base que ele estabeleceu e foi aperfeiçoada por seguidores permanece atual, ou seja, a divisão em três grupos: primeiros, médios e tardios<sup>6</sup>. Trata-se de uma base sólida dada pelos estudos estilísticos. Platão teria mudado

---

<sup>4</sup> O estudo de H. THESLEFF exemplifica a complexidade dos estudos da ordenação das obras de Platão em uma cronologia: são apresentadas 132 possibilidades de cronologia dos diálogos. Dentre eles, o *Crátilo*, por exemplo, é posto por 28 autores no primeiro período, 33 o põem no segundo, nove no terceiro, sete entre o primeiro e o segundo, sete entre o segundo e o terceiro, três não o incluem. Os 42 autores restantes não chegam a conclusão a respeito. (*Apud* TRINDADE DOS SANTOS, J. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*, p. 10.).

<sup>5</sup> Para uma história parcial da colocação dos diálogos de Platão, veja-se BRANDWOOD, L. *The chronology of Plato's dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>6</sup> Kahn apresenta a seguinte divisão segundo o estilo: **Primeiros diálogos**: *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Hípias Menor*, *Górgias*, *Menexeno*, *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras*, *Meno*, *Lísis*, *Eutidemo*. *Banquete*, *Fédon*, *Crátilo*. **Diálogos segundos**: *República*, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto*. **Diálogos terceiros**: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias*, *Leis*. (Cf. KAHN. *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 47-48.).

de estilo por duas vezes: na primeira, quando se pôs a escrever a *República*, e depois, quando, para evitar hiatos, adotou uma ordem artificial para a estrutura das palavras e das sentenças, o que teria ocorrido entre o *Teeteto* e o *Sofista*<sup>7</sup>. Do ponto de vista estilístico, nosso trabalho lida com obras de dois grupos distintos de Platão: o *Górgias*, dos primeiros diálogos, e a *República*, cujo livro I pertenceria ao primeiro período e cujos livros II e III ao segundo<sup>8</sup>.

Os termos da filosofia grega nem sempre encontram tradução adequada nas línguas contemporâneas; é o caso de πόλις e τέχνη, dentre muitos outros utilizadas em nossa pesquisa. Mesmo sabendo disso, optamos por usar palavras com sentidos aproximados em português, tendo a consciência de que este é um trabalho em Filosofia antiga, sendo nossa intenção sempre a de usar termos conforme os compreendiam seus autores, ainda que isso seja de todo impossível. Desse modo, para τέχνη usamos ora a palavra em grego, ora a palavra “arte”; para πόλις, “cidade”, e assim por diante, considerando também a fluência do texto, embora sabendo que esses termos eram compreendidos de outro modo nos séculos V e IV a.C. Por isso, pusemos sempre em rodapé os textos gregos citados textualmente, para que o leitor saiba as circunstâncias em que uma palavra foi utilizada. As traduções de todas as obras em grego não são nossas, mas de estudiosos de qualidade acadêmica reconhecida, que são creditados na primeira vez que uma citação dessas obras aparece.

Desenvolvemos este trabalho do seguinte modo: no primeiro capítulo, investigamos as considerações a respeito da necessidade de uma arte do discurso, considerando a crítica de Platão no diálogo *Górgias*. Depois, apresentamos o modo pelo qual o sofista Górgias de Leontinos considerava o λόγος a partir dos escritos que chegaram a nós. Julgamos oportuno também trazer o pensamento de Isócrates, para quem a arte de discursar era tão importante que ele a chamava, dentre outros nomes, φιλοσοφία. Como, em sua crítica, Platão levanta a questão de a retórica ser ou não uma arte, dedicamos o segundo capítulo ao modo pelo qual as artes são consideradas na busca pela justiça presente no livro I da *República* e na cidade esboçada por meio do discurso. O capítulo terceiro destaca a medicina, arte paradigmática para Platão, pois

---

<sup>7</sup> C. KAHN. *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 44.

<sup>8</sup> A respeito da datação dos diálogos de Platão, tomamos por base o estudo de BRANDWOOD, L. Stylometry and chronology. In: KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 90-120. Desse artigo, consideramos importante salientar a hipótese aqui assumida, de que o livro I da *República*, ainda que tenha sido escrito no período dos primeiros diálogos, muito possivelmente sofreu revisão em sua incorporação aos demais livros. Cf. esp. p. 114-115.

seu caráter de arte lhe parece bastante evidente, como se pode observar em diversos pontos da sua obra. Para isso, primeiramente apresentamos alguns aspectos da medicina hipocrática que mostram a arte médica como um saber com princípio e método que pode ser compreendido por todos, confirmando assim a imagem que Platão transmite da medicina como conhecimento estabelecido, arte útil e proveitosa para a cidade. Tendo a medicina em mente, como atividade que beneficia a cidade e por isso é arte, na última seção do trabalho nos propomos a descrever, a partir do que Platão disse das artes nos livros I, II e III da *República*, e do que foi dito da retórica no *Górgias*, uma atividade do discurso persuasivo que seja benéfica para a cidade e que, por isso, possa ser considerada τέχνη.

# CAPÍTULO 1

## É PRECISO UMA ARTE DO DISCURSO?

A retórica desempenhou papel fundamental na democracia ateniense, sendo considerada ferramenta adequada para o exercício da cidadania<sup>9</sup>. Porém, no *Górgias*<sup>10</sup>, diz Sócrates:

Pois bem, Górgias, ela [a retórica] me parece ser uma atividade (ἐπιτήδευμα) que não é arte (τεχνικόν), apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne eu denomino lisonja (κολακείαν)...<sup>11</sup>

Por que a retórica não poderia ser considerada uma arte (τέχνη)<sup>12</sup>, se era tão importante para o desenvolvimento da vida social e política das πόλεις<sup>13</sup>, assim como a

---

<sup>9</sup> A respeito da importância prática da retórica na sociedade ateniense, veja-se, por exemplo: WORTHINGTON, Ian. Rhetoric and Politics in Classical Greece: Rise of the Rhetores. In: \_\_\_\_\_. *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 255-271.

<sup>10</sup> Ressalvadas as indicações diferentes, para o diálogo platônico *Górgias* utilizaremos como base a seguinte tradução brasileira: PLATÃO. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel Lopes N. de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2011. O texto grego de referência é: PLATO. *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1990.

<sup>11</sup> δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις: καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν (*Górg.* 463 a 6-b 1).

<sup>12</sup> David Roochnik assim sintetiza a compreensão platônica do que seja arte, ao menos nos primeiros diálogos: “Callicles is right: Socrates does talk repeatedly about shoemakers, fullers, cooks, and doctors; in short, about men who possess a *technē* – an ‘art’ (or ‘craft’, ‘skill’, ‘expertise’, ‘profession’ or even, as it is sometimes translated, a ‘science’) – a thorough, masterful knowledge of a specific field that typically issues in a useful result, can be taught to others, and can be recognized, certified, and rewarded...”. Cf. ROOCHNIK, David. *Of art and wisdom. Plato’s Understanding of Technē*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 1. Para uma consideração do conceito de *technē* de Homero a Aristóteles, passando também por Platão, vejam-se as citações feitas por MURACHCO, Henrique. *Eidos – Téchnē – Tektón. Hypnos*. São Paulo, vol. 4, ano 3, 1998, p. 9-17. No que se refere ao significado das artes entre os gregos, destacando a autonomia das artes em relação ao pensamento religioso,

navegação, a estratégia e a medicina, dentre outras? Como, no *Górgias*, a crítica da retórica se dá especialmente pela negação do seu caráter de arte, consideramos oportuno nos dedicar ao modo pelo qual Platão se serve das τέχναι em seus diálogos.

Nosso objetivo neste capítulo é perceber como Platão lida com a retórica no *Górgias*, dando a entender que, na vida da cidade, ela é desnecessária ou mesmo danosa. Ao fazer isso, Platão vai de encontro à prática então estabelecida. Por isso, antes de apresentar a maneira pela qual a retórica é questionada no *Górgias*, trazemos o pensamento de Górgias de Leontinos e de Isócrates, que mostram a importância do discurso para a vida da cidade, com um viés positivo, que conferira, sem maiores problemas, o estatuto de τέχνη à arte discursiva.

A retórica tal qual praticada em Atenas é profundamente examinada por Platão. Para essa crítica, ele se serve do exemplo de artes que considera bem estabelecidas, dentre as quais a medicina. Inspirando-se nas passagens em que Platão põe Górgias, o mestre de retórica, ao lado de seu irmão Heródico, que é médico, destacamos a medicina em contraposição à retórica, de modo a melhor compreender a avaliação que Platão faz desta última.

## 1.1 Górgias e Isócrates: a retórica em vista do bem comum

A busca de melhor compreender a suspeita de Platão em relação à retórica enquanto arte leva-nos a observar o pensamento de outros a respeito do uso do discurso como ferramenta de relacionamento e poder na vida da cidade. Primeiramente, Górgias, o pensador que, reconhecendo o impacto do λόγος na alma, apresenta seus limites e

---

especialmente a partir dos sofistas, cf. VERNANT, Jean-Pierre. Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs. In: *Revue d'histoire des sciences e de leurs applications*, t. 10, n. 3, 1957, p. 205-225.

<sup>13</sup> Aristóteles, por exemplo, na *Ética a Nicômaco* (EN), I, 1094 a 28 – b 3, cita a retórica como subordinada à política (ή πολιτική), enquanto ciência que visa o bem mais conveniente: “Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais ciências devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas com maior apreço, como a estratégia, a economia, a retórica, estão sujeitas a ela” (τοιαύτη δ' ή πολιτική φαίνεται: τίνας γάρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μαθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει: ὀρθῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὔσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν...). Tradução, supra, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. Esclarecemos que aqui citamos Aristóteles apenas como exemplo da consideração de que a retórica gozava na πόλις, pois, em nossa discussão a respeito da retórica enquanto τέχνη, manter-nos-emos no horizonte da obra de Platão, especialmente do *Górgias* e da *República* (livros I, II e III).

possibilidades, os quais se assemelham aos efeitos do fármaco sobre o corpo. Foi pela importância e prestígio de Górgias que Platão o tomou como personagem do diálogo no qual discute o melhor estilo de vida e, nesse contexto, a retórica. Em seguida, Isócrates<sup>14</sup>, mestre que ensinava ser o bom uso do discurso a chave para a boa convivência na cidade, motivo pelo qual os jovens deveriam ser educados nele.

### 1.1.1 *A arte do discurso segundo Górgias de Leontinos*

No diálogo *Górgias*, ao tentar dialogar com Polo a respeito da retórica, diz Sócrates:

Que não seja rude demais falar a verdade! Pois hesito em dizê-la por causa de Górgias, com medo de que julgue que eu comedie a sua própria atividade. Se essa, porém, é a retórica praticada por Górgias, eu não sei – aliás, da discussão precedente nada se esclareceu sobre o que ele pensa –, mas eu chamo retórica parte de certa coisa que é em nada bela.<sup>15</sup>

Sócrates afirma não ter entendido o pensamento de Górgias acerca da atividade que este praticava, e assevera que a retórica, além de não ser em si uma arte, é apenas parte de uma atividade em nada honrosa: a lisonja (κολακεία)<sup>16</sup>. Certamente Górgias não pensava assim. Qual seria, então, sua consideração sobre a atividade que praticava? Que sua atividade era bem reputada pela maioria, pode-se perceber por vários testemunhos, como este de Filóstrato:

[...] ele liderou o movimento dos sofistas pela sua maneira assombrosa de falar, pela sua inspiração [...] Na verdade, vendo a Grécia dividida, ele tornou-se para ela um conselheiro da concórdia, virando-a contra os bárbaros e convencendo-a a considerar como troféu da luta armada não as próprias cidades, mas sim o território dos bárbaros.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> A respeito do relacionamento de Platão e Isócrates, cf. HUIT, Charles. Platon et Isocrate. In: *Revue des Études Grecques*, tome 1, fascicule 1, 1888, p. 49-60.

<sup>15</sup> μὴ ἀγροικότερον ἢ τὸ ἀληθές εἰπεῖν: ὁκνῶ γὰρ Γοργίου ἐνεκα λέγειν, μὴ οἴηταί με διακωμωδεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τοῦτό ἐστιν ἡ ρητορικὴ ἢ Γοργίας ἐπιτηδεύει, οὐκ οἶδα - καὶ γὰρ ἄρτι ἐκ τοῦ λόγου οὐδὲν ἡμῖν καταφανὲς ἐγένετο τί ποτε οὗτος ἡγεῖται - ὁ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ρητορικὴν, πράγματός τινός ἐστι μόνιον οὐδενὸς τῶν καλῶν (*Górgias*, 462 e 6 – 463 a 3).

<sup>16</sup> Cf. *Górgias*, 463 b 1.

<sup>17</sup> [...] ὁρμῆς τε γὰρ τοῖς σοφισταῖς ἤρξε καὶ παραδοξολογίας καὶ πνεύματος (...) στασιάζουσαν γὰρ τὴν Ἑλλάδα ὁρῶν ὁμονοίας ξύμβουλος αὐτοῖς ἐγένετο τρέπων ἐπὶ τοὺς βαρβάρους καὶ πείθων ἄθλα ποιεῖσθαι τῶν ὄπλων μὴ τὰς ἀλλήλων πόλεις, ἀλλὰ τὴν τῶν βαρβάρων χώραν. Cf. *Vida dos Sofistas* I, 9,

Górgias era bem reputado porque sua arte não era tida apenas como esteticamente louvável, mas também como útil, pois exercia influência em questões da vida prática da cidade, como a participação em uma batalha ou a construção de uma muralha. O próprio Platão testemunha essa importância, ainda que seja crítico da política ateniense. Assim fala o personagem platônico Górgias:

Sim, tentarei, Sócrates, desvelar claramente todo o poder da retórica, pois tu mesmo indicaste bem o caminho. Decerto sabes que esses estaleiros e essas muralhas de Atenas e o aparelhamento dos portos são frutos do conselho de Temístocles, em parte do conselho de Péricles, e não dos artífices.<sup>18</sup>

Mesmo tendo restado uma notícia de Diógenes Laércio a respeito de um manual de retórica<sup>19</sup> de Górgias de Leontinos (ca. 485 a.C.-ca. 380 a.C.), não chegou aos nossos dias qualquer obra desse tipo, de modo que, para investigar como ele entendia a atividade que praticava, é necessário recorrer aos seus três discursos que perduraram em melhor estado: o *Tratado sobre o não-ente*, o *Elogio de Helena* e a *Defesa de Palamedes*. Estes não versam especificamente sobre a arte dos discursos, mas possuem elementos que permitem ampliar a compreensão dela.

As discussões a respeito da cronologia dos escritos de Górgias não são conclusivas, mas há a concordância geral de que, dos escritos remanescentes, o primeiro a ser escrito foi o *Tratado sobre o não-ente*, sucedido pelo *Elogio de Helena* e pela *Defesa de Palamedes*<sup>20</sup>. Seguimos essa possível ordem cronológica ao analisar cada obra em busca da compreensão que Górgias tinha da atividade do discurso.

### ***Tratado sobre o não-ente: as coisas não são dizeres***

---

1; 4. GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 12 -13.

<sup>18</sup> ἄλλ' ἐγὼ σοι πειράσομαι, ὦ Σώκράτες, σαφῶς ἀποκαλύψαι τὴν τῆς ῥητορικῆς δύναμιν ἅπασαν: αὐτὸς γὰρ καλῶς ὑφηγήσω. οἶσθα γὰρ δῆπου ὅτι τὰ νεώρια ταῦτα καὶ τὰ τεῖχη τὰ Ἀθηναίων καὶ ἡ τῶν λιμένων κατασκευὴ ἐκ τῆς Θεμιστοκλέους συμβουλῆς γέγονεν, τὰ δ' ἐκ τῆς Περικλέους ἄλλ' οὐκ ἐκ τῶν δημιουργῶν (*Górgias*, 455 d 6 – e 2).

<sup>19</sup> Tratando de Empédocles, Diógenes Laércio escreveu: “Górgias, pelo menos, foi seu aluno, um homem superdotado em retórica, que nos deixou um manual técnico...” (Γοργίαν γοῦν τὸν Λεοντίνον αὐτοῦ γενέσθαι μαθητὴν, ἄνδρα ὑπερέχοντα ἐν ῥητορικῇ καὶ Τέχνῃν ἀπολελοιπότα [...]). Cf. DL VIII, 58,59.

<sup>20</sup> Cf. UNTERSTEINER, Mario. *Sofisti: testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1949, p. 233-235, nota 3; GORGIA. *Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e commento di Roberta Ioli. Roma: Carocci, 2013. p. 39-41.

Do pouco que restou, o *Tratado sobre o não-ente* de Górgias, considerado a obra mais importante do pensamento filosófico do sofista, chegou a nossos dias em duas versões<sup>21</sup>: uma de autor anônimo, presente no escrito conhecido como *De Melisso Xenophane Gorgia (De MXG)*; e outra que integra a obra *Adversus mathematicos*, de Sexto Empírico (ca. 160-210 d.C.). Os argumentos apresentados nas duas versões são substancialmente idênticos, mas com formulações diferentes, de acordo com o objetivo de cada um dos organizadores<sup>22</sup>.

A versão de Sexto Empírico, por muito tempo considerada a mais adequada<sup>23</sup>, insere-se em uma obra com o objetivo claro de mostrar Górgias como um pensador cético. Saber a função que o *Tratado* desempenha em *Adversus mathematicos* dá ao leitor a vantagem de estar consciente da intenção de Sexto. Mas como não há a versão original do *Tratado*, resta sempre o desafio de saber o que é próprio de Górgias e o que é adequação de Sexto.

Em relação à versão presente no *De MXG*, repousam algumas dúvidas. Primeiramente, a versão manuscrita que nos chegou aparece erroneamente como parte do *corpus* aristotélico. Não fosse só isso, o texto é repleto de lacunas e inconsistências<sup>24</sup>. Ainda assim, neste estudo, seguimos Barbara Cassin, que privilegia a versão do Anônimo, cujo fio condutor “seria mostrar como Melisso e Xenófanes são já sofistas ou em que eles cometem o parricídio e conduzem, portanto, de Parmênides a Górgias”<sup>25</sup>. Também em *O efeito sofístico*, a autora diz que a argumentação do *De MXG* está mais próxima de uma compreensão adequada ao dizer do poema, já que Sexto Empírico usa o texto com a finalidade cética de abolir o critério da verdade<sup>26</sup>.

Ao longo da história da filosofia se discutiu se o *Tratado sobre o não-ente* é uma obra filosófica ou apenas um exercício retórico. Em nossa pesquisa, trabalhamos

---

<sup>21</sup> Neste trabalho, salvo observações que remetam a diferentes versões, utilizamos as duas paráfrases do *Tratado sobre o não-ente* apresentadas em: CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2005, p. 272-291.

<sup>22</sup> Os estudos a respeito mostram os prós e os contras de cada uma das versões. (Cf. IOLI, Roberta. Op. cit., p. 10-12.)

<sup>23</sup> Cf. SCHIAPPA, Edward. Interpreting Gorgias's 'Being' in "On Not-Being or On Nature". *Philosophy & Rhetoric*, vol. 30, 1997, p. 14.

<sup>24</sup> *Idem, ibidem*, p. 15.

<sup>25</sup> CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 40. (Doravante, referiremos esta obra com o título abreviado “*Se Parmênides*”).

<sup>26</sup> Cf. CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*, p. 18. Esta é a posição também defendida por Migliori, em: MIGLIORI, Maurizio. *La filosofia di Gorgia*. Contributi per una riscoperta del sofista di Lentini. Milão: Celuc, 1973, p. 23 e ss.



com a hipótese assumida por vários estudiosos<sup>27</sup>, de que o *Tratado*, mais do que um simples exercício retórico, traz discussões fundamentais para a história da filosofia, no que tange à ontologia, à gnosiologia e à comunicação. Ainda com Cassin, assumimos que se trata de um texto que não só apresenta os limites da linguagem, mas também é um discurso altamente sofisticado e propositivo<sup>28</sup>.

O *Tratado sobre o não-ente* apresenta três teses: nada é; mas, se é, é incognoscível; e se é e é cognoscível, não é mostrável aos outros<sup>29</sup>. A terceira afirmação do *Tratado*, de que o ser, caso seja, não pode ser mostrado ou comunicado aos outros, relaciona-se de modo mais explícito com nosso objetivo de perceber como Górgias entendia sua arte dos discursos. Mas, como, se, em abordagem inicial, o *Tratado* parece ser simplesmente uma interdição a qualquer enunciação com sentido? Sua afirmação é que não é possível mostrar, exibir, pois, entre o dizer e as coisas, há um fosso intransponível. Se for assim, não há necessidade, nem é possível uma técnica do discurso. Como, então, entender que tal pensamento seja de Górgias, que passou para a história como grande mestre na arte de discursar, persuadir e falar com estilo gracioso?<sup>30</sup>

Considerando, porém, que a obra de Górgias deva ser lida em relação com o pensamento de sua época, especialmente da elaboração conceitual da chamada escola de Eleia<sup>31</sup>, não se poderia simplesmente descartar a possibilidade de uma técnica do discurso. Assumimos, para tanto, haver ligação entre as obras remanescentes de Górgias<sup>32</sup>, que no *Tratado sobre o não-ente* não estaria interditando todo e qualquer λόγος, mas litigando com o discurso que chamamos ontológico<sup>33</sup>, ao mesmo tempo em que exercita o discurso a fim de perceber seus limites e possibilidades.

---

<sup>27</sup> Para uma síntese das discussões a respeito, vejam-se as obras supracitadas de Roberta Ioli (esp. p. 10-12) e Edward Schiappa (esp. p. 16-18).

<sup>28</sup> Cf. CASSIN, Barbara. *Se Parmênides*, p. 21-22.

<sup>29</sup> “Nada, diz ele, é; mas, se é, é incognoscível; e se é e é cognoscível, não é, no entanto, mostrável aos outros” (Οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ’ ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ’ οὐ δηλωτὸν ἄλλοις). Exceto se sinalizarmos algo diferente, seguimos aqui a versão da tradução do tratado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* de Barbara Cassin, *op. cit.* (*Se Parmênides*), p. 197 e ss.

<sup>30</sup> A esse respeito, cf. a coletânea de testemunhos IOLI, Roberta. *Op. cit.*, p. 51 e ss.

<sup>31</sup> Diz Cassin: “O *Tratado* seria, assim, a imagem e espelho do *Poema* [de Parmênides], e essa imagem suficientemente consultada revelaria, ao mesmo tempo, as dissimetrias, as irregularidades, as singularidades do original...” (*Se Parmênides*, p. 54.)

<sup>32</sup> A esse respeito, cf. MARTINEZ, Josiane T. A articulação entre os discursos remanescentes de Górgias de Leontini. *Revista Ética e Filosofia Política*, 2016, p. 59-77.

<sup>33</sup> Lopes sintetiza bem a relação do *Tratado* com o pensamento de Parmênides: “Essas três teses gorgianas, então, são de natureza ontológica, epistemológica e logológica... a conjunção dessas três teses fundamentais nega justamente a ‘tríade parmenídica’ *ser, pensar e dizer...*” (LOPES, Daniel Rossi Nunes. Parmênides vs. Górgias: uma polêmica sobre a linguagem. *Phaos*, 2006, p. 33).

O autor anônimo do *De MXG*, em cuja obra aparece o *Tratado sobre o não-ente*, apresenta Górgias como alguém que expõe a maleabilidade do λόγος: “compondo os dizeres dos outros autores – de todos aqueles que, falando dos entes, opõem entre si, como parece, teses contrárias”<sup>34</sup>. De fato, a argumentação do *Tratado* é de alguém que tem conhecimento sobre o modo de ser do discurso. Poder-se-ia dizer, nesse sentido, que Górgias é um demiurgo, um artífice que conhece e procura lidar até o limite com sua matéria-prima. É assim que Górgias opõe “teses contrárias, demonstrando que ora os entes são um e não múltiplos, quanto múltiplos e não um, e ora que eles são ingênitos, ora que são engendrados”<sup>35</sup>.

Esse é, para Górgias, um modo de proceder da arte do discurso, propondo uma afirmação, experimentando o seu oposto e as respectivas consequências. Chega-se, assim, à dificuldade de estabelecer conhecimento preciso: “de modo que, mesmo se elas são, elas seriam incognoscíveis para nós, as coisas”<sup>36</sup>. Górgias elabora seu discurso demonstrando que o ser é desprovido de substância, não podendo, portanto, receber predicados tais como eternidade, geração, unidade e multiplicidade, mobilidade e imobilidade. Ou seja, se o ente não pode receber predicados, parece ser impossível o discurso<sup>37</sup>.

Do ponto de vista de uma arte do discurso, entendida como busca do modo mais adequado e persuasivo de elaborar e emitir um raciocínio, é bastante desconcertante a terceira asserção de Górgias: “Mesmo se elas fossem cognoscíveis (γνωστά), como alguém, diz ele, poderia torná-las manifestas (δηλώσειεν) a um outro? Com efeito, o que alguém viu (εἶδε), como o anunciaria em um dizer (λόγῳ)?”<sup>38</sup>. Tem-se, então, que o discurso é incapaz de transmitir alguma coisa que tenha sido vista ou experimentada por outro sentido: “ninguém poderia mostrá-lo a outra pessoa, porque as coisas não são dizeres...”<sup>39</sup>.

Ao argumentar a respeito dos limites do ser e do não ser, Górgias apresenta o fosso existente entre as coisas e as palavras, os seres e o discurso. Poder-se-ia interpretar

---

<sup>34</sup> Καὶ μὲν οὐκ ἔστι, σθνηεῖς τὰ ἑτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες τάναντία, ὡς δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς [...] (*MXG. Sobre Górgias*, 2).

<sup>35</sup> οἱ μὲν ὅτι ἓν καὶ οὐ πολλά, οἱ δὲ αὖ ὅτι πολλά καὶ οὐχ ἓν, καὶ οἱ μὲν ὅτι ἀγένητα, οἱ δ' ὡς γενόμενα ἐπιδεικνύοντες [...] (*MXG. Sobre Górgias*, 2).

<sup>36</sup> [...] ὥστε εἰ καὶ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστ' ἂν εἶναι τὰ πράγματα (*MXG. Sobre Górgias*, 9).

<sup>37</sup> Cf. LOPES, Daniel Rossi Nunes. Parmênides vs. Górgias: uma polêmica sobre a linguagem. *Phaos*, 2006, p. 38-41.

<sup>38</sup> εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλῳ; (*MXG. Sobre Górgias*, 10).

<sup>39</sup> [...] οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἑτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους (*MXG. Sobre Górgias*, 11).

que a chamada de atenção para essa diferença fosse uma interdição do discurso, já que o que importa são as coisas. Contudo, uma possibilidade é interpretar que Górgias queira realçar o fato de que os dizeres, mesmo não sendo as coisas, têm seu campo de ação e têm seu modo de ser. Não sendo as coisas, os dizeres são dúbios, maleáveis, mas mesmo assim não deixam de ser poderosos. Uma arte do discurso lida com essas ambiguidades, como se pode ver de maneira mais nítida no *Elogio de Helena*.

### ***Elogio de Helena: critérios para o discurso***

O *Elogio de Helena* é considerado autêntico por grande parte dos estudiosos. É, sem dúvida, um texto didático sobre a arte dos discursos, mas também se podem encontrar nele elementos que refletem o pensamento de Górgias, especialmente sobre o λόγος<sup>40</sup>. De fato, ao conjecturar que Helena fora enganada pelo discurso (λόγος), Górgias assim o descreve:

Um discurso é um grande senhor, que, por meio do menor e do mais inaparente corpo, leva a cabo as obras mais divinas. Pois é capaz de fazer cessar o medo, retirar a dor, produzir alegria e fazer cessar a compaixão.<sup>41</sup>

Mas haveria algum modo de lidar com tal poder? Górgias passou para a história como um hábil orador, conforme descrição transmitida por Platão, e como um bom retor, prometia, em todos os lugares por onde passava, tornar retores também outras pessoas<sup>42</sup>. Em sentido lato, Górgias ensinava uma arte do discurso, mesmo que Platão considere isso discutível. Deixando, por ora, o pensamento do filósofo ateniense de lado, examinaremos o *Elogio* evidenciando quais poderiam ser os critérios da arte gorgiana do discurso.

Para o discurso, a verdade (λόγῳ δὲ ἀλήθεια). Tal afirmação aparece no primeiro parágrafo do *Elogio de Helena*, dentre as coisas que trazem ordem (κόσμος): a coragem

---

<sup>40</sup> Cf. UNTERSTEINER, Mario. *Op. cit.*, p. 284, nota 11.

<sup>41</sup> Λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι (GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 8). Salvas as observações diversas, utilizamos a seguinte versão bilíngue grego-português: GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009. De agora em diante, *EH*.

<sup>42</sup> Cf. *Górgias*, 449 a-b.

para a cidade, a beleza para o corpo, a sabedoria para a alma, a excelência para o ato<sup>43</sup>. É possível ver aí um critério para o que viria a ser a técnica dos discursos: a verdade<sup>44</sup>. Ademais, o conjunto no qual o discurso aparece testemunha a importância do λόγος para a vida em comum. É na cidade que ele surge e, de certo modo, é ele que possibilita a organização dela. As artes, como também se lê na *República* de Platão<sup>45</sup>, são constituídas tendo em vista a vida comum na cidade: são estabelecidas em vista do bom ordenamento da cidade. Os cinco elementos apresentados no início do *Elogio* direcionam-se para a boa organização humana: εὐανδρία (coragem, força, virilidade), κάλλος (beleza), σοφία (sabedoria), ἀρετή (excelência), ἀλήθεια (verdade). O último direciona-se ao discurso (λόγος). Sendo o *Elogio de Helena* um texto didático sobre a arte de discursar<sup>46</sup>, não é sem fundamento conjecturar a presença de elementos dessa arte em seu desenvolvimento.

Não obstante o caráter lúdico do texto, que trata do estabelecimento ou reconhecimento de um critério para o discurso, percebe-se o tom normativo no que segue:

[...] é preciso, por um lado, com louvor, honrar o digno de louvor; por outro lado, repreender ao indigno. Pois igual erro e ignorância é repreender coisas louváveis e louvar coisas repreensíveis.<sup>47</sup>

Assim, não é difícil ver aí relação entre o discurso e o justo e injusto. Com o critério preciso de louvar o justo e repreender o injusto é que o *Elogio de Helena* foi escrito. Temos aí parâmetro para o modo adequado de se expressar: proferir a verdade, de modo que se honre o que for digno de honra e se repreenda o contrário. O objetivo do discurso é reforçado no final do parágrafo 2, quando Górgias diz que vai “expor a verdade [ou] fazer cessar a ignorância”<sup>48</sup>.

Quando Górgias justifica por que não vai expor pormenores do rapto de Helena, apresenta um elemento que pode ser visto como descritivo do poder do discurso e indicativo do melhor modo de usá-lo: “o dizer aos que sabem coisas que sabem tem

---

<sup>43</sup> Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια (EH 1).

<sup>44</sup> Não nos interessa adentrar aqui na discussão a respeito do tema da verdade, mas nos contentamos em tomar o termo no sentido de evidência, clareza em relação a algo acontecido, não ocultação de um ato.

<sup>45</sup> Cf. II, 369 d.

<sup>46</sup> Cf. IOLI, Roberta. *Op. cit.*, p. 215.

<sup>47</sup> χρῆ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθεῖναι ἴση γὰρ ἀμαρτία καὶ ἀμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ (EH 1).

<sup>48</sup> [...] δεῖξας τἀληθὲς [ἢ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας (EH 2).

credibilidade, mas não traz deleite”<sup>49</sup>. Assim, se se quer transmitir credibilidade, devem-se dizer coisas conhecidas, sob o risco de parecer repetitivo. Quanto a causar deleite aos ouvintes, é melhor trazer novidade.

Outro elemento que se pode considerar como descritivo do discurso é a definição de poesia que se encontra no parágrafo 9: “um discurso que tem metro”<sup>50</sup>. E esse arranjo das palavras em medida possibilita tocar a alma do ouvinte, causando nele uma afecção particular:

Diante de coisas alheias – dos feitos e dos corpos com boas sortes e reveses –, uma certa afecção particular, por meio dos discursos, a alma experimenta, que a faz se assemelhar aos encantamentos divinos, capazes de introduzir o prazer e cessar a dor.<sup>51</sup>

Górgias apresenta também itens do modo pelo qual o discurso interfere na alma. Dentre as capacidades do discurso, está a de persuadir e enganar: “se, porém, foi o discurso o que persuadiu e enganou a alma”<sup>52</sup>. A força do discurso sobre a alma é tal que se assemelha ao poder atribuído a divindades: cessar o medo, retirar a dor, produzir alegria, aumentar a compaixão<sup>53</sup>. Diante de tamanha força, os desprovidos de “memória do passado, noção do presente e ainda presciência do futuro”<sup>54</sup> deixam-se levar por uma fala mentirosa. O discurso mentiroso tem sua força: “escrito com arte, não proferido com verdade, deleita e persuade uma grande multidão”<sup>55</sup>. Como se vê, a arte aqui não tem ligação necessária com a verdade. Pode haver arte sem verdade. Isso indica a neutralidade da retórica, também apresentada pelo personagem Górgias no diálogo de Platão, quando afirma que, como uma luta, a retórica pode ser usada também de modo injusto<sup>56</sup>.

A relação do discurso com o ordenamento da alma é a mesma do ordenamento dos fármacos para o corpo. Assim como há variados medicamentos, há também uma série de discursos que causam os mais variados efeitos sobre a alma, de modo que

---

<sup>49</sup> τὸ γὰρ τοῖς εἰδόσιν ἂ ἴσασι λέγειν πίστιν μὲν ἔχει, τέρψιν δὲ οὐ φέρει (EH 5).

<sup>50</sup> τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον (EH 9).

<sup>51</sup> ἐπ’ ἄλλοτριῶν τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίας καὶ δυσπραγίας ἰδίον τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἢ ψυχῆ. φέρε δὴ πρὸς ἄλλον ἀπ’ ἄλλου μεταστῶ λόγον (cf. EH 9).

<sup>52</sup> ...εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας [...] (EH 8).

<sup>53</sup> δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω (EH 8).

<sup>54</sup> εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν τε παροικομένων μνήμη τῶν τε παρόντων ἔννοιαν τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν [...] (EH 11.)

<sup>55</sup> ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθεῖς (EH 13).

<sup>56</sup> Cf. *Górgias*, 456 c-d.

alguns, “por alguma má persuasão, drogam e enfeitiçam completamente a alma”<sup>57</sup>. Essa comparação entre o discurso e o fármaco será retomada por Platão<sup>58</sup>.

O discurso de Górgias se encerra com a argumentação a respeito do poder da visão na tomada de decisões: “por meio da visão, a alma é marcada também em seus modos”<sup>59</sup>. Górgias defende que, assim como os discursos, as coisas vistas interferem na alma, a tal ponto que “muitos caem em sofrimentos vãos e em doenças e em loucuras incuráveis, de tal modo a visão inscreveu no pensamento imagens dos acontecimentos vistos”<sup>60</sup>. Quanto ao que é visto, “umas coisas afligem, outras provocam desejo à vista...”<sup>61</sup>. A imagem, assim como o discurso, também tem o poder de afetar a alma. Nisso tem parentesco com o discurso.

Em vista de uma técnica do discurso, o *Elogio de Helena* traz alguns elementos significativos, dentre os quais destaca-se a caracterização do λόγος: um senhor poderoso, capaz de grandes obras, capaz de tocar a alma e provocar nela diferentes emoções e atitudes, conforme o modo como é arranjado e proferido. Ao lidar com esse senhor potente, com essa força, o *Elogio* fala da necessidade da verdade. Para o bom ordenamento da vida comum, o discurso precisa ser verdadeiro. Mas a ligação entre discurso e verdade não é a única possibilidade. O discurso falso, o discurso que engana, também é viável, sendo, porém, sempre um risco. Pode-se vituperar o que deve ser louvado e louvar o que deve ser vituperado. Tal uso do λόγος precisa ser combatido. Esses elementos, ainda que mínimos, expressam, ao nosso ver, critérios de uma arte do discurso. Se as palavras em si não expressam as coisas, como disse o *Tratado*, grande deve ser o esforço e a responsabilidade de quem se serve do discurso, de modo que ele se ordene para uma vida boa na πόλις.

### ***Defesa de Palamedes: a importância da interpretação***

Aceitando a tese de que a *Defesa de Palamedes*, assim como o *Elogio de Helena*, além de ser exercício didático sobre a arte do discurso, possui conteúdo

---

<sup>57</sup> οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοίτευσαν (EH 14).

<sup>58</sup> Cf. *Górg.* 464 b – 465 d; *Fedro*, 270 b.

<sup>59</sup> [...] ἂ γὰρ ὀρωμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε · διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἡ ψυχὴ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται (EH 15).

<sup>60</sup> πολλοὶ δὲ ματαίοις πόνοις καὶ δειναῖς νόσοις καὶ δυσίατοις μανίαις περιέπεσον οὕτως εἰκόνας τῶν ὀρωμένων πραγμάτων ἡ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι (EH 17).

<sup>61</sup> οὕτω τὰ μὲν λυπεῖν τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν (EH 18).

filosófico<sup>62</sup>, passamos a analisá-la em busca de elementos que ajudem a mostrar a compreensão da arte dos discursos em Górgias.

No primeiro parágrafo, encontramos<sup>63</sup>: “A acusação e a defesa não constituem uma sentença a respeito da morte [...] o perigo está em torno da honra e da desonra”<sup>64</sup>. Nisto pode-se encontrar um estabelecimento do campo de ação do discurso: ele tem a ver com a honra e a desonra. Isso porque, ainda que leve alguém à morte, esta mais cedo ou mais tarde atinge todo ser humano. O discurso então tem a ver com a maneira pela qual se morre, e não com a morte em si mesma.

Ademais, o modo pelo qual Górgias faz Palamedes levantar as mais diversas possibilidades de ataque e aí estabelecer sua defesa é outro elemento a indicar uma arte do discurso. Não sendo nosso objetivo aqui analisar toda a argumentação<sup>65</sup>, tomemos como exemplo de técnica esta passagem:

Tratarei primeiro esse argumento, de como sou incapaz de fazer isso. Com efeito, era preciso acontecer primeiro algum princípio de traição, e o princípio poderia ser uma conversa, pois, antes de ações futuras, é preciso que aconteça uma conversa primeiro. Mas como poderiam acontecer conversas sem acontecer primeiro um encontro? E de que modo um encontro aconteceria sem que enviasse até mim alguém ou que alguém de minha parte tivesse ido até lá? Nem mesmo uma mensagem por escrito teria chegado sem um portador. Mas admitamos que isso possa ter acontecido [...]<sup>66</sup>

Depois disso, Górgias põe na boca de Palamedes uma série de perguntas, de modo que todas as possibilidades sejam analisadas e também refutadas em vista de provar a inocência do personagem. As perguntas dizem respeito a como começou a traição que Palamedes afirma não ter cometido e à maneira pela qual os fatos se desenrolaram. Por meio do discurso, Palamedes vai demonstrando a improbabilidade de

---

<sup>62</sup> Cf. UNTERSTEINER, Mario. *Op. cit.*, p. 144-145.

<sup>63</sup> Utilizamos, para a *Defesa de Palamedes*, que será citada de forma abreviada como *DP*, salvas as afirmações diferentes, a tradução de Gabriele Cavalcante, publicada em *Archai*, n. 17, maio-agosto de 2016, p. 201-218.

<sup>64</sup> ἡ μὲν κατηγορία καὶ ἡ ἀπολογία κρίσις οὐ περὶ θανάτου γίνεσθαι [...] περὶ δὲ τῆς ἀτιμίας καὶ τῆς τιμῆς ὁ κίνδυνός ἐστι [...] (*DP* 1).

<sup>65</sup> Para uma análise mais detalhada da argumentação, cf. MARTINEZ, Josiane T. *Op. cit.*, especialmente o capítulo 4, p. 79 ss.

<sup>66</sup> ἐπὶ τοῦτον δὲ τὸν λόγον εἶμι πρῶτον, ὡς ἀδύνατός εἰμι τοῦτο πράττειν. ἔδει γὰρ τινα πρῶτον ἀρχὴν γενέσθαι τῆς προδοσίας, ἡ δὲ ἀρχὴ λόγος ἂν εἴη· πρὸ γὰρ τῶν μελλόντων ἔργων ἀνάγκη λόγους γίνεσθαι πρότερον. λόγοι δὲ πῶς ἂν γένοιτο μὴ συνουσίας τινὸς γενομένης; συνουσία δὲ τίνα τρόπον γένοιτ' ἂν μὴτ' ἐκεῖνος πρὸς ἐμὲ πέμψαντος μῆτε <του> παρ' ἐμοῦ πρὸς ἐκεῖνον ἐλθόντος; οὐδὲ γὰρ ἀγγελία διὰ γραμματείων ἀφίεται ἄνευ τοῦ φέροντος. ἀλλὰ δὴ τοῦτο τῶι λόγῳ δυνατὸν γενέσθαι [...] (*DP* 6-7).

cada fato ter acontecido; contudo, mesmo parecendo absurdo, conjectura, para depois refutar por sua consequência, cada absurdo:

Mas admitamos que isso [o início da traição] possa ter acontecido pela conversa [...] Quem encontra quem? Um heleno com um bárbaro. Como ouvir e falar? [...] Com um intérprete, então? Nesse caso, um terceiro tornar-se-ia testemunha do que deveria ser oculto [...]<sup>67</sup>

Depois de analisar em pormenores as possibilidades de traição, Palamedes conclui: “Portanto, fica demonstrado pelo que foi dito, que nem podendo quereria, nem querendo poderia trair a Hélade”<sup>68</sup>. O refinamento da arte do discurso de Górgias se evidencia ainda no modo de Palamedes se dirigir aos juízes:

[...] A lamentação, as preces e a intervenção dos amigos são proveitosas quando a multidão é juiz; perante vós, que sois o primeiro dentre os helenos e reconhecidos, não é pelo socorro dos amigos, nem pelas preces, nem pelas lamentações que é preciso vos persuadir, mas preciso escapar dessa acusação pela máxima evidência do justo, informando a verdade e não enganando.<sup>69</sup>

Desse modo, Górgias expressa a importância de conhecer bem os destinatários de um discurso para que ele seja bem-sucedido. Uma locução bem preparada não se vale apenas de apelos emocionais, mas sobretudo da clareza com que é expressa, a fim de que o ouvinte possa perceber a evidência do que é dito. Górgias, entretanto, tem noção do limite das palavras para expressar a verdade:

Se, por meio das palavras, a verdade dos fatos surgisse pura e evidente aos que ouvem, a sentença seria fácil a partir do que foi dito; uma vez que não é assim, vigiai meu corpo, aguardai mais tempo e decretai a sentença de acordo com a verdade [...]<sup>70</sup>

Esse modo de proceder está em acordo com aquilo que Isócrates expõe em sua técnica do discurso: a necessidade de investigar bem o assunto tratado, de modo a

---

<sup>67</sup> (7) ἀλλὰ δὴ τοῦτο τῷ λόγῳ δυνατὸν γενέσθαι. [...] τίτις τίς ὄν; Ἕλληνας βαρβάρῳ. πῶς ἀκούων καὶ λέγων; πότερα μόνος μόνῳ; ἀλλ’ ἀγνοήσομεν τοὺς ἀλλήλων λόγους. ἀλλὰ μεθ’ ἐρμηνέως; τρίτος ἄρα μάρτυς γίνεται τῶν κρύπτεσθαι δεομένων (DP 7-8).

<sup>68</sup> ὅτι μὲν οὖν οὐτ’ ἂν ἐβουλόμην <δυναμένους οὐτ’ ἂν βουλόμενος ἐδυνάμην> προδοῦναι τὴν Ἑλλάδα, διὰ τῶν προειρημένων δέδεικται (DP 21).

<sup>69</sup> [...] οἴκτος μὲν οὖν καὶ λιταὶ καὶ φίλων παραίτησις ἐν ὄχλοι μὲν οὔσης τῆς κρίσεως χρήσιμα· παρὰ δ’ ὑμῖν τοῖς πρώτοις οὔσι τῶν Ἑλλήνων καὶ δοκοῦσιν, οὐ φίλων βοηθείαι οὐδὲ λιταῖς οὐδὲ οἴκτοις δεῖ πείθειν ὑμᾶς, ἀλλὰ τῷ σαφεστάτῳ δικαίῳ, διδάξαντα τάληθές, οὐκ ἀπατήσαντά με δεῖ διαφυγεῖν τὴν αἰτίαν ταύτην (DP 33).

<sup>70</sup> εἰ μὲν οὖν ἦν διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων καθαρὰν τε γενέσθαι τοῖς ἀκούουσι <καὶ> φανεράν, εὐπορος ἂν εἴη κρίσις ἥδη ἀπὸ τῶν εἰρημένων· ἐπειδὴ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει, τὸ μὲν σῶμα τοῦμὸν φυλάξατε, τὸν δὲ πλείῳ χρόνον ἐπιμείνατε, μετὰ δὲ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιήσατε (DP 35).



escolher e combinar as formas oportunas a cada situação na elaboração do discurso<sup>71</sup>. Em certo sentido, é a preocupação presente no *Fedro*, quando Sócrates discute com aquele jovem a maneira bela de proferir e escrever discursos, calcada na verdade, e não apenas na opinião<sup>72</sup>.

Da *Defesa de Palamedes*, em referência a uma técnica dos discursos, destacamos que o λόγος não está primordialmente relacionado com o ser das coisas, e sim com a sua interpretação: não tem a ver com a vida e a morte em si, que são inevitáveis, mas tem a ver com o modo pelo qual se vive e se morre, ou seja, com honra ou com desonra. Viver ou morrer, a rigor, não está sob o controle dos homens, ao contrário de viver ou morrer com honra ou desonra, e nisso o discurso desempenha papel preponderante. É isso que se afirma na *Defesa de Palamedes*, mas também no *Elogio de Helena*. A *Defesa de Palamedes* traz também, como vimos, algumas pistas para que o discurso tenha êxito, sendo a principal delas avaliar ao máximo as possibilidades de um fato e levar em conta os destinatários, de modo que a mensagem chegue com clareza, expressando a verdade e não enganando.

A partir dessas três obras remanescentes de Górgias, *Tratado sobre o não-ente*, *Elogio de Helena* e *Defesa de Palamedes*, é possível perceber que sua *arte dos discursos* leva bem em consideração qual é o campo de ação do λόγος. Não é aquele do que chamamos ontologia: o ser profundo das coisas, ou ainda o campo das realidades ou situações imutáveis, como o fato de o ser humano morrer. Mas, mesmo assim, o discurso tem grande poder de ação e não é pequeno o seu campo, já que tem a força extraordinária de tocar a alma humana, provocando nela sensações que levam a um ou a outro modo de agir, conforme se queira. Mesmo assim, Górgias não preconiza uma retórica sem limites: é preciso levar em conta o bom ordenamento da cidade ao elaborar e proferir discursos. Entretanto, isso não é garantido: há sempre o risco do discurso falso, da palavra que engana e confunde, em vez de evidenciar. Por isso, o discurso precisa tender ao verdadeiro, o que se relaciona com o bom ordenamento da vida comum na πόλις.

Platão, no diálogo *Górgias*, também concorda com o fato de o discurso ser um senhor poderoso e influenciar em muito a vida da cidade. Admite igualmente que o efeito da palavra na alma seja semelhante ao da medicina no corpo. Entretanto, a

---

<sup>71</sup> Cf. *Contra os sofistas*, 16.

<sup>72</sup> Cf. *Fedro* 259 e 1 e ss.

atividade exercida por Górgias – que provavelmente o próprio Platão nomeou como retórica – parece insuficiente para ser considerada uma arte que beneficie os cidadãos. Falta algo para que a atividade de Górgias seja semelhante à atividade de Heródico, seu irmão médico. Qual seria a solução para que a retórica fosse uma arte ao lado da medicina? É o que buscamos investigar.

### ***1.1.2 A arte do discurso segundo Isócrates***

A fim de estabelecer contraponto que auxilie na compreensão do estatuto da retórica enquanto τέχνη no pensamento de Platão, consideramos oportuno, depois de haver observado como Górgias trata o tema, mencionar também a arte do discurso no pensamento de Isócrates (433 a.C.-388 a.C.), pensador importante, cuja escola rivalizava com a de Platão na Atenas do século IV a.C., apresentando reflexões a respeito do melhor modo de levar a vida na cidade, especialmente a respeito do discurso<sup>73</sup>. Para isso, partimos da obra *Contra os sofistas* (Κατὰ τῶν σοφιστῶν).

#### ***Crítica à prática discursiva***

No escrito intitulado *Contra os sofistas*<sup>74</sup>, redigido no início de seu ensino, por volta do ano 390 a.C.<sup>75</sup>, Isócrates critica os que se dedicam à erística e ao ensino da eloquência política e promete dar as razões de seu modo de pensar. A primeira crítica de

---

<sup>73</sup> Para uma comparação entre Platão e Isócrates, cf. HUIT, Charles. Platon et Isocrate. In: *Revue des Études Grecques*, tome 1, fasc. 1, 1888. P. 49-60. A respeito do papel de Isócrates, especialmente como educador, cf. PAGOTTO-EUZEBIO, Marcos Sidnei. Isócrates, professor de *philosophía*. *Revista Pesquisa e Educação*. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Vol. 44, 2018, p. 1-13.

<sup>74</sup> Utilizaremos a numeração adotada na seguinte edição: ISOCRATES. *Isocrates with an English Translation in three volumes*, by George Norlin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1980 (1 ed. 1928). Disponível em: [www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?discourse](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?discourse) *Contra os sofistas* será citado, portanto, como ISOC. XIII, seguido do parágrafo correspondente. Para as citações em português, utilizamos aqui a seguinte tradução: LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. *Contra os sofistas e Elogio de Helena de Isócrates*. Tradução, notas e estudo introdutório. 116 p. (Dissertação.) Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 2011.

<sup>75</sup> Cf. PAPHILLON, Terry. Isocrates. In: WORTHINGTON, Ian (Ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 60. Cf. ISÓCRATES. *Discursos* I. Trad. e notas Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979, p. 156.

Isócrates aos pretensos educadores baseia-se no fato de prometerem o que não podem cumprir: “Se todos os que querem educar, tentassem dizer a verdade em vez de fazer maiores promessas do que as que podem cumprir [...]”<sup>76</sup>.

Isócrates estabelece o perfil de seu trabalho, que não se identifica com os que gastam tempo com disputas verbais (τὰς ἔριδας διατριβόντων). Tais disputas verbais pretendem “saber de antemão sobre o futuro” (προγινώσκειν). Isócrates considera que isso “não é de nossa natureza”<sup>77</sup>. Esses erísticos tentam persuadir os jovens de que possuem e podem transmitir-lhes, mediante pagamento, um conhecimento pelo qual se tornarão felizes. Mas qualquer pessoa que observe com cuidado, percebe que fazem tudo, menos exercer o cuidado da alma (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν).

Isócrates critica os que ensinam discursos políticos (πολιτικούς λόγους), tendo como pano de fundo sua τέχνη educativa. Os pretensos mestres políticos “não têm compromisso com a verdade” (τῆς μὲν ἀληθείας οὐδὲν φροντίζουσιν) e dizem que a τέχνη consiste em “agregar o maior número de pessoas possível mediante um ínfimo salário e grandiosos ensinamentos”. Prometem transformar os alunos em oradores, capazes de tratar de todos os casos, mas o fazem sem levar em consideração as experiências (ταῖς ἐμπειρίαις) e a natureza (τῇ φύσει) do aluno, como também sem examinar minuciosamente o conteúdo dos discursos. Por isso, não tornam as artes grandiosas (μεγάλας ποιοῦσι τὰς τέχνας)<sup>78</sup>. O que falta aos mestres do discurso político – e que Isócrates identifica como importante – é o compromisso com a verdade, levar em consideração a natureza dos alunos e examinar pormenorizadamente o conteúdo a ser aprendido e proferido.

Isócrates considera que os mestres do discurso têm por modelo uma arte ordenada (τεταγμένην τέχνην), ou seja, o ensino das letras (γραμματῶν). Contudo, esse paradigma é limitado, pois as letras permanecem sempre as mesmas, são aplicadas em relação às mesmas coisas, sendo suficiente decorá-las, ao passo que os discursos exigem adequação a cada circunstância, pois, para serem belos, precisam ter algo de oportuno, conveniente e novo (τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρεπόντως καὶ τοῦ καινῶς)<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> εἰ πάντες ἦθελον οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες ἀληθῆ λέγειν, καὶ μὴ μείζους ποιῆσθαι τὰς ὑποσχέσεις ὧν ἔμελλον ἐπιτελεῖν, οὐκ ἂν κακῶς ἤκουον ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν [...] (ISOC. XIII, 1).

<sup>77</sup> Cf. ISOC. XIII, 1.

<sup>78</sup> Cf. ISOC. XIII, 9.

<sup>79</sup> Cf. ISOC. XIII, 13.

A crítica de Isócrates aos que se dedicam aos discursos é que tudo fazem para reunir multidões, prometendo o que não podem cumprir, sem exercer o cuidado da alma. Mas qual seria esse cuidado? Passemos à parte propositiva de Isócrates.

### *Educação dos discursos*

Isócrates tem em vista a função educativa do discurso, como se nota logo no início:

Se todos os que querem educar (παιδεύειν) tentassem dizer a verdade, em vez de fazer maiores promessas do que as que podem cumprir, não seriam difamados pelos cidadãos comuns.<sup>80</sup>

Além de designar o viés educativo do *Contra os sofistas*, essa primeira afirmação estabelece um propósito e limite do discurso para que ele seja educativo: dizer a verdade, e não fazer promessas que não podem ser cumpridas. No *Antidosis*, vê-se que a preocupação educacional tem em vista a vida comum dos cidadãos: “é preciso que os jovens recebam um tipo de educação que influencie no futuro da cidade”<sup>81</sup>.

À arte de discursar, tendo em consideração a vida prática política, Isócrates chama ciência dos discursos (τῶν λόγων ἐπιστήμην), ensinamento sobre os discursos (τὴν παιδευσιν τὴν τῶν λόγων)<sup>82</sup>, filosofia (φιλοσοφίαν)<sup>83</sup>, fazer filosofia (φιλοσοφησάντων)<sup>84</sup> ou ainda estudo dos discursos políticos (τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν)<sup>85</sup>. Já no discurso *Antidosis*<sup>86</sup>, fala de sua atividade como περὶ τὴν τῶν λόγων παιδείαν, educação dos discursos<sup>87</sup>, ou φιλοσοφία, filosofia<sup>88</sup>. É importante destacar que, nesta atividade, aprender a usar bem o discurso – λόγος – é o elemento central.

---

<sup>80</sup> εἰ πάντες ἤθελον οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες ἀληθῆ λέγειν, καὶ μὴ μείζους ποιεῖσθαι τὰς ὑποσχέσεις ὧν ἔμελλον ἐπιτελεῖν, οὐκ ἂν κακῶς ἤκουον ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν [...] (ISOC. XIII, 1).

<sup>81</sup> γυγνομένης ἀναγκαῖόν ἐστιν, ὅπως ἂ οἱ νεώτεροι παιδευθῶσιν, οὕτω τὴν πόλιν πράττουσαν διατελεῖν [...] ISOC. XV, 174.

<sup>82</sup> Cf. ISOC. XIII, 10.

<sup>83</sup> Cf. ISOC. XIII, 11.

<sup>84</sup> Cf. ISOC. XIII, 11.

<sup>85</sup> Cf. ISOC. XIII, 21.

<sup>86</sup> No *Antidosis*, escrito quando Isócrates tinha 82 anos, ou seja, por volta de 354-353 a.C., o autor, ao defender-se da acusação de ser um professor que corrompe os alunos, apresenta elementos de sua filosofia ou educação para o discurso e a vida na *polis*. Cf. ISOCRATES. *Discursos* II. Trad. e notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1980, p. 77.

<sup>87</sup> Cf. ISOC. XV, 168.

<sup>88</sup> Cf. ISOC. XV, 170.

Como vimos acima, Isócrates critica aqueles que tudo fazem, menos o cuidado da alma. Por cuidado da alma (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν)<sup>89</sup>, ele entende a própria educação dos discursos. De fato, no *Antidosis* ele explica que a nossa natureza (τὴν φύσιν ἡμῶν) é composta de corpo e alma (τοῦ σώματος συγκεῖσθαι καὶ τῆς ψυχῆς), sendo que a alma “é por natureza mais capaz de dirigir e mais valorosa, pois sua tarefa é deliberar (βουλευσασθαι) [...] e a do corpo, executar as decisões da alma”<sup>90</sup>. Sendo assim, os antepassados estabeleceram duas disciplinas (ἐπιμελείας): para o corpo, a ginástica (τὴν παιδοτριβικὴν), e para a alma, a filosofia (τὴν φιλοσοφίαν). Ele ressalta que as duas formas de educação (παιδείας) não se separam e, por meio delas, as almas adquirem mais inteligência (φρονιμωτέρας) e os corpos, mais capacidade de ação (χρησιμώτερα)<sup>91</sup>.

A educação dos discursos requer sagacidade, de modo que não é suficiente decorar argumentos, mas saber aplicá-los adequadamente, no momento certo, conforme o auditório que se tem.

Isócrates diz: “é preciso não somente acusar os outros, mas também expor minha própria reflexão (διάνοιαν)”<sup>92</sup>. A primeira convicção que expressa na pequena parte propositiva do *Contra os sofistas* é que “o poder dos discursos e de todos os outros ofícios (ἔργων) surge naqueles que têm boa natureza (εὐφύεσιν) e são treinados na experiência (ἐμπειρίας)”<sup>93</sup>.

O treino é parte importante na educação dos discursos, mas ser dotado naturalmente é fundamental. Também no *Antidosis*, Isócrates salienta isso. Os métodos da filosofia e da ginástica se assemelham<sup>94</sup>. Primeiramente, conforme o caso, os mestres ensinam os discípulos a respeito dos procedimentos das competições físicas (τὴν ἀγωνίαν εὐρημένα τοὺς φοιτῶντας διδάσκουσιν), ou dos discursos (αἷς ὁ λόγος τυγχάνει χρώμενος). Esse ensino é feito minuciosamente; ademais, os alunos repetem as formas que aprenderam até fixá-las o máximo possível<sup>95</sup>. Tanto no caso da ginástica como no da filosofia, por meio da aprendizagem e do exercício, os alunos melhoram, se aperfeiçoam, mas esse ensino não lhes fornece a habilidade, que é dada por natureza (τῆ

---

<sup>89</sup> Cf. ISOC. XIII, 8.

<sup>90</sup> Cf. ISOC. XV, 180.

<sup>91</sup> Cf. ISOC. XV, 181.

<sup>92</sup> Cf. ISOC. XIII, 14.

<sup>93</sup> ISOC. XIII, 14.

<sup>94</sup> Cf. ISOC. XV, 182.

<sup>95</sup> Cf. ISOC. XV, 183-184.

φύσει)<sup>96</sup>. Isócrates considera que, para se destacar na prática dos discursos, como em outras atividades, é preciso primeiramente ter talento natural (πεφυκέναι)<sup>97</sup>, que é o mais importante, o que mais merece destaque dentre todos<sup>98</sup>. Esse talento natural é a capacidade de inventar (εύρειν), aprender (μαθεῖν), trabalhar (πονῆσαι), recordar (μνημονεῦσαι).

A educação (παίδευσις) habilita os de boa natureza para investigar e atuar com agilidade em determinadas situações. Mas também os de natureza inferior (τοὺς δὲ καταδεστέραν τὴν φύσιν ἔχοντας), mesmo não podendo se tornar bons competidores ou compor discursos, podem progredir e tornar-se mais inteligentes (φρονιμωτέρωσ)<sup>99</sup>.

Ter o conhecimento (ἐπιστήμην) dos tipos (ιδεῶν) a partir dos quais se compõem os discursos, para Isócrates, não é coisa difícil, desde que se aprenda com quem conhece e não com quem apenas promete. Assim, dentre os assuntos (πραγμάτων), é preciso: escolher as formas devidas, misturá-las entre si e ordená-las segundo um critério, sem se equivocar quanto à situação oportuna (καιρῶν) para utilizá-las. Também é necessário ornar o discurso com raciocínios e proferi-los com palavras bem ritmadas<sup>100</sup>. Para tanto, o discípulo deve ter a natureza adequada, deve aprender os exercícios e praticá-los. Já o professor deve ensinar tudo o que é necessário, de modo a ser modelo para os que dele aprendem<sup>101</sup>. Segundo Isócrates, essas são as condições para o aprendizado da filosofia, em contraposição com as charlatanices dos sofistas de seu tempo, como também dos sofistas anteriores, que escreveram as *Artes*<sup>102</sup>. O ensino de Isócrates – ou seja, sua filosofia – é proveitoso para a eloquência, mas, antes, o é para a idoneidade, pois ajuda a instruir e amparar os discursos políticos quanto à temperança e à justiça, ainda que não possa infundi-las, já que a virtude não poderia ser ensinada<sup>103</sup>.

Como se percebe, Isócrates tem em mente uma τέχνη dos discursos cujo objetivo é educar (παιδεύειν). Também em sua *Carta V*, 4-5, endereçada a Alexandre (356-323 a.C.), expressa com clareza sua preocupação educativa: uma instrução (παιδεία) envolvida com discursos utilizados para conduzir os afazeres cotidianos,

---

<sup>96</sup> Cf. ISOC. XV, 185.

<sup>97</sup> ISOC. XV, 187.

<sup>98</sup> ISOC. XV, 189.

<sup>99</sup> Cf. ISOC. XIII, 15.

<sup>100</sup> Cf. ISOC. XIII, 16.

<sup>101</sup> Cf. ISOC. XIII, 17-18.

<sup>102</sup> Cf. ISOC. XIII, 19.

<sup>103</sup> Cf. ISOC. XIII, 20-21.

capaz de ajudar a fazer julgamentos (δοξάζειν) e a tomar as decisões a respeito do que é bom e justo (τῶν καλῶν καὶ δικαίων).

Em tal educação, é preciso levar em conta a necessidade de dizer a verdade (τὴν ἀλήθειαν). Dizer a verdade em relação à educação do discurso (παίδευσιν τὴν τῶν λόγων) significa não prometer o que não se pode cumprir, como fazem os especialistas em erística e pretensos professores de política<sup>104</sup>. Esses se jactam de conhecer o futuro e prometem que ensinarão seus alunos a fazer o mesmo, mas não conseguem sequer aconselhar a respeito do presente.

Nesse sentido, dizer a verdade a respeito da arte de discursar significa expressar com clareza as exigências próprias dessa atividade, sem transcurar qualquer elemento, por mais difícil que seja. Para tanto, é preciso examiná-la minuciosamente, mais do que fazer-lhe grandes elogios. Isócrates destaca um elemento de dificuldade na arte do discurso, que é o fato de não poder ser ensinada como uma arte ordenada (τεταγμένην τέχνην), já que discursar bem não se restringe a memorizar regras, sendo necessário descobrir algo de oportuno, conveniente e novo. O poder dos discursos (δυνάμεις καὶ τῶν λόγων), como de outros ofícios, é fruto da natureza adequada e de ser treinado pela experiência. Ou seja, para conseguir sucesso na arte de discursar, é preciso ter a natureza adequada (εὐφυέσις). Falar de ter boa natureza ou ser naturalmente talentoso significa afirmar que não basta aprender determinados procedimentos para que a educação dos discursos dê seus frutos, o que vai contra a promessa dos professores de oratória e política, qual seja a de ensinar qualquer um a ter sucesso nesse campo<sup>105</sup>.

Contudo, não basta ser naturalmente talhado para isso, pois o treino (ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις) é necessário. Faz parte, portanto, da verdade a respeito da educação para o discurso, aliar dons naturais com treino prático para que se tenha sucesso. Tal prática consiste em ter conhecimento dos modelos ou formas (ιδεῶν) de discursos, sabendo escolhê-los, ordená-los, combiná-los e utilizá-los no momento adequado. Em poucas palavras, a arte do discurso é exigente, tarefa para “alma viril e opinativa” (ψυχῆς ἀνδρικής καὶ δοξαστικῆς)<sup>106</sup>, que encontre um professor capaz de ensinar sem deixar de lado nada do que pode ser ensinado. É a verdade que Isócrates expõe a respeito da educação ou arte para o discurso, também chamada por ele de filosofia.

---

<sup>104</sup> Cf. ISOC. XIII, 10.

<sup>105</sup> Cf. ISOC. XIII, 10.

<sup>106</sup> Cf. ISOC. XIII, 17.

\*\*\*

Tomamos como exemplo de praticantes e mestres da arte do discurso Górgias e Isócrates. Tanto um como outro deixam perceber a importância de bem discursar para a ordem, o bom desenvolvimento da vida na πόλις.

No que sobrou da obra de Górgias, pode-se perceber em destaque a discussão a respeito dos limites e poderes do discurso, ou seja, qual o campo de ação do λόγος. Diferentemente do que possa sugerir a ideia de um sofista totalmente relativista, há em Górgias a preocupação de o discurso ligar-se ao verdadeiro, o qual está relacionado ao bom ordenamento da cidade.

No que mencionamos de Isócrates, destaca-se o papel educativo do discurso, com a ênfase em sua importância para o bem comum. Por isso, ele combate o que chama de erística, ou seja, discussões demasiado teóricas que não encontram aplicação na vida dos cidadãos.

A preocupação com a vida na cidade, presente no pensamento de Górgias e Isócrates, ocupa de modo candente o pensamento de Platão, que não desconhece, nem faz pouco da influência do discurso, tanto que, no *Górgias*, discute a pretensa arte retórica levando em consideração o tipo de vida que deve ser escolhido, o que abordaremos a seguir.

## **1.2 O *Górgias* de Platão: sem conhecimento, a retórica não pode ser arte**

Górgias e Isócrates, conscientes da importância do discurso para a vida na cidade, ensinavam os cidadãos a utilizá-lo de maneira eficaz. Ambos consideravam suas atividades como τέχνη. Entrementes, levando em consideração o modo pelo qual o discurso era utilizado em Atenas, Platão, em seu diálogo *Górgias*, questiona se a retórica é mesmo uma arte e, por conseguinte, qual a especificidade da retórica, se o discurso e a persuasão também são comuns a outras atividades? Por que Platão precisa dessa especificidade? O que tornaria a retórica uma arte como as outras? Importante é perceber também que, ao discutir o estatuto da retórica, Platão está ao mesmo tempo tratando do estatuto da arte (τέχνη).



Com o objetivo de melhor entender o questionamento feito por Platão ao estatuto da retórica como arte em contraposição à prática comum de sua época, analisamos a seguir a parte do diálogo na qual os personagens Sócrates e Górgias interagem primordialmente (*Górg.* 448d -461a).

Antes de iniciar propriamente a conversa com Górgias, Sócrates desvencilha-se de Polo, que não define a τέχνη de Górgias, nem diz a forma como esta deve ser chamada. Em estilo gorgiano<sup>107</sup>, Polo apenas diz que as τέχναι são abundantes entre os homens, são descobertas por meio da experiência (ἐμπειρία), a qual faz a vida ser guiada pela arte (τέχνη), e não pelo acaso (τύχη). Além disso, afirma ser possível participar das τέχναι de modos diferentes, sendo que os melhores (ἄριστοι) participam das melhores (ἀρίστων). Ou seja, Polo apenas apresenta informações a respeito das τέχναι, dizendo que Górgias é participante da mais bela entre elas (μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν), sem esclarecer propriamente qual seja esta, e sem dizer como ele, Górgias, deveria ser designado, pois não dá a especificidade desta arte<sup>108</sup>.

Convém salientar que, mesmo não dizendo o que seja a retórica, o que é dito por Polo a respeito das τέχναι merece consideração. As τέχναι são fruto da descoberta da experiência, na tentativa de guiar a vida para que ela não viva ao sabor do acaso (τύχη). A arte define-se em oposição ao acaso.

Se formos ao diálogo *Mênon*, veremos que o acaso é oposto à opinião verdadeira (δόξα ἀληθής) e à ciência (ἐπιστήμη), no sentido de que não está sob o controle humano: “Com efeito, aquilo que nasce do acaso não se gera pelo autodomínio coordenador humano...”<sup>109</sup>. A τέχνη, por sua vez, é apresentada como forma de proteger o ser humano de uma vida suscetível às vicissitudes do acaso. Vale recordar que Τύχη é também uma divindade, segundo Hesíodo, da progênie de Oceano e Tétis<sup>110</sup>, ou, segundo Píndaro, filha de Zeus Eleutérios<sup>111</sup>, cuja prerrogativa é mudar o destino dos humanos ao acaso, sem lógica, mas apenas por capricho. É a essa força que a τέχνη faz frente. Entretanto, no diálogo *Górgias*, a importância da arte, enquanto procedimento

---

<sup>107</sup> “O discurso de Polo, como resposta à pergunta de Querefonte, pode ser entendido como uma paródia platônica do que se tornou, posteriormente, o célebre estilo gorgiano da escrita”. LOPES, Daniel R. N. *Górgias*, p. 172-173, nota 8.

<sup>108</sup> Cf. *Górg.* 448 c 4-9.

<sup>109</sup> [...] τὰ γὰρ ἀπὸ τύχης τινὸς ὀρθῶς γινόμενα οὐκ ἀνθρωπίνη ἡγεμονία γίγνεται (*Mênon*, 99 a 3-5). Utilizamos a seguinte tradução: PLATÃO. *MÊNON*. Tradução do grego e notas de Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Colibri, 2008.

<sup>110</sup> Cf. *Teogonia*, 360.

<sup>111</sup> Cf. *Olímpica* 12.

baseado em conhecimento, é dada como algo estabelecido. A questão é saber os critérios para que uma atividade seja considerada τέχνη. Então, Sócrates interrompe a conversa de Querefonte com Polo dirigindo-se a Górgias nestes termos: “é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica (ῥητορικὴν) do que o diálogo (διαλέγεσθαι)”<sup>112</sup>. Sócrates adianta, assim, antes da discussão com Górgias, que a retórica é uma atividade que não responde especificamente o que seja uma coisa, mas tem a capacidade de fazer afirmações genéricas, tecer elogios ou defender, e não dizer o que é (ἥτις ... ἐστίν – 448 d). A definição, que a retórica não fornece, só vem a partir do ato de dialogar (διαλέγεσθαι). Diz Sócrates:

Porque, Polo, Querefonte perguntou a ti de qual arte Górgias tinha conhecimento e tu passaste a elogiar (ἐγκωμιάζεις) a sua arte como se alguém a vituperasse (ψέγοντος); mas que arte é essa, não respondeste.<sup>113</sup>

Διαλέγεσθαι, o infinitivo médio de διαλέγω (escolher, separar, conversar, dialogar, falar), como se sabe, é um termo fundamental na filosofia de Platão<sup>114</sup>, especialmente no modo pelo qual ele apresenta seu mestre Sócrates. O modo pelo qual Sócrates dialoga apresenta a compreensão do que seja um diálogo, que, como bem demonstra Dixsaut<sup>115</sup>, tem ponto de partida no sentido comum da palavra, mas distancia-se a ponto de considerar o falar, o dialogar, não apenas conversar, mas deixar o modo comum de falar, aceitando ser posto à prova, examinado, forçado a dar razões. Conversar, para Sócrates, é fazer perguntas, dar respostas e colocar, mediante mais perguntas, cada resposta à prova. Em muitos lugares na obra platônica encontramos indicativos do modo pelo qual Sócrates gostava de dialogar. Na *Apologia*<sup>116</sup>, encontramos uma expressão do modo pelo qual ele dialogava:

E se eu disser, por outro lado, que acontece de ser esse o maior bem para o homem – fazer discursos (λόγους ποιεῖσθαι) todos os dias sobre

<sup>112</sup> δῆλος γάρ μοι πῶλοςκαὶ ἐξ ὧν εἶρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι (*Górg.* 448 d 10).

<sup>113</sup> ὅτι, ὦ Πόλε, ἐρομένου Χαιρεφῶντος τίνας Γοργίας ἐπιστήμων τέχνης, ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὥσπερ τινὸς ψέγοντος, ἥτις δὲ ἐστίν οὐκ ἀπεκρίνω (*Górg.* 448 e 2-4).

<sup>114</sup> Trata-se de um termo já presente em escritos anteriores a Platão, mas que, com ele, adquire nuances bastante peculiares. A respeito da história do uso do termo, cf. TIMMERMAN, David M.; SCHIAPPA, Edward. *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 2-41. Os autores demonstram a presença do termo nos escritos anteriores a Platão, especialmente o sentido particular dado pelos sofistas, ou seja, de uma atividade com características e regras próprias, voltadas muitas vezes à tomada de decisão.

<sup>115</sup> Cf. DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001, p. 14-15.

<sup>116</sup> Introdução, tradução e notas de André Malta. São Paulo: LP&M, 2008.

a virtude e as demais coisas sobre as quais vocês me ouvem dialogar (διαλεγομένου), inspecionando (ἐξετάζοντος) a mim mesmo e aos outros – e que a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida pelo homem, é aí que vocês vão me dar menos ouvidos ainda [...]<sup>117</sup>

Nesse trecho, Sócrates realça que o modo pelo qual ele dialoga tem por finalidade o exame, a inspeção de si mesmo e de quem dialoga com ele. Que este não é um modo de dialogar comum em seu tempo, o dá a entender a percepção de Sócrates de que seus jurados não se interessarão por ouvi-lo, já que seu λόγος não é de defesa ou ataque, como acontece com a retórica. Em consonância com a passagem da *Apologia* citada acima, no *Protágoras*<sup>118</sup> Sócrates explica:

Parece-me que devemos, você e eu, imitar a estes últimos e abdicar dos poetas, para que estabeleçamos uma discussão entre nós por nossa própria conta, aproveitando a oportunidade para testar a verdade e a nós mesmos.<sup>119</sup>

As passagens nas quais Platão expressa o modo pelo qual seu mestre exige dialogar são muitas. As duas acima foram tomadas apenas como exemplos para mostrar o rigor requerido, de maneira que o λόγος não se reduza a um jogo com as palavras ou um discurso comovente, mas seja instrumento que submeta à prova a verdade que se julga ter ou que se busca. É esse o rigor que deve ser observado na busca do estatuto de uma arte, como veremos.

## 1.2.2 O nome e o conhecimento da τέχνη

Em 448 e, diante da insistência de Polo em afirmar que apresentara uma definição ao dizer ser a atividade de Górgias a mais bela (ἡ καλλίστη), Sócrates

---

<sup>117</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008. ἐάντε γὰρ λέγω ὅτι τῷ θεῷ ἀπειθεῖν τοῦτ' ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατον [38a] ἡσυχίαν ἄγειν, οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένοι: ἐάντ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἔτι ἤττον πείσεσθέ μοι λέγοντι (*Apol.* 37 e 4 38 a 6).

<sup>118</sup> Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

<sup>119</sup> τοὺς τοιοῦτους μοι δοκεῖ χρῆναι μᾶλλον μιμεῖσθαι ἐμέ τε καὶ σέ, καταθεμένους τοὺς ποιητὰς αὐτοῦς δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας (*Prot.*, 348 a 1-5).

diferencia entre ποία τις e τις, ou seja, dizer *como* uma coisa é e dizer *o que* uma coisa é<sup>120</sup>. Essa é a deixa para passar a interrogar diretamente Górgias.

De forma direta, ele pergunta a Górgias como ele deve ser chamado e de qual arte tem conhecimento<sup>121</sup>. Trata-se de uma pergunta dupla, relacionando de modo obrigatório, necessário (χρή), chamar (καλεῖν) e ter conhecimento (ἐπιστήμονα) de certa τέχνη<sup>122</sup>. A resposta de Górgias é que tem conhecimento da retórica (τῆς ῥητορικῆς) e, portanto, deve ser chamado de retor (ῥήτορα)<sup>123</sup>.

Na busca de compreender a atividade exercida por seu interlocutor, Sócrates pergunta também se ele é capaz de fazer outras pessoas se tornarem retores. A resposta é dada com a abundância própria do estilo gorgiano, o que obriga Sócrates a considerar o modo pelo qual gosta de conversar: um interrogando e o outro respondendo de maneira breve. Sócrates espera que Górgias defina a retórica sem valer-se de seus artifícios, já que estes não são adequados quando se quer chegar a uma definição, o que em si mesmo não é problemático, porquanto a arte dos discursos não tem essa pretensão. Ao responder a Sócrates, Górgias declara-se habilidoso na arte de discursar, capaz de fazer discursos longos ou breves, conforme a ocasião<sup>124</sup>.

Nos exemplos da tecelagem e da música, Sócrates reapresenta a questão feita em 449 a 1-2, acrescentando a palavra ἐπιστήμη: “a respeito da retórica, a que concerne seu conhecimento?”<sup>125</sup>. Essa pergunta é cabível, na medida em que Górgias nomeou-se retor porque tinha o conhecimento da retórica, mas não disse a que coisa concerne tal conhecimento. Não se trata somente de saber a que coisa concerne a retórica, como apresentado antes, mas qual é o específico de seu conhecimento, já que uma τέχνη pressupõe algo para conhecer.

---

<sup>120</sup> Esta reclamação é habitual no estilo de Sócrates. Por exemplo, em *Eutífron* 6 d-e, Sócrates censura o interlocutor pelo fato de estar relatando o que faz ([...] σὺ νῦν ποιεῖς [...]), em vez de dizer o que a coisa é (τίς ποτέ ἐστίν[...]). Na verdade, essa lição de lógica, que distingue bem julgamento de valor e definição, é uma marca dos primeiros diálogos de Platão. Cf. Eric R. Dodds. In: PLATO. *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1990, p. 193.

<sup>121</sup> Cf. *Górg.* 449 a 1-2.

<sup>122</sup> Pode-se ler aqui uma indicação do problema da relação entre o nome e a coisa, que é discutido no *Crátilo*, que se expressa bem nesta fala de Sócrates, em 390 d: “Neste caso, ó Hermógenes, a atribuição dos nomes arrisca-se a não ser uma coisa desprovida de importância, como tu pensas, nem para os homens desprovidos de importância ou para qualquer pessoa” (κινδυνεύει ἄρα, ὃ Ἑρμόγενης, εἶναι οὐ φαῦλον, ὡς σὺ οἶε, ἢ τοῦ ὀνόματος θέσις, οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων). Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

<sup>123</sup> Cf. *Górg.* 449 a 5.

<sup>124</sup> Cf. *Górg.* 449 b 9- c3.

<sup>125</sup> [...] καὶ περὶ τῆς ῥητορικῆς, περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη (*Górg.* 449 d 8-9).

A pergunta é reapresentada, porque Górgias não teve a ocasião de respondê-la diretamente, pois, antes mesmo de dar a resposta, Sócrates apresentou exemplos e elogiou o modo breve de Górgias responder, não sem ironia. Ademais, as perguntas socráticas admitiriam apenas respostas breves: um sim ou um não. Não são perguntas que exigem discurso longo ou elaborado, mas compreensão do questionamento. Górgias responde laconicamente que a retórica concerne aos discursos (Περὶ λόγους - 449 e 1). Entretanto, mesmo sendo breve, a resposta não é específica, pois é preciso dizer a quais discursos (ποίους τούτους) se refere, já que todas as τέχναι têm λόγος. O elogio de Sócrates à brevidade das respostas de Górgias parece, por um lado, tornar-se armadilha que não permite a este dar respostas completas, mas, por outro, parece ser o caminho necessário para que este não se alongue, como está acostumado a fazer, razão pela qual recebe louvores e pagamentos.

Ao lidar com discursos, a retórica tornaria as pessoas aptas a falar (λέγειν) e a pensar (φρονεῖν – cf. 449 e 6). Conquanto falar e pensar façam parte da arte retórica, isso não lhe é específico, sendo preciso ir adiante, em busca do que lhe é singular. Ora, considerando que a retórica lida com discursos, a presença desses dois verbos, λέγειν e φρονεῖν, merece consideração, pois λέγειν refere-se ao ato de externar palavras, falar, exprimir um discurso. O verbo λέγω tem, em sua origem, o sentido de reunir, colher, escolher, contar. E a partir daí veio o sentido de contar, dizer, expressar. Já φρονεῖν está relacionado com a atividade interna, que chamamos de raciocínio, pensamento. A ideia de interioridade do verbo φρονεῖν é dada por sua origem: um verbo relacionado com φρένες, pulmões. Significa, então, primordialmente, o trabalho realizado pelos pulmões, percebido no peito, a respiração que toma conta do guerreiro na luta ou do orador diante da multidão. Daí derivam os sentidos como perceber, considerar, realizar<sup>126</sup>. Como o λόγος diz respeito tanto ao falar como ao pensar, a retórica, para ser uma τέχνη, deveria abarcar o discurso desde sua criação até sua locução.

Depois do assentimento de que Górgias conhece a arte retórica e é capaz de tornar outra pessoa retor, Sócrates pergunta a que coisa a retórica diz respeito, dando, em seguida, o exemplo da tecelagem (ύφαντική) e da música (ή μουσική), dizendo a

---

<sup>126</sup> Cf. LOCKHART, Philip N. φρονεῖν in Homer. *Classical Philology*. Vol. 61, n. 2., abr. 1966, p. 99-102. Ver também DARCUS, Shirley M. Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles. *Phronesis*, vol. 22, n. 3, 1977, p. 175-190.

que concerne cada uma<sup>127</sup>. A escolha dessas τέχναι para ajudar na definição da retórica certamente não é aleatória da parte de Platão.

- a) A tecelagem, arte manual bastante sofisticada de fiar e tecer<sup>128</sup>, lembra a retórica como arte de escolher as palavras mais adequadas na elaboração de um discurso. De fato, λόγος é também “exposição construída por uma trama de ideias”<sup>129</sup>.
- b) A μουσική, por sua vez, abrange as atividades intelectuais presididas pelas musas: eloquência, história, diferentes formas da poesia, astronomia, dança, música em senso estrito<sup>130</sup>. Sua relação com a ῥητορικὴ, enquanto atividade que lida com o λόγος, é evidente.
- c) A medicina (ιατρική) também é tomada como exemplo<sup>131</sup>. Na verdade, ela já aparecera no início do diálogo, quando Querefonte pergunta a Polo: “Se Górgias tivesse o mesmo conhecimento da mesma arte que seu irmão Heródico, que denominação lhe seria mais justa?”. Essa pergunta seria feita ao próprio Górgias, mas Polo, como discípulo de Górgias, sentiu-se autorizado a responder, pois presumia ter a mesma capacidade que seu mestre<sup>132</sup>. Já no diálogo entre Sócrates e Górgias, a medicina aparece como uma das artes que também se realizam mediante o discurso: “Por acaso a medicina, sobre a qual falamos há pouco, torna as pessoas aptas a pensar e a falar sobre os doentes?”<sup>133</sup>. A ginástica (γυμναστική)<sup>134</sup>, arte também relacionada ao cuidado do corpo, é mencionada logo em seguida, como

---

<sup>127</sup> φέρε δὴ: ῥητορικῆς γὰρ φῆς ἐπιστήμων τέχνης εἶναι καὶ ποιῆσαι ἄν καὶ ἄλλον ῥήτορα: ἡῤητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὐσα; ὡσπερ ἡ ὕφαντικὴ περὶ τὴν τῶν ἱματίων ἐργασίαν: ἡγάρ; [...] οὐκοῦν καὶ ἡ μουσικὴ περὶ τὴν τῶν μελῶν ποιήσιν (*Gorg.* 449 c 9 – d 4).

<sup>128</sup> Para uma explicação concisa, mas bastante esclarecedora, da tecelagem na Grécia antiga, cf. BRITISH MUSEUM. *Spinning and Weaving in ancient Greece*. London: Department of Greek and Roman Antiquities, s/d.

<sup>129</sup> UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas*. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012, p. 285.

<sup>130</sup> Cf. MULLER, Robert. La musique et l'imitation. In: FATTAL, Michel (Org.). *La philosophie de Platon*, v. 1. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 103-137, esp. p. 106.

<sup>131</sup> ἡ ἱατρικὴ περὶ τῶν καμνόντων ποιεῖ δυνατοὺς εἶναι φρονεῖν καὶ λέγειν (*Górg.* 450 a 1-3).

<sup>132</sup> [...] εἰ ἐτύγχανε Γοργίας ἐπιστήμων ὦν τῆς τέχνης ἥσπερ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Ἡρόδικος, τί ἀναῦτόν ὀνομάζομεν δικαίως; οὐχ ὅπερ ἐκείνον; [...] ἱατρὸν ἄρα φάσκοντες αὐτὸν εἶναι καλῶς ἂν ἐλέγομεν. (*Górg.* 448 b 4-9).

<sup>133</sup> ἦν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἡ ἱατρικὴ περὶ τῶν καμνόντων ποιεῖ δυνατοὺς εἶναι φρονεῖν καὶ λέγειν (cf. *Górg.* 450 a 1-3).

<sup>134</sup> Reale diz: “Platão, sob certo aspecto, parece ter mais estima pela ginástica como cuidado do corpo do que pela medicina, da qual é também grande admirador. O motivo de sua convicção é o seguinte: a ginástica *previne as enfermidades*, enquanto a medicina só intervém depois de as enfermidades aparecerem”. REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 195.

concernente aos discursos: “E a ginástica não concerne a discursos, àqueles que tratam da boa e da má compleição dos corpos?”<sup>135</sup>. Tanto a medicina como a ginástica serão mencionadas mais adiante, quando Sócrates interrompe a conversa com Polo e apresenta um longo discurso a Górgias, afirmando que a retórica é *κολακεία*, adulação ou lisonja<sup>136</sup>. Aí ginástica e medicina<sup>137</sup> são apresentadas como modelos de arte em oposição à cosmética e à culinária, que não se ocupam do bem-estar, mas apenas do prazer.

Sócrates apresentou a Górgias modelos de artes cujo método e ocupação parecem claros, como é o caso da medicina. Segue, portanto, o desafio de buscar aquilo que é específico da retórica. Ainda que o *λόγος* seja seu instrumento de operação, não é suficiente dizer que ele seja a coisa da qual se ocupa para obter uma definição firme da retórica.

Na procura por aquilo a que a retórica concerne e de que tem conhecimento, reconhece-se que ela se refere aos discursos, tornando as pessoas aptas a pensar e a falar. Mas pensar o quê? Falar de quê? São primeiros elementos, mas não suficientemente específicos para fazer da retórica uma arte, já que outras artes também concernem a discursos: a medicina, a ginástica e outras<sup>138</sup>. Ocorre que cada arte “concerne a discursos, discursos esses que tratam daquilo de que cada uma é arte”<sup>139</sup>.

Não ser realizada mediante ofícios manuais (*περι χειρουργίας*), mas mediante discursos (*διὰ λόγων*)<sup>140</sup>, é a base de sustentação da tentativa de definição da retórica como arte dos discursos. Sócrates, porém, só pode concordar com Górgias quanto à existência de artes que são ofícios práticos (*ἐργασία*), realizados com pouco ou nenhum discurso – como a pintura (*γραφική*) e a escultura (*ἀνδριαντοποιία*)<sup>141</sup> –, e aquelas artes que tudo cumprem mediante o discurso (*διὰ λόγου*), tais como a aritmética (*ἀριθμητική*), o cálculo (*λογιστική*), a geometria (*γεωμετρική*) e o jogo de peças

<sup>135</sup> οὐκοῦν καὶ ἡ γυμναστικὴ περὶ λόγους ἐστὶν τοὺς περὶ εὐεξίαν τε τῶν σωμάτων καὶ καχεξίαν (*Górg.* 450 a 5-6).

<sup>136</sup> Cf. *Górg.* 464 a 3 e ss.

<sup>137</sup> Considerando que a medicina é uma das atividades bem organizadas e é largamente citada por Platão como modelo e ponto de partida para as discussões (cf. SCHUHL, Pierre-Maxime. Platon et la médecine. *Revue des Études Grecques*, 83, 1960, p. 73), no próximo capítulo procuraremos nos demorar sobre ela, enquanto modelo, a partir do qual se pode perceber se determinada atividade é ou não uma arte.

<sup>138</sup> Cf. *Górg.* 449e 1 -450 b 3.

<sup>139</sup> [...] ἐκάστη αὐτῶν περὶ λόγους ἐστὶν τούτους, οἱ τυγχάνουσιν ὄντες περὶ τὸ πρᾶγμα οὗ ἐκάστη ἐστὶν ἡ τέχνη (*Górg.* 450 b 1-2).

<sup>140</sup> Cf. *Górg.* 450 b 6 -c 2.

<sup>141</sup> Cf. *Górg.* 450 c 7 - 10.

(πεπτευτική)<sup>142</sup>. A retórica faria parte do segundo grupo, mas, evidentemente, o discurso não seria sua especificidade. Dizer que faz parte de um grupo não é ainda definir. Para tanto, é preciso dizer a que coisa (περὶ τί) a retórica diz respeito, cuja realização se dá no discurso (ἐν λόγοις)<sup>143</sup>. Górgias não especifica de imediato, como Sócrates gostaria que ele o fizesse, e assim, acaba por dizer, de forma genérica, que a retórica se dedica “às melhores e às mais importantes coisas humanas”<sup>144</sup>, lembrando o modo como Polo respondeu a Querefonte a respeito da arte praticada pelo sofista de Leontinos, como vimos anteriormente<sup>145</sup>. Sócrates, pedagogicamente, conduz Górgias na definição daquilo que considera ser “o maior bem para os homens”, ao qual se dedica a suposta τέχνη ῥητορική. Esse bem seria, segundo Górgias,

[...] ser capaz de persuadir, mediante o discurso, os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder, terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão.<sup>146</sup>

O médico (ιατρός), o treinador (παιδοτρίβης) e o negociante (χρηματιστής) são citados, pois, como relata Sócrates, na opinião popular, esses três disputavam a função de tratar das melhores coisas humanas, a saber, ter saúde, tornar-se um belo homem e enriquecer-se sem dolo. E assim, dominando apenas uma arte, isto é, a retórica, seria possível ter todas as melhores coisas. Caso a retórica seja capaz de convencer nas assembleias, tribunais e outras reuniões, ela poderia ser definida como artífice de persuasão. Diz Sócrates:

Agora sim, Górgias, tua indicação parece-me muito mais propínqua a qual arte consideras ser a retórica, e se compreendo alguma coisa, afirmas que a retórica é artífice de persuasão, e todo o seu exercício e

---

<sup>142</sup> Cf. *Górg.* 450 d 4-7.

<sup>143</sup> Cf. *Górg.* 451 a 6.

<sup>144</sup> τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὃ Σώκρατες, καὶ ἄριστα (*Górg.* 451 d 7-8).

<sup>145</sup> Cf. *Górg.* 448 c 4-9.

<sup>146</sup> τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται. καὶ τοὶ ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἔξεις τὸν ἱατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην: ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη (cf. *Górg.* 452 e 1-8).



cerne convergem a esse fim. Ou tens algo mais a acrescentar ao poder da retórica, além de incutir na alma dos ouvintes a persuasão?<sup>147</sup>

Partindo da possibilidade de a retórica ser a ciência dos discursos<sup>148</sup>, sem qualquer operação manual<sup>149</sup>, tratando das coisas humanas mais importantes<sup>150</sup>, o diálogo socrático chega à possibilidade de a retórica ser artífice de persuasão (πειθοῦς δημιουργός), de modo que todo o seu exercício e cerne convergem para esse fim. Pareceria já se ter chegado a uma definição satisfatória. Mais informações, porém, se fazem necessárias. Sócrates dá um passo adiante: “Todavia, não deixarei de perguntar a ti que persuasão provém da retórica à qual te referes e a que coisa ela concerne”<sup>151</sup>. Toma como parâmetro o pintor Zêuxis e sua arte: “sendo ele pintor de seres vivos, seria justo perguntar de quais seres vivos e onde”<sup>152</sup>. De modo semelhante, quer saber qual é a persuasão: a resposta que Górgias dá é direta: “Pois bem, refiro-me a esta persuasão, Sócrates, à persuasão nos tribunais e nas demais aglomerações, como antes dizia, e concernente ao justo e ao injusto”<sup>153</sup>.

Para os fins de definir a coisa a respeito do que a τέχνη retórica se dedica, a resposta de Górgias pareceria completa. Mas Sócrates aprofunda-se um pouco mais e quer saber: “Qual é a persuasão que a retórica produz nos tribunais a respeito do justo e do injusto? A que gera crença sem o saber ou a que gera o saber?”<sup>154</sup>. Essa pergunta é apresentada depois de Sócrates distinguir “ter aprendido” (μεμαθηκέναι) de “acreditar em algo” (πεπιστευκέναι), acrescentando que a crença (πίστις) pode ser verdadeira ou falsa, ao passo que o conhecimento (μάθησις) só pode ser verdadeiro<sup>155</sup>. Porém, tanto o conhecimento quanto a crença se dão mediante a persuasão. Por isso, é preciso estabelecer duas formas de persuasão: a que gera apenas crença e a que gera conhecimento.

---

<sup>147</sup> νῦν μοι δοκεῖς δηλῶσαι, ὦ Γοργία, ἐγγύτατα τὴν ῥητορικὴν ἦντινα τέχνην ἡγῆ εἶναι, καὶ εἴ τι ἐγὼ συνήμι, λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς ἅπασα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ: ἢ ἔχεις τι λέγειν ἐπὶ πλέον τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθῶ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν (*Górg.* 452 e 9 – 453 a 5).

<sup>148</sup> Cf. *Górg.* 449 d 9 – 10.

<sup>149</sup> Cf. *Górg.* 450 b 3 – c 1.

<sup>150</sup> Cf. *Górg.* 451 d 1 – 3.

<sup>151</sup> οὐδὲν μέντοι ἦττον ἐρήσομαί σε τίνα ποτὲ λέγεις τὴν πειθῶ τὴν ἀπὸ τῆς [453ξ]ῥητορικῆς καὶ περὶ τίνων αὐτὴν εἶναι (*Górg.* 453 b 9 – c1).

<sup>152</sup> [...] τὰ ποῖα τῶν ζώων γράφων καὶ ποῦ (*Górg.* 453 c 6-8).

<sup>153</sup> [...] ταύτης τοίνυν τῆς πειθοῦς λέγω, ὦ Σώκρατες, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, ὥσπερ καὶ ἄρτι ἔλεγον, καὶ περὶ τούτων ἃ ἐστὶ δίκαια τε καὶ ἄδικα (*Górg.* 454 b 5-7).

<sup>154</sup> ποτέραν οὖν ἡ ῥητορικὴ πειθῶ ποιεῖ ἐν δικαστηρίοις τε καὶ τοῖς ἄλλοις ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων; ἐξ ἧς πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι ἢ ἐξ ἧς τὸ εἰδέναι (*Górg.* 454 e 5-8).

<sup>155</sup> Cf. *Górg.* 454 c 6 – e 1.

O tipo de persuasão produzido pela retórica gera apenas crença. Tendo considerado que a retórica persuade a respeito do justo e do injusto nos tribunais e em outras reuniões políticas, o retor não poderia ensinar a respeito do justo e do injusto, mas apenas fazer a multidão crer a esse respeito<sup>156</sup>. Sem negar o que Sócrates afirma, Górgias insiste que, mesmo sem infundir conhecimento, a retórica possui o grande poder de fazer prevalecer suas deliberações a respeito dos temas sobre os quais gera crença sem conhecimento:

E quando houver alguma eleição concernente àquelas coisas por ti referidas há pouco, Sócrates, vês que são os retores os que aconselham e fazem prevalecer as suas deliberações sobre o assunto...<sup>157</sup>

Em que medida a retórica tem poder semelhante ao do médico? O retor tem maior capacidade de persuasão do que o médico, seja para convencer um doente, seja para persuadir uma assembleia. Isso ocorre porque “não há nada sobre o que o retor não seja mais persuasivo do que outro artífice em meio à multidão. Esse é o tamanho e o tipo de poder dessa arte”<sup>158</sup>. Mas Sócrates pretende saber o que é a retórica enquanto conhecimento, preocupação essa que não parece ser a de Górgias. O que parece ter direcionado Sócrates nessa conversa foi o tema do justo e do injusto, que não parecia preocupar Górgias.

Por isso, Sócrates concorda que a retórica tenha força persuasiva, mas trata-se de um poder que carece de conhecimento: “a retórica não deve conhecer como as coisas são em si mesmas, mas descobrir algum mecanismo (μηχανήν) persuasivo, de modo a parecer, aos ignorantes (οὐκ εἰδόσι), conhecer (εἰδέναι) mais do que aqueles que têm conhecimento (τῶν εἰδόντων)”<sup>159</sup>.

Parece muito cômodo que o retor domine assembleias e outras reuniões sem ter aprendido outras artes além da retórica<sup>160</sup>, o que, para Sócrates, porém, é escandaloso:

[...] o retor porventura se encontra, a respeito do justo e do injusto, do vergonhoso e do belo, do bem e do mal, na mesma condição em que se encontra a respeito da saúde e das demais coisas relativas às outras artes [...] mas tramando (μεμηχανημένος) a persuasão a respeito delas,

---

<sup>156</sup> Cf. *Górg.* 454 b 5-7.

<sup>157</sup> καὶ ὅταν γέ τις αἴρεσις ἢ ὧν νυνδὴ σὺ ἔλεγες, ὃ Σώκρατες, ὁρᾷς ὅτι οἱ ῥήτορες εἰσιν οἰσμβουλευόντες καὶ οἱ νικῶντες τὰς γνώμας περὶ τούτων (*Górg.* 456 a 1-3).

<sup>158</sup> οὐ γὰρ ἔστιν περὶ ὅτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὅστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. ἢ μὲν οὖν δύναμις τοσαύτη ἐστὶν καὶ τοιαύτη τῆς τέχνης [...] (*Górg.* 456 c 4-7).

<sup>159</sup> *Górg.* 459 b 6 – c 2.

<sup>160</sup> Cf. *Górg.* 459 c 3-5.

de modo a parecer conhecer, mesmo ignorando, em meio a quem é ignorante, mais do que aquele que conhece?<sup>161</sup>

Assim, Sócrates quer saber de Górgias se, para aprender a retórica, é necessário conhecer previamente a respeito do justo e do injusto, e das coisas semelhantes citadas. Por outras palavras, quer saber se é possível dissociar retórica de justiça. Assim como quem aprendeu carpintaria é carpinteiro, quem aprendeu música é músico e quem aprendeu medicina é médico, quem aprendeu o justo deve ser justo e agir de forma justa<sup>162</sup>. Sendo o retor versado em justiça, deverá ser justo e jamais cometer injustiça. O argumento parece coerente com o modo mais comum de pensar dos gregos<sup>163</sup>, e é docilmente seguido por Górgias. Mas Sócrates relembra que há pouco Górgias admitira a possibilidade de o retor usar a retórica injustamente (ἀδίκως):

Bem, estás lembrado de que disseste há pouco que não se deve inculpar ou expulsar da cidade os treinadores, caso o pugilista use o pugilato injustamente e cometa injustiça, e da mesma forma, caso o retor use a retórica injustamente, inculpar ou banir da cidade quem o ensinou, mas quem cometeu injustiça e não usou corretamente a retórica? Isso foi dito ou não?<sup>164</sup>

Se isso é possível, as afirmações de Górgias são inconsonantes (οὐ συνάδειν) com o critério seguido para as artes, cujo aprendizado leva a agir em conformidade com o que foi aprendido<sup>165</sup>.

Sócrates quer saber como Górgias deve ser chamado e de qual arte tem conhecimento (τίνας Γοργίας ἐπιστήμων τέχνης)<sup>166</sup>. Por meio do diálogo, leva Górgias a dizer que a retórica é a arte de persuadir, mediante o discurso, os juízes no tribunal, os conselheiros no conselho, os membros da assembleia na assembleia e em toda e

---

<sup>161</sup> νῦν δὲ τόδε πρότερον σκεψώμεθα, ἄρα [459δ] τυγχάνει περὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ τὸ αἰσχρὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν οὕτως ἔχον ὁ ῥητορικὸς ὡς περὶ τὸ ὑγιεινὸν καὶ περὶ τὰ ἄλλα ὧν αἱ ἄλλαι τέχναι, αὐτὰ μὲν οὐκ εἰδῶς, τί ἀγαθὸν ἢ τί κακὸν ἐστὶν ἢ τί καλὸν ἢ τί αἰσχρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, πειθῶ δὲ περὶ αὐτῶν μεμηχανημένος ὥστε δοκεῖν εἰδέναι οὐκ εἰδῶς ἐν οὐκ εἰδόσιν [459ε] μᾶλλον τοῦ εἰδότος (*Górg.* 459 c 9 – d 3).

<sup>162</sup> Cf. *Górg.* 460 b 2-4.

<sup>163</sup> “[...] from Homer onwards moral conduct had been explained in terms of knowledge, not in terms of will – a concept which is completely absent of from early Greek thought. This was natural in a society which judged men by their actions, not by their intentions” (Eric R. Dodds. In: PLATO. *Gorgias*. *Op. cit.*, p. 218.)

<sup>164</sup> μέμνησαι οὖν λέγων ὀλίγω πρότερον ὅτι οὐ δεῖ τοῖς [460δ] παιδοτρίβαις ἐγκαλεῖν οὐδ’ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων, ἐὰν ὁ πύκτις τῇ πυκτικῇ χρῆται τε καὶ ἀδίκως χρῆται καὶ ἀδικῇ, ὡσαύτως δὲ οὕτως καὶ ἐὰν ὁ ῥήτωρ τῇ ῥητορικῇ ἀδίκως χρῆται, μὴ τῷ διδάξαντι ἐγκαλεῖν μηδ’ ἐξελαύνειν ἐκ τῆς πόλεως, ἀλλὰ τῷ ἀδικοῦντι καὶ οὐκ ὀρθῶς χρωμένῳ τῇ ῥητορικῇ; ἐρρήθη ταῦτα ἢ οὐ (*Górg.* 460 c 7-d 6).

<sup>165</sup> Cf. *Górg.* 460 b 4-5.

<sup>166</sup> Cf. *Górg.* 449 2-3.

qualquer reunião que seja política<sup>167</sup>. Essa definição espelha o que acontecia em Atenas naqueles tempos<sup>168</sup>. É essa a retórica que Górgias considera como arte, certamente com a concordância de muitos naquela época. Vimos que a tecelagem é a arte de fazer tecidos, mas é possível fazer maus tecidos, o que não é autenticamente tecelagem, e sim uma tentativa que, ao juízo de quem não a conhece, passa por tal. Logo, é preciso um fazer de qualidade, e qual é o produto da retórica nesse sentido? Seria a persuasão política, que se dedica a discutir o que é justo e injusto.

Se o retor não consegue ensinar, ou seja, persuadir com bom conhecimento, mas consegue convencer, sua ação produzirá crença. O personagem Górgias tem consciência de que isso seja ambíguo, quando afirma que, assim como a luta e seu instrutor não devem ser desqualificados em si mesmos pelo fato de um pugilista bater no pai ou na mãe, a retórica e o retor não podem ser punidos se alguém fizer uso inadequado de seus recursos. O retor precisa conhecer o limite de sua arte e utilizá-la de forma justa. Nesse sentido, a retórica dedica-se a descobrir argumentos persuasivos, e isso, necessariamente, não tem a ver com o conhecimento. No entanto, até aqui, Sócrates preconiza que, mais do que em argumentos persuasivos, o retor seja especialista em justiça, pois lida com discussões a respeito do que é mais adequado para a vida em comum na cidade. A retórica que Sócrates defende não existe na cidade, como também não é a atividade praticada por Górgias e pelos políticos de então. A retórica, que não pode ser dissociada do conhecimento e do ensino da justiça, precisa ser repensada. Um retor justo talvez não fosse possível na cidade de então. Ele talvez se encontre em uma cidade ideal, cuja proposta Platão apresenta na *República*.

### ***1.2.3 Retórica como adulação, medicina como arte***

Mais adiante, Sócrates expressa com mais clareza, em sua fala com Polo, não sem certo temor respeitoso por Górgias<sup>169</sup>, sua suspeita em relação à retórica. Diz, em um discurso relativamente longo – que ele mesmo reconhece destoar de seu modo de

---

<sup>167</sup> Cf. *Górg.* cf. 452 e 1-4.

<sup>168</sup> Testemunha da importância do discurso e, portanto, da retórica, para aquela época, é o trecho do *Filoctetes* de Sófocles, v. 96-99: “Filho de nobre pai, também eu, quando era jovem, tinha a língua preguiçosa e pronto o braço. Hoje, com a experiência, vejo que, entre os mortais, são as palavras, e não as ações, que conduzem tudo” (SÓFOCLES. *Filoctetes*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007).

<sup>169</sup> Cf. *Górg.* 462 e 6 – 463 a 4.

dialogar<sup>170</sup> –, que a atividade praticada por Górgias não é arte, mas apenas adulação. Ocorre que Polo se mostra inapto para o diálogo e Górgias intervém a fim de pedir a Sócrates esclarecimento sobre a relação da retórica com a política: “Mas deixa-o [isto é, Polo] de lado e dize-me como afirmas que a retórica é simulacro de uma parte da política!”<sup>171</sup>. Vejamos como isso se dá.

É evidente a inaptidão de Polo e, nesse sentido, sua inferioridade em relação ao mestre, não obstante sua intrepidez. Ele considera que Górgias caiu em aporia a respeito da retórica por ter ficado envergonhado. Assim, como que em socorro do mestre, pergunta: “[...] o que afirmas que ela é?”<sup>172</sup>. Sócrates repropõe a pergunta de Polo: “Acaso perguntas que arte (τέχνην) eu afirmo que ela seja?”<sup>173</sup>. Com a pergunta, Sócrates quer precisar o que está em discussão: o estatuto da retórica enquanto arte, a saber, se é um conhecimento coerente, que pode ser ensinado, que cumpre seus objetivos. Desse ponto de vista, parece-lhe que a retórica não é arte alguma<sup>174</sup>. Não estando dentre as artes, ela é considerada apenas experiência (ἐμπειρίαν) que só produz deleite (χάριτος) e prazer (ἡδονῆς)<sup>175</sup>.

Note-se que, logo nas primeiras intervenções, ainda no início do diálogo, Polo louva a experiência, associando-a com a arte: “[...] a experiência faz com que nossa vida seja guiada pela arte e a inexperiência, pelo acaso”<sup>176</sup>. E quando Sócrates diz que a retórica é apenas experiência, o faz referindo-se a um escrito de Polo, que trata da experiência como coisa que produz arte<sup>177</sup>. É oportuno mencionar que Aristóteles, no início do livro I da *Metafísica*, ao tratar da sabedoria, faz referência a Polo: “Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. A experiência, como diz Polo, produz a arte, enquanto a inexperiência produz o acaso”<sup>178</sup>. A experiência, ainda

---

<sup>170</sup> “Talvez eu tenha incorrido em um absurdo, porque, não permitindo que tu fizesses longos discursos, eu mesmo acabei me prolongando em um discurso extenso (ἴσως μὲν οὖν ἄτοπον πεποίηκα, ὅτι σε οὐκ ἔδῳ μακροὺς λόγους λέγειν αὐτὸς συχνὸν λόγον ἀποτέτακα. *Górg.* 465 e 1-3).

<sup>171</sup> ἀλλὰ τοῦτον μὲν ἔα, ἐμοὶ δ' εἰπέ πῶς λέγεις πολιτικῆς μορίου εἰδωλον εἶναι τὴν ῥητορικὴν (*Górg.* 463 e 3-4).

<sup>172</sup> [...] σὺ αὐτὴν τίνα φῆς εἶναι (*Górg.* 462 b 5).

<sup>173</sup> ἄρα ἐρωτᾷς ἤντινα τέχνην φημί εἶναι (*Górg.* 462 b 6).

<sup>174</sup> Cf. *Górg.* 462 b 8.

<sup>175</sup> Cf. *Górg.* 462 c 3-7.

<sup>176</sup> [...] ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην (*Gorg.* 448 c 5).

<sup>177</sup> πρᾶγμα ὃ φῆς σὺ ποιῆσαι τέχνην ἐν τῷ συγγράμματι ὃ ἐγὼ ἔναγχος ἀνέγων (*Gorg.* 462 b 11- c 1).

<sup>178</sup> καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις: ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ [5] δ' ἀπειρία τύχην (*Met.* I, 981 a 4-5). A versão em português é da tradução de Giovanni Reale (ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2015). Para uma discussão a respeito do modo pelo qual Aristóteles cita

que não seja suficiente para constituir uma τέχνη, segundo os critérios que Sócrates defende no diálogo, é elemento fundamental para ela. Ocorre que o esforço de Sócrates é diferenciar experiência e arte; por isso afirma que a retórica é uma atividade (ἐπιτήδευμα – 463 a 6) que não é arte, mas experiência e rotina (ἐμπειρία καὶ τριβή – 463 b 4). A explicação do que diferencia a arte da experiência é a seguinte:

Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possuo nenhuma compreensão racional (λόγον) da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e conseqüentemente não tem nada a dizer sobre a causa (αἰτίαν) de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional (ἄλογον πρᾶγμα) [...]<sup>179</sup>

Ao carecer de explicação sobre aquilo a que se aplica, isto é, a alma do ouvinte, e sobre aquilo que aplica, essa atividade não seria arte. Como explicita Daniel Lopes, Platão, nessa passagem, evidencia a feição irracional, do ponto de vista moral, que envolve o fenômeno retórico, pois sua principal finalidade é agradar, e mediante o agrado é que se consegue a anuência dos ouvintes, que não levam em consideração se a ação resultante vai efetivamente beneficiar ou prejudicar. A pujança retórica não se fundamenta, portanto, no conhecimento da alma, que é a coisa à qual ela se volta, ou do discurso, que é o meio através do qual obtém a persuasão. Sua força está no hábito de agradar sem conhecimento de causa<sup>180</sup>.

A referência à medicina nessa distinção entre *aquilo que se aplica* (ὃ προσφέρει) e *a quem se aplica* (ᾧ προσφέρει) parece evidente: o remédio ou um procedimento é aquilo que se aplica a alguém para obter um efeito. Terence Irwin endossa a ideia de que haja aí analogia com a medicina, fazendo referência, para reforçar sua interpretação, a uma passagem do *Fedro* na qual Sócrates fala<sup>181</sup>:

Dize-me então. Se alguém, ao se aproximar do teu amigo Erixímaco ou de seu pai Acúmeno, lhe dissesse: “Eu sei quais substâncias aplicar ao corpo de modo a aquecê-lo ou esfriá-lo, conforme queira, e fazê-lo vomitar, se assim me parecer, ou, pelo contrário, evacuar e inúmeros efeitos deste tipo. E, sabendo todas essas coisas, pleiteio ser médico e

---

Polo, se diretamente ou por meio de Platão, cf. REHNEN, R. Polus, Platos and Aristotle. *The Classical Quarterly*, New series. Vol. 45, n. 1, 1995, p. 68-72.

<sup>179</sup> [...] τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ὃ προσφέρει ἃ προσφέρει ὅποῖ ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὁ ἀνὴρ ἢ ἄλογον πρᾶγμα [...]. (*Górg.* 465 a 2-5).

<sup>180</sup> Cf. LOPES, D. Nota 54. In: PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2011, p. 230.

<sup>181</sup> PLATO, *Górgias*, p. 135.

fazer que outros também o sejam ao transmitir-lhe tal conhecimento”[...]”<sup>182</sup>

Assim sendo, é possível remontar ao Górgias histórico, quando, no *Elogio de Helena*, compara λόγος e φάρμακον:

Têm a mesma relação tanto o poder do discurso para o ordenamento da alma quanto o ordenamento dos fármacos para a natureza dos corpos. Pois, assim como alguns dos fármacos expulsam alguns humores do corpo e fazem cessar, uns a doença, outros a vida, assim também, dentre os discursos, uns afligem, outros deleitam, outros atemorizam, outros conferem ousadia aos ouvintes, outros, por alguma má persuasão, drogam e enfeitiçam completamente a alma.<sup>183</sup>

Ainda sobre a relação entre retórica e medicina, lembra Dodds, a visão que Platão tem no *Górgias* não está totalmente de acordo com o que é dito no *Elogio de Helena*, pois o filósofo não considera a retórica tão eficaz quanto a medicina, já que se preocupa apenas em parecer, como temos visto<sup>184</sup>.

Por não apresentar conhecimento embasado, a retórica não seria τέχνη, mas integraria a adulação (κολακείαν)<sup>185</sup>, mesma atividade que a culinária (ὄψοποιία), que apenas produz certo leite e prazer<sup>186</sup>. Uma atividade assim nada teria de belo (οὐδενὸς τῶν καλῶν). Logo, qual seria a falta da retórica para que não fosse bela? A fim de que Górgias entenda seu questionamento, Sócrates diz:

Vamos lá, então! Se eu for capaz, vou te exibir de forma mais clara o que digo. Como são duas coisas, afirmo que há duas artes: em relação à alma, eu a chamo de política, ao passo que, em relação ao corpo, não posso chamá-la igualmente por um só nome; no entanto, visto que é único o cuidado para com o corpo, duas partes dele eu distingo, a

<sup>182</sup> [...] εἰπέ δὴ μοι: εἴ τις προσελθὼν τῷ ἐταίρῳ σου Ἐρυξιμάχῳ ἢ τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ἀκουμένῳ εἴποι ὅτι ‘ἐγὼ ἐπίσταμαι τοιαῦτ’ ἅττα σώμασι προσφέρειν, ὥστε θερμαίνειν [268β] τ’ ἐὰν βούλωμαι καὶ ψύχειν, καὶ ἐὰν μὲν δόξῃ μοι, ἐμεῖν ποιεῖν, ἐὰν δ’ αὖ, κάτω διαχωρεῖν, καὶ ἄλλα πάμπολλα τοιαῦτα: καὶ ἐπιστάμενος αὐτὰ ἀξιῶ ἰατρικὸς εἶναι καὶ ἄλλον ποιεῖν ὃ ἂν τὴν τούτων ἐπιστήμην παραδῶ [...] Fedr. 268 a 8 – b 4. A versão para o português é da seguinte edição: PLATÃO. *Fedro*. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2016.

<sup>183</sup> τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκωσαν καὶ ἐξεγοίτευσαν. GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 14.

<sup>184</sup> PLATO. *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E. R. Doods. Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 227.

<sup>185</sup> Cf. *Górg.* 463 a 3; 463 b 1.

<sup>186</sup> Cf. *Górg.* 462 d 7.

ginástica e a medicina; quanto à política, em contraposição à ginástica, há a legislação, enquanto a justiça é a contraparte da medicina.<sup>187</sup>

São apresentadas duas τέχναι autênticas: a política, para o cuidado da alma, e uma arte de cuidado do corpo<sup>188</sup>. Por seu conhecimento daquilo que tratam e por cuidar do bem supremo do corpo e da alma, são propriamente artes. Mas, para cada parte dessas artes, há um perigo:

[...] a lisonja, percebendo esse feito – não digo que sabendo, mas conjecturando –, divide-se em quatro e, infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula ser aquela na qual se infiltra. Ela não zela pelo supremo bem, mas, aliada do prazer imediato, encalça a ignorância e, assim, ludibria, a ponto de parecer digna de grande mérito [...]<sup>189</sup>

O perigo a que as pessoas estão sujeitas em relação ao cuidado do corpo e da alma é a lisonja (κολακευτική), pois esta se interessa apenas pela aparência de conhecimento e visa não propriamente ao cuidado, mas à produção de prazer. Para produzir prazer e agrado, a adulação simula ter o saber da medicina na culinária e o saber da ginástica na indumentária<sup>190</sup>. No que se refere ao cuidado da alma, a sofística infiltrou-se na legislação e a retórica, na justiça<sup>191</sup>. Contudo, entre sofística e retórica, como nota Sócrates, há obscuridade e confusão:

Todavia, saliento, há por natureza tal diferença, mas devido à sua contiguidade, sofistas e retores se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas, e não sabem o que fazer de si mesmos, e tampouco os homens sabem o que fazer deles.<sup>192</sup>

Com essa apresentação, Sócrates deixa claro o modo pelo qual entende a retórica, especialmente como se posiciona do ponto de vista do conhecimento do tema a

---

<sup>187</sup> φέρε δὴ σοι, εἴαν δύνωμαι, σαφέστερον ἐπιδείξω ὃ λέγω. δυοῖν ὄντων τοῖν πραγμάτοις δύο λέγω τέχναις: τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μίᾳ δὲ οὐσῆς τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν, τὴν δὲ ἰατρικὴν: τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντὶ μὲν τῆς γυμναστικῆς τὴν νομοθετικὴν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαιοσύνην. *Górg.* 464 b 2-7.

<sup>188</sup> T. Irwin sintetiza bem o significado de alma nesse contexto: “The soul is recognized in Greek thought as the source of life, and then as the source of knowledge, feeling, and action, and is what is meant here”. PLATO. *Górgias*. Translated with notes by Terence Irwin, p. 133.

<sup>189</sup> [...] ἡ κολακευτικὴ αἰσθημένη — οὐ γνωῖσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη — τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα, ὑποδῶσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται [464δ] εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδω, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ αἰεὶ ἢ δίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι (*Górg.* 464 c 5 – d 3).

<sup>190</sup> Cf. *Górg.* 465 b 1-6.

<sup>191</sup> Cf. *Górg.* 465 c 1-2.

<sup>192</sup> ὅπερ μέντοι λέγω, διέστηκε μὲν οὕτω φύσει, ἅτε δ’ ἐγγὺς ὄντων φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταῦτα σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι χρήσονται οὔτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς οὔτε οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τούτους (*Górg.* 465 c 5-7).



que se dedica. Mais adiante, ao dialogar com Cálicles, Sócrates sintetiza a discussão de que certas ocupações, como a culinária<sup>193</sup>, são apenas experiências, e não artes:

Eu dizia que a culinária não me parece ser arte, mas experiência, enquanto a medicina, arte. Eu afirmava que a medicina perscruta tanto a natureza daquilo que cuida quanto a causa de suas ações, e consegue dar razão de cada uma delas. Eis a medicina. A outra, sem técnica alguma, persegue o prazer, para o qual se volta todo o seu cuidado, e não examina absolutamente a natureza e a causa desse prazer, e de forma completamente irracional, por assim dizer, nada discerne, pela rotina e experiência; ela salvaguarda apenas a lembrança do que acontece habitualmente, por meio do que ela proporciona prazer.<sup>194</sup>

Há diferença abissal entre a compreensão de Górgias e seus discípulos e a de Sócrates em relação à retórica. Para aqueles, trata-se da arte da persuasão absoluta, capaz de dominar a todos e colocá-los a seu serviço<sup>195</sup>. No entanto, para Sócrates, ela está rebaixada a uma atividade nada bela, desprovida de conhecimento, dedicada apenas à aparência de saber, uma parte da adulação<sup>196</sup>. Esse desprezo choca-se com o apreço que ele tem pela medicina. De fato, não são poucas as referências ao campo da medicina ao lado da navegação e de outros saberes práticos bem estabelecidos. Médicos, remédios e tratamentos se destacam em sua obra como paradigmas que ajudam no esclarecimento de temas importantes para a vida na cidade. Por isso, procuramos destacar abaixo as passagens do *Górgias* em que a medicina e seu campo semântico se sobressaem, para que tenhamos clareza sobre o contraste que se estabelece entre ela e a retórica.

A medicina aparece logo no início do diálogo. Quando Cálicles destaca com entusiasmo a explanação feita por Górgias, indicando o prestígio da atividade do sofista,

---

<sup>193</sup> A respeito da crítica de Platão à culinária, diz Giuseppe CAMBIANO: “Il pericolo rappresentato da una pseudotecnica come la culinaria è, dunque, dovuto non tanto alla sua tensione verso i piaceri, quanto piuttosto al fatto che, facendo leva sui piaceri, tenta di usurpare i diritti delle tecniche autentiche” (*Platone e le tecniche*, op. cit., p. 80).

<sup>194</sup> ἔλεγον δέ που ὅτι ἡ μὲν ὀψοποιική οὐ μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρία, ἡ δ’ ἰατρική, λέγων ὅτι ἡ μὲν τούτου οὐ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἐκάστου δοῦναι, ἡ ἰατρική: ἡ δ’ ἑτέρα τῆς ἡδονῆς, πρὸς ἣν ἡ θεραπεία αὐτῆ ἐστὶν ἅπασα, κομιδῇ ἀτέχνως ἐπ’ αὐτὴν ἔρχεται, οὔτε τι τὴν φύσιν σκεψαμένη τῆς ἡδονῆς οὔτε τὴν αἰτίαν, ἀλόγως τε παντάπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν διαριθμησαμένη, τριβῆ καὶ ἐμπειρία μνήμη μόνον σφζομένη τοῦ εἰωθότος γίνεσθαι, ὃ δὴ καὶ πορίζεται τὰς ἡδονάς (*Górg.* 500 e 4 – 501 b 1).

<sup>195</sup> Cf. *Górg.* 452 e 1-9.

<sup>196</sup> Cf. 463 a 6 – b 4; 464 e 1 – 465 e 7.

a medicina é tomada como protótipo para ajudar na compreensão. Será Querefonte a tomar a palavra, na linha da interpretação socrática, e a interrogar Polo:

Se Górgias tivesse o conhecimento da mesma arte que seu irmão Heródico, que denominação lhe seria mais justa? Não seria a mesma que conferimos àquele? [...] Portanto, diríamos acertadamente se afirmássemos que ele é médico (ιατρόν).<sup>197</sup>

O médico Heródico é citado por exercer uma atividade cujo benefício é evidente, de possuir conhecimento seguro, de gozar de prestígio por ajudar nos cuidados do corpo. Nomear Heródico<sup>198</sup> nessa passagem parece ter um significado especial, pois, sendo médico e irmão de Górgias, é personagem bastante adequado para contrastar com o retor. Enquanto irmãos, se assemelham, mas ao mesmo tempo se distinguem pelas atividades que exercem. Pôr os dois lado a lado faz perguntar em que medicina e retórica se assemelham e qual o “parentesco” entre ambas as atividades. A pergunta que surge é a seguinte: A retórica se sustenta enquanto arte, se a ela forem aplicados critérios semelhantes aos da medicina?

Ao procurar saber o que é específico da retórica, evidencia-se que a medicina tem conhecimento fundamentado e, por isso, faz discursos sobre ele:

Por acaso, a medicina (ιατρική), sobre a qual falávamos há pouco, torna as pessoas aptas a pensar e a falar sobre os doentes (καμνόντων)? [...] Portanto, também a medicina, como é plausível, concerne a discursos [...] Àqueles relativos às doenças (νοσήματα)[...]<sup>199</sup>

A medicina torna as pessoas aptas a pensar e a falar a respeito das doenças e dos doentes. Com efeito, pensar e falar são atividades comuns a todas as artes e não podem ser a nota distintiva da retórica. Como tem conhecimento, a arte médica raciocina e discursa acerca dos doentes e das doenças. O cuidado do corpo, a cura das enfermidades evidentemente são importantes para uma vida boa. E a figura do médico é evocada

---

<sup>197</sup> ἐρωτῶ δὴ. εἰ ἐτύγχανε Γοργίας ἐπιστήμων ὦν τῆς τέχνης ἢ σπερ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Ἡρόδικος, τί ἄναυτὸν ὀνομάζομεν δικαίως; οὐχ ὅπερ ἐκείνον; [...] ἱατρὸν ἄρα φάσκοντες αὐτὸν εἶναι καλῶς ἂν ἐλέγομεν (*Górg.* 448 b 4-10).

<sup>198</sup> As informações históricas a respeito de Heródico são escassas, e os textos antigos que lhe fazem referência têm o diálogo *Górgias* como fonte. Cf. SERRANO CANTARÍN; CERIO DíEZ. *Górgias*, p. 7, nota 28. In: PLATÓN. *Gorgias*. Edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

<sup>199</sup> ἄρ' οὖν, [450a] ἦν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἡ ἱατρικὴ περὶ τῶν καμνόντων ποιεῖ δυνατοὺς εἶναι φρονεῖν καὶ λέγειν; ([...]) καὶ ἡ ἱατρικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, περὶ λόγου ἐστίν. [...] τοὺς γε περὶ τὰ νοσήματα (*Górg.* 449 e6-450 a 4).

quando Górgias diz que a retórica dedica-se “às melhores e mais importantes coisas humanas”<sup>200</sup>. Mas qual o critério para dizer quais são as coisas humanas melhores e mais importantes? Para Sócrates, um médico diria que a coisa mais importante é a saúde (ὕγεια). Górgias não discordaria de que a saúde, juntamente com a beleza e a riqueza, seja importante. Mesmo assim, destaca a força da retórica e diz que quem a dominar terá “[...] o médico como escravo”<sup>201</sup>, de modo que o domínio das técnicas retóricas sobrepuja o conhecimento específico de qualquer τέχνη, motivo pelo qual o retor dominaria sobre todos os demiurgos.

Ora, Sócrates não tem por interesse apenas o domínio, chamando a atenção para a questão do conhecimento. Por isso, contrasta o retor com o médico neste quesito: “Quando houver na cidade uma reunião para a eleição de médicos ou de construtores navais, ou de qualquer outra sorte de artífice, o retor não poderá em nada aconselhar, não é?”<sup>202</sup>. O médico, como outros artífices, tem conhecimento útil para a vida na cidade, o que não parece ser o caso do retor, que proporcionaria crença sem o devido embasamento. Górgias concorda que a retórica não pode competir com a medicina no quesito conhecimento, que não lhe parece necessário. Mesmo assim, ela perde sua importância. Górgias ainda tenta argumentar:

[...] muitas vezes eu me dirigi, em companhia de meu irmão e de outros médicos, a um doente que não queria tomar o remédio nem permitir ao médico que lhe cortasse ou cauterizasse algo; sendo o médico incapaz de persuadi-lo, eu enfim persuadi por meio de nenhuma outra arte senão a retórica.<sup>203</sup>

A retórica, tal qual Górgias a apresenta, não é rival para a medicina e, por extensão, para outras artes. Mesmo sem o conhecimento específico da medicina, a retórica poderia colaborar com ela, não para ensiná-la a aplicar adequadamente alimentos e medicamentos, mas para usar as palavras no momento em que fosse necessário persuadir um doente a fazer uso de um medicamento ou submeter-se a tratamento desagradável. Não há dúvida de que, do ponto de vista da habilidade com o

---

<sup>200</sup> τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὃ Σόκράτης, καὶ ἄριστα (Górg. 451 d7).

<sup>201</sup> [...] δοῦλον μὲν ἔξει τὸν ἱατρὸν [...] (Górg. 452 e 5).

<sup>202</sup> [...] ὅταν περὶ ἱατρῶν αἰρέσεως ἢ τῆ πόλει σύλλογος ἢ περὶ ναυπηγῶν ἢ περὶ ἄλλου τινὸς δημιουργικοῦ ἔθνους, ἄλλο τι ἢ τότε ὁ ῥητορικὸς οὐ συμβουλεύσει (Górg. 455 b 1-4).

<sup>203</sup> μέγα δέ σοι τεκμήριον ἐρῶ: πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἱατρῶν εἰσελθὼν παρὰ τινὰ τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἱατρῷ, οὐ δυναμένου τοῦ ἱατροῦ πείσαι, ἐγὼ ἔπεισα, οὐκ ἄλλη τέχνη ἢ τῆρητορικῆ (Górg. 456 b 1-5).

discurso, do poder de manejar as palavras, a retórica está acima da medicina. Mas nos debates, quem tem o conhecimento retórico se sai melhor:

[...] se um retor e um médico se dirigissem a qualquer cidade que quiseses, e se lá se requerer uma disputa entre eles mediante o discurso, na Assembleia ou em qualquer outra reunião, sobre quem deve ser eleito como médico, quem se apresentará jamais será o médico, mas será eleito aquele que tenha o poder de falar (τὸν εἰπεῖν δυνατόν), se assim ele o quiser.<sup>204</sup>

Em certo sentido, parece razoável, pois o conhecimento precisa ser bem expresso na vida em sociedade para ser bem aplicado. Expressando-se bem, o conhecimento é potencializado para a prática. O poder de falar, entretanto, possui limites, e o próprio Górgias o reconhece. O bom retor sabe que ele não é médico ou qualquer outro artífice:

[...] o retor é capaz de falar contra todos e a respeito de tudo, de modo a ser mais persuasivo em meio à multidão, em suma, acerca do que quiser; porém, nem mesmo por esse motivo ele deve furtar a reputação dos médicos – pois seria capaz de fazê-lo –, nem de qualquer outro artífice, mas usar a retórica de forma justa, como no caso da luta.<sup>205</sup>

O que vemos é que Górgias tem em vista o mundo como lhe parece ser. Já Sócrates tem interesse em propor o mundo como deveria ser; por isso, em sua fala, realça o primado do conhecimento. Se a retórica lida com um conhecimento apenas aparente em meio a ignorantes, o médico e a medicina, pelo contrário, são exemplos de demiurgo e arte providos de conhecimento:

SOC: Dizia há pouco, pois, que também a respeito da saúde o retor será mais persuasivo do que o médico?

GOR: Sim, dizia, conquanto que em meio à multidão.

SOC: Em meio à multidão não quer dizer em meio a ignorantes? Pois, decerto, em meio a quem tem conhecimento, não será mais persuasivo que o médico.

[...]

---

<sup>204</sup> φημί δὲ καὶ εἰς πόλιν ὅπῃ βούλει ἐλθόντα ῥητορικὸν ἄνδρα καὶ ἰατρόν, εἰ δεῖοι λόγῳ διαγωνίζεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ἄλλῳ τινὶ συλλόγῳ ὁπότερον δεῖ αἰρεθῆναι ἰατρόν, οὐδαμοῦ [456ξ] ἂν φανῆναι τὸν ἰατρόν, ἀλλ' αἰρεθῆναι ἂν τὸν εἰπεῖν δυνατόν, εἰ βούλοιο (*Górg.* 456 b – c2).

<sup>205</sup> [...] δυνατὸς μὲν γὰρ πρὸς ἅπαντάς ἐστιν ὁ ῥήτωρ καὶ περὶ παντὸς λέγειν, ὥστε πιθανώτερος εἶναι ἐν τοῖς πλήθεσιν ἔμβραχῦ περι ὅτου ἂν βούληται: ἀλλ' οὐδέν τι μᾶλλον τούτου ἔνεκα δεῖ οὔτε τοὺς ἰατροὺς τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι— ὅτι δύναται ἂν τοῦτο ποιῆσαι—οὔτε τοὺς ἄλλους δημιουργοὺς, ἀλλὰ δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι, ὥσπερ καὶ τῇ ἀγωνίᾳ. (*Górg.* 457 a5 – b6).

Se ele for, então, mais persuasivo do que o médico, ele se torna mais persuasivo do que aquele que tem conhecimento? [...] Quem não é médico certamente não tem o conhecimento que o médico tem. [...] Portanto, o ignorante será mais persuasivo do que o conhecedor em meio a ignorantes, quando o retor for mais persuasivo que o médico.<sup>206</sup>

Não parece suficiente, para que seja propriamente arte, que a retórica se pronuncie sobre temas médicos sem ter o conhecimento próprio da medicina. Mas como entender que, apenas por não ser capaz de cuidar de um doente, indicando-lhe os alimentos e remédios adequados, o retor não pode escolher os argumentos mais adequados para as questões de saúde? Reconhecendo esse seu limite, o retor não estaria atuando de modo justo? Para além da questão do conhecimento, Sócrates considera mais problemática a proclamação da superioridade da retórica em relação a uma arte tão bem estabelecida, como é o caso da medicina. E, se não a considerasse superior, mas apenas uma dentre as outras artes, a retórica deixaria de ser feia e de ser lisonja, para ter seu lugar na polis de Platão?

---

<sup>206</sup> Σ: - ἔλεγες τοι νυνδὴ ὅτι καὶ περὶ τοῦ ὑγιεινοῦ τοῦ ἱατροῦ πιθανώτερος ἔσται ὁ ῥήτωρ. Γ: - καὶ γὰρ ἔλεγον, ἐν γε ὄχλῳ. Σ: οὐκοῦν τὸ ἐν ὄχλῳ τοῦτό ἐστιν, ἐν τοῖς μὴ εἰδόσιν; οὐ γὰρ δήπου ἐν γε τοῖς εἰδόσι τοῦ ἱατροῦ πιθανώτερος ἔσται. Γ: ἀληθῆ λέγεις. Σ: οὐκοῦν εἴπερ τοῦ ἱατροῦ πιθανώτερος ἔσται, τοῦ εἰδότος πιθανώτερος γίγνεται; Γ: πάνυ [459β] γε. Σ: οὐκ ἱατρός γε ὦν: ἢ γάρ; Γ: ναί. Σ: ὁ δὲ μὴ ἱατρός γε δήπου ἀνεπιστήμων ὦν ὁ ἱατρός ἐπιστήμων. Γ: δῆλον ὅτι.  
Σ: ὁ οὐκ εἰδὼς ἄρα τοῦ εἰδότος ἐν οὐκ εἰδόσι πιθανώτερος ἔσται, ὅταν ὁ ῥήτωρ τοῦ ἱατροῦ πιθανώτερος ἦ. τοῦτο συμβαίνει ἢ ἄλλο τι; Γ: τοῦτο ἐνταῦθά γε συμβαίνει. Σ: οὐκοῦν καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἀπάσας τέχνας ὡσαύτως ἔχει ὁ ῥήτωρ καὶ ἡ ῥητορικὴ: αὐτὰ μὲν τὰπράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν δὲ τινα πειθοῦς ἠύρηκέναι ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδόντων (Górg. 459 a9 – c 2).

## CAPÍTULO 2

### AS ARTES PARA O BEM DA CIDADE: *REPÚBLICA*

#### I, II E III

No capítulo precedente, vimos que, para mestres do discurso como Górgias e Isócrates, a atividade que Platão chama de retórica era importante para o bom ordenamento da cidade. Entretanto, na conversa entre Sócrates e Górgias, a pergunta pela relação entre justiça e retórica desqualificou a atividade dos discursos. Por meio de Sócrates, Platão faz o seguinte questionamento: Se a retórica lida com argumentos persuasivos a respeito do justo e do injusto nas reuniões políticas, o retor não precisaria ter conhecimento do que é o justo e o injusto para exercer uma verdadeira arte? Submetida ao crivo do conhecimento, no pensamento de Platão a retórica é relegada ao campo da adulação que, sem conhecimento, apenas produz agrado e persuade somente ignorantes.

Contudo, é possível que a retórica seja uma arte a serviço da justiça na cidade? No conjunto do pensamento platônico, poder-se-ia responder simplesmente com as considerações a respeito da retórica do *Fedro*: quem faz discursos precisa conhecer a verdade, pois “aquele que não sabe a verdade, mas está a perseguir opiniões, fornecerá para si mesmo uma arte do discurso ridícula, ao que parece, e nada tem de arte”<sup>207</sup>. Entretanto, neste trabalho queremos explorar, antes do que parece ser a conclusão da solução platônica para a retórica, o modo pelo qual ela se poria ao lado das outras artes na cidade, o que consideramos adequado fazer a partir dos livros I, II e III da *República*,

---

<sup>207</sup> λόγων ἄρα τέχνην, ὃ ἑταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοῖαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται (*Fedro*, 262 c 1-2).

ou seja, no percurso que parte da busca da definição da justiça até a educação do guardião<sup>208</sup>. O trabalho que faremos será especialmente estudar esses livros realçando o modo pelo qual Platão trata as τέχναι na organização da cidade justa, de maneira a ver como a prática dos discursos, que a retórica reivindica para si, teria seu lugar. Dentre as artes, destacaremos a medicina, que, por ser arte bem estabelecida, desempenha papel paradigmático na reflexão de Platão, como já mencionamos.

## 2.1 República I: Há uma arte da justiça?

### 2.1.1 Arte como dar o que é devido e conveniente

No livro I da *República*<sup>209</sup>, Sócrates procura clarificar a definição de justiça (ὅρος δικαιοσύνης)<sup>210</sup>. O tema é levantado pela primeira vez a partir da fala de Céfalo, que, sem tocar propriamente na definição de justiça<sup>211</sup>, cita vantagens de ser justo durante a vida e, na velhice, o homem comedido e prudente (ἐπιεικεῖ καὶ κοσμίῳ), saber dispor bem das riquezas (τῶν χρημάτων) e pagar as dívidas. Sócrates infere da fala de Céfalo que justiça seria dizer a verdade e restituir o que se tomou. Mas o mesmo Sócrates rebate com o exemplo: se alguém recebe de um amigo as armas para guardá-las, e vindo esse amigo a perder o juízo, seria justo devolver o que lhe pertence e dizer-lhe a verdade? Como parece óbvio que a resposta é negativa, Sócrates assevera: “Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir o que se

---

<sup>208</sup> Convém esclarecer que não nos interessa aqui discutir a oposição entre arte e filosofia, ou mesmo o caráter imitativo das artes, pois nos parece que essa discussão se dá mais do ponto de vista gnoseológico. A esse respeito, cf. GRIMALDI, Nicolas. Le Statut de l'Art chez Platon. In: *Revue des Études Grecques*, t. 93, fasc. 440-441, jan.-jun. 1980, p. 25-41. O autor defende aí que, no pensamento de Platão, as artes têm papel propedêutico em relação à filosofia, que seria a arte suprema.

<sup>209</sup> Salvo indicações de outras versões, utilizaremos, nas citações no corpo do texto, a tradução portuguesa de Rocha Pereira: PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

<sup>210</sup> Cf. *Rep. I*, 331 d 22-23.

<sup>211</sup> A noção geral de δικαιοσύνη na Grécia clássica consiste naquilo que os seres humanos devem aos seus iguais, tendo em paralelo a noção de ὀσιότης, que é o devido aos deuses, como se depreende da poesia de Hesíodo. Cf. ADAM (Org.). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902, vol. I, p. 12.

tomou”<sup>212</sup>. Polemarco, filho mais velho de Céfalo, presente à discussão, discorda de Sócrates para defender que “é justo restituir a cada um o que se lhe deve”<sup>213</sup>.

Buscando clarificar o que o poeta Simônides (ca. 556 a.C.-468 a.C.) disse a respeito de δικαιοσύνη, Sócrates evoca a atividade de guardar as armas de um amigo<sup>214</sup>. Guardar as armas não é uma τέχνη, mas é algo que requer sanidade mental, especialmente no caso de o proprietário das armas perdê-la<sup>215</sup>. Uma vez que se está em posse do armamento pertencente a outrem, deve-se devolvê-lo? Se não há devolução, “fica-se a dever uma coisa que foi tomada em depósito”<sup>216</sup>. Restituir a cada um o que se deve, caso aquele a quem se deve perca o juízo, parece pouco defensável como definição de justiça; por isso, Polemarco deixa claro que, para Simônides, “aos amigos se deve fazer o bem, e nunca o mal”<sup>217</sup>. Dar ou restituir algo a um amigo só poderia ser feito se isso fosse benéfico, e não se aplica somente a objetos perigosos, como as armas; por isso, Sócrates fala em guardar e devolver alguma coisa de uma pessoa:

Compreendo – disse eu – que não é restituir o que se deve entregar a uma pessoa o ouro que ela nos confiou se essa entrega e recuperação se lhe tornar prejudicial, e se forem amigos aquele que recebe e aquele que restitui. Não é isso que Simônides quer dizer?<sup>218</sup>

Como ainda não ficou claro o que é aquilo que se deve entregar ao amigo e ao inimigo, Sócrates, interpretando o que Simônides, em sua linguagem poética, quisera dizer ao afirmar que a justiça consistia em “restituir a cada um o que lhe convém e a isso chamou ele restituir o que é devido”<sup>219</sup>, apresenta a arte médica (τέχνη ιατρική) como exemplo. Ele pergunta: “A quem e o que uma arte precisa dar de devido e conveniente para ser chamada medicina?”<sup>220</sup>. A resposta é: “dar aos corpos os remédios, a comida e a bebida”<sup>221</sup>. Ainda buscando compreender a declaração de Simônides acerca da justiça, Sócrates menciona a culinária, considerada como τέχνη: “É a arte a

<sup>212</sup> οὐκ ἄρα οὗτος ὄρος ἐστὶν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι (*Rep.* I, 331 d 2-3).

<sup>213</sup> [...] τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι (*Rep.* I, 331e 31).

<sup>214</sup> παρὰ φίλου ἀνδρὸς σωφρονούντος ὄπλα (*Rep.* I, 331 c 5-6).

<sup>215</sup> Cf. *Rep.* I 331 d 5-8.

<sup>216</sup> Cf. *Rep.* I 332 a 1-2.

<sup>217</sup> [...] τοὺς φίλους ἀγαθὸν μὲν τι δρᾶν, κακὸν δὲ μηδέν (*Rep.* I, 332 a 9-10).

<sup>218</sup> μανθάνω, ἦν δ' ἐγώ—ὅτι οὐ τὰ ὀφειλόμενα ἀποδίδωσιν ὅς ἂν τῷ χρυσίον ἀποδοῖ παρακαταθεμένῳ, ἐάνπερ ἡ ἀπόδοσις [332β] καὶ ἡ λήψις βλαβερὰ γίγνηται, φίλοι δὲ ὅσιν ὅ τε ἀπολαμβάνων καὶ ὁ ἀποδιδούς—οὐχ οὕτω λέγειν φῆς τὸν Σιμωνίδην (*Rep.* I, 332 a 10 – b 1).

<sup>219</sup> τὸ προσῆκον ἐκάστῳ ἀποδιδόναι, τοῦτο δὲ ὀνόμασεν ὀφειλόμενον (*Rep.* I, 332 c 1-3).

<sup>220</sup> [...] ἡ τίσιν οὖν τί ἀποδιδούσα ὀφειλόμενον καὶ προσῆκον<sup>220</sup> τέχνη ιατρική καλεῖται[...] (*Rep.* I, 332 c 6-7).

<sup>221</sup> [...] ἡ σώμασιν φάρμακά τε καὶ στία καὶ ποτά (*Rep.* I, 332 c 4).



que chamam culinária, a que é que dá o que é devido e conveniente? – Dá aos alimentos os temperos”<sup>222</sup>.

Se, nessa passagem da *República*, a arte de lidar com alimentos é, em certo grau, considerada como arte e posta ao lado da medicina, no *Górgias*, quando se critica a retórica, a culinária é descartada enquanto arte, contraposta à medicina e considerada parte da adulação por simular conhecimento que não tem: “Na medicina se infiltrou a culinária, simulando conhecer qual a suprema dieta para o corpo”<sup>223</sup>. Há, porém, uma consideração lexical a ser feita: no *Górgias*, a palavra usada para a atividade de preparar os alimentos é ὀψοποιική, e na *República I* é μαγειρική. O primeiro termo deriva de ὄψον e tem um sentido mais geral de alimento: legumes, cebola, azeitonas, carne e também tempero. Já o segundo deriva de μάγειρος, que é, em primeiro sentido, o abate dos animais para propiciar a carne para o consumo<sup>224</sup>. No caso do *Górgias*, a ênfase recai sobre o tempero e a apresentação dos alimentos, para que pareçam agradáveis aos sentidos. Já na *República*, se quer enfatizar a produção do alimento, também antes de seu cozimento, de modo que *culinária*, ainda que seja uma das possíveis acepções do termo, não seria a tradução mais adequada para μαγειρική. Assim, o modo de lidar com os alimentos quanto à sua produção pode ser considerado como arte, já o tempero e a apresentação do prato de maneira agradável, não.

A arte dos alimentos lhes dá o tempero, como a medicina dá os remédios aos corpos. E se houvesse uma arte da justiça (τέχνη δικαιοσύνη), o que ela daria e a quem o daria? Polemarco responde: “Se temos de ser consequentes com o que se disse antes, dá ajuda (ὠφελίας) aos amigos e prejuízo (βλάβας) aos inimigos”<sup>225</sup>.

Uma τέχνη, segundo os exemplos dados, precisa ter uma coisa a quem dar algo de devido e conveniente. A resposta dada a respeito da justiça, porém, só estaria correta do ponto de vista da forma: foi dito o que deve ser dado a quem; no entanto, o conteúdo não pareceu adequado a Sócrates.

---

<sup>222</sup> - ἡ δὲ τίσιν τί ἀποδιδούσα ὀφειλόμενον καὶ προσῆκον τέχνη μαγειρική καλεῖται; - ἡ τοῖς ὄψοις τὰ ἡδύσματα (*Rep. I*, 332 c 1-2).

<sup>223</sup> ὑπὸ μὲν οὖν τὴν ἰατρικὴν ἢ ὀψοποικὴ ὑποδέδυκεν, καὶ προσποιεῖται τὰ βέλτιστα σιτία τῷ σώματι εἰδέναι [...] (*Górg.* 465 d 3-4).

<sup>224</sup> CHANTRAÎNE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 656, 846.

<sup>225</sup> εἰ μὲν τι, ἔφη, δεῖ ἀκολουθεῖν, ὃ Σώκρατες, τοῖς ἔμπροσθεν εἰρημένοις, ἢ τοῖς φίλοις τε καὶ ἐχθροῖς ὠφελίας τε καὶ βλάβας ἀποδιδούσα (*Cf. Rep. I*, 332 d 2-5).

## 2.1.2 Τέχνη: *vantagem e aquisição*

Para mostrar a inadequação da definição de justiça como τέχνη que dá ajuda ou faz o bem aos amigos e causa prejuízo ou faz o mal aos inimigos, Sócrates toma como exemplo os que têm conhecimento das artes, partindo da afirmação de que o conhecedor de cada arte é o mais habilitado (δυνατότατος) para fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos em seu campo de atuação<sup>226</sup>. Assim, em questões de doença e saúde (νόσον καὶ ὑγίειαν), o mais habilitado para fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos seria o médico. Quanto aos navegantes, relativamente aos perigos do mar, o mais capaz de fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos seria o κυβερνήτης, ou seja, o piloto<sup>227</sup>.

Se a δικαιοσύνη é uma τέχνη, também deve ter seu especialista, que é o justo (δίκαιος). Se, porém, o campo de atividade do médico é o corpo, no tocante à saúde e à doença, e o do piloto é o mar, relativamente aos seus perigos, qual seria o campo de atividade em que o justo seria útil ao seu amigo? Seria em guerrear (ἐν τῷ προσπολεμεῖν) e fazer alianças (ἐν τῷ συμμαχεῖν)<sup>228</sup>. Como se vê, a utilidade destaca-se como elemento importante na definição da τέχνη e do seu especialista. Assim, diz Sócrates: “meu caro Polemarco, para quem não estiver doente, o médico é inútil (ἄχρηστος)”<sup>229</sup>. Também o piloto (κυβερνήτης), para quem não estiver embarcado. Mas o mesmo não vale para o justo, se ele fosse um δημιουργός, como o médico e o piloto, pois deveria ser útil (χρήσιμον) também em tempo de paz. A agricultura (γεωργία) e a arte do sapateiro (σκυτοτομική), por exemplo, também seriam úteis em tempos de paz, para que se pudesse adquirir seus produtos<sup>230</sup>.

Nessa sequência, Sócrates pergunta: “A justiça, para que utilidade (χρείαν) ou aquisição (κτησιν) dirias que é vantajosa (χρήσιμον) em tempos de paz?”<sup>231</sup>. Nessa pergunta, dois termos ajudam a caracterizar a τέχνη: a utilidade e a aquisição. Utilidade, aquisição, vantagem são termos ligados à finalidade de uma arte e compõem a sua definição.

A justiça é considerada vantajosa em tempos de paz para os contratos (συμβόλαια), e Sócrates especifica que são contratos de parceria (κοινωνήματα). Daí

---

<sup>226</sup> Cf. *Rep.* I, 332 d 10.

<sup>227</sup> Cf. *Rep.* I, 332 d 10 – e 2.

<sup>228</sup> Cf. *Rep.* I, 332 e 3 e ss.

<sup>229</sup> Cf. *Rep.* I, 332 e 6-7.

<sup>230</sup> Cf. *Rep.* I, 332 e - 333 a 11.

<sup>231</sup> Cf. *Rep.* I, 333 a 11.

apresenta a questão do parceiro ou sócio (κοινωνός) como boa e útil (ἀγαθὸς καὶ χρήσιμος) para determinada arte. Contrapõe o homem justo (ὁ δίκαιος) a especialistas em algumas atividades, obtendo a anuência de Polemarco com respeito ao fato de que, em cada uma dessas artes, o bom e útil é seu respectivo demiurgo, e não o homem justo. A primeira arte apresentada é πεσσός, um jogo que se executava com pedras em forma de dados e peões<sup>232</sup>, cujo especialista era o πεττευτικός. Em seguida, se apresenta outra τέχνη com pedras, mas que não é lúdica: colocar tijolos e pedras (πλίνθων καὶ λίθων) em uma construção, cujo artífice é o οἰκοδομικός, ou seja, o pedreiro<sup>233</sup>. Outra atividade apresentada em seguida é a do citarista (κιθαριστικός), certamente melhor que o homem justo para lidar com os sons (εἰς κρουμάτων)<sup>234</sup>.

Na tentativa de encontrar alguma atividade na qual o homem justo e, por conseguinte, a justiça se sobressaíam, vem à baila ainda a parceria do dinheiro (εἰς ἀργυρίου) e do cuidador de cavalos (ὁ ἵππικός), o armador de navios (ὁ ναυπηγός) e o piloto (ὁ κυβερνήτης)<sup>235</sup>. Mais à frente, a viticultura (ἀμπελουργική) aparece como atividade que utiliza o podão (δρέπανον), a arte do hoplita (ὀπλιτικήν) como a que utiliza o escudo (ἀσπίδα), a música (μουσικήν) como a que se serve da lira (λύραν)<sup>236</sup>.

Segundo a linha de raciocínio seguida, que compara a δικαιοσύνη com as artes, estas são apresentadas como adequadas para realizar alguma atividade ou usar algum instrumento, enquanto a justiça (δικαιοσύνη) aparece apenas como capaz de guardar (φυλάττειν) coisas, como dinheiro, ouro, prata e instrumentos de trabalho, de modo que “para cada coisa, a justiça é inútil quando nos servimos dela e útil quando não nos servimos”<sup>237</sup>.

Em seguida, Sócrates serve-se do exemplo da luta (μάχη), precisando que poderia ser esta o pugilato (πυκτικῆ) ou qualquer outra, enquanto capacidade de bater (πατάξαι), mas também de defender (φυλάξασθαι). A partir desse exemplo, vai mostrando como as τέχναι, ao habilitar para determinada tarefa, o fazem também para seu contrário. Quem é hábil em defender-se de uma doença (νόσον [...] φυλάξασθαι) é o mais capaz de transmiti-la (ἐμπουήσας) aos outros. Também o guardião (φύλαξ) do

---

<sup>232</sup> Cf. Vegetti, in: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. I. Napoli: Bibliopolis, 1998, nota 13 a *Rep.* I 333 b.

<sup>233</sup> Cf. *Rep.* I, 333 b.

<sup>234</sup> Cf. *Rep.* I, 333 a 13 – b 11.

<sup>235</sup> Cf. *Rep.* I, 333 b 13 – c 16.

<sup>236</sup> Cf. *Rep.* I, 333 d 21-25.

<sup>237</sup> καὶ περὶ τᾶλλα δὴ πάντα ἢ δικαιοσύνη ἐκάστου ἐν μὲν χρῆσει ἄχρηστος, ἐν δὲ ἀχρηστία χρήσιμος (*Rep.* I, 333 d 11-12).

exército é também hábil para roubar (κλέψαι) o inimigo. Ou seja, o hábil guardião (δεινὸς φύλαξ) é um hábil ladrão (φῶρ δεινός)<sup>238</sup>. Porém “fazer mal não é a ação do homem justo, quer a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, ao contrário, é a ação de um homem injusto”<sup>239</sup>.

Sócrates ilustra que, mesmo podendo fazer o mal, essa não é a finalidade de uma arte. Para tanto, dá exemplo de outras τέχναι e seus δημιουργοί. Da μουσική é dito que não pode tornar outrem ignorante em música (ἀμούσους) por meio de sua arte<sup>240</sup>. Em seguida lembra que a hípica não tornaria alguém incapaz de montar<sup>241</sup>, do mesmo modo que é impossível aos bons tornarem outrem mau mediante sua excelência<sup>242</sup>.

Para saber o que a justiça é, Sócrates pergunta o que é que a justiça faz: Será que diz a verdade? Restitui? Dá ou guarda algo? Para colocar à prova essas possibilidades, as artes servem como parâmetro, já que uma arte, como é o caso da medicina e de outras, faz algo, e o faz bem, de modo completo, beneficiando aquele a que se destina. Por isso, Sócrates considera que fazer bem aos amigos e mal aos inimigos não parece ser uma boa definição de justiça a partir da observação de diversas τέχναι, pois uma arte não tem em vista prejudicar, e sim beneficiar. É para o benefício que se volta a habilidade do médico e do piloto de navio. Nesse benefício que propicia, está a razão de ser de toda arte, de modo que ela não pode tornar as pessoas piores. Ainda que possa fazer o mal, não é a isso que a arte se destina. Esses elementos que extraímos do diálogo de Sócrates com Polemarco servem para todas as artes, e a retórica também precisa se configurar a eles para ter seu lugar na cidade. Antes, porém, de verificar essa possibilidade, seguimos o estudo dos primeiros livros da *República*, destacando o modo pelo qual Platão lida com as artes, doravante destacando a argumentação de Sócrates com Trasímaco.

### **2.1.3 A arte como conveniência**

---

<sup>238</sup> Cf. *Rep.* I, 333 e 6 - 334 a 9.

<sup>239</sup> οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον, ὃ Πολέμαρχε, οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλονοῦδένα, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου, τοῦ ἀδίκου (*Rep.* I, 335 d 12-13).

<sup>240</sup> Cf. *Rep.* I, 335 c 9-10.

<sup>241</sup> [...] ἀλλὰ τῇ ἵπικῇ οἱ ἵπικοὶ ἀφίππους (*Rep.* I, 335 c 21-22).

<sup>242</sup> ἢ καὶ [...] ἀρετῇ οἱ ἀγαθοὶ κακοῦς (*Rep.* I, 335 d).

A busca pelo conceito de justiça prossegue com a entrada de Trasímaco no diálogo, que reputa o modo de dialogar entre Sócrates e Polemarco como bastante simplório<sup>243</sup>, pois queria uma definição de justiça direta:

Mas responde tu mesmo e dize o que entendes por justiça. E vê lá, não me digas que é o dever, ou a utilidade, ou a vantagem, o proveito ou a conveniência. Mas o que disseres, dize-mo clara e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades desta ordem, não as aceitarei.<sup>244</sup>

Desse modo, ele recusa o caminho feito por Sócrates e Polemarco, que, servindo-se das artes, destacam seus elementos, os quais devem ser procurados também numa possível arte da justiça. Trasímaco sintetiza o que recusa como justiça em: o devido (τὸ δέον), a utilidade (τὸ ὠφέλιμον), a vantagem (τὸ λυσιτελοῦν) e a conveniência (τὸ συμφέρον).

Buscando dialogar com ele, Sócrates compara o trabalho que estão empreendendo, ou seja, de procurar a definição de justiça, com a “procura do ouro” (χρυσίον ἐζητοῦμεν), ou seja, trata-se de uma busca preciosa, que requer concessões para não desperdiçar as possibilidades de descoberta<sup>245</sup>. Com algum custo, Sócrates leva Trasímaco ao diálogo, que expõe de forma contundente sua noção de justiça: “Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”<sup>246</sup>.

Como vinha fazendo na conversa com Polemarco, a fim de pôr essa afirmação à prova, Sócrates toma como exemplos algumas τέχναι e seus δημιουργοί. A primeira tentativa de clarificar o que seja a justiça como conveniência do mais forte é feita tomando como paradigma Polidamas, um lutador de pancrácio, e se a alimentação adequada e justa (συμφέρον ἅμα καὶ δίκαιον) para ele seria vantajosa e justa para homens mais fracos. Trasímaco não deseja dialogar desse modo<sup>247</sup>, pois prefere ser mais direto, sem fazer comparações. Assim, trata do tema da justiça falando dos modos de governar: monarquia (τυραννοῦνται), democracia (δημοκρατοῦνται), aristocracia

---

<sup>243</sup> Cf. *Rep.* I, 336 b-c.

<sup>244</sup> [...] καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστὶν μὴδ' ὅτι τὸ ὠφέλιμον μὴδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μὴδ' ὅτι τὸ κερδαλέον μὴδ' ὅτι τὸ συμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγης: ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγης (*Rep.* I, 336 c 6 – d 4).

<sup>245</sup> cf. *Rep.* I, 336 e 8 e ss.

<sup>246</sup> [...] φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον (*Rep.* I, 338 c 16-17).

<sup>247</sup> Cf. *Rep.* I, 338 c.

(ἀριστοκρατοῦνται). Cada um desses governos, segundo ele, estabelece leis “de acordo com a sua conveniência” (πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον)<sup>248</sup>.

Ao examinar o conceito de justiça como conveniência, Sócrates traz a figura dos governantes (ἄρχοντες), que em seu exercício podem cometer erros, mas têm como função fazer as leis (νόμους τιθέναι)<sup>249</sup>. Trasímaco rebate, afirmando que o governante, assim como o médico e qualquer artífice, quando erram no exercício de sua função, no momento em que erram estão deixando de ser artífices:

Na realidade, cada um destes, na medida em que lhe damos esses nomes, jamais erra. De maneira que, em rigor, uma vez que gostas de falar com precisão, nenhum artífice se engana. Efetivamente, só quando seu saber o abandona é que quem erra se engana, e nisso não é um artífice.<sup>250</sup>

O que significam os termos “governante” e “mais forte” (τὸν ἄρχοντά τε καὶ τὸν κρείττονα)<sup>251</sup> deve ser esclarecido para o bom prosseguimento da discussão. Toma-se mais uma vez o médico como comparação: “o médico, no sentido rigoroso, que há pouco definias, é seu objetivo ganhar dinheiro ou tratar os doentes?”<sup>252</sup>. Aqui está em causa a finalidade da ação do δημιουργός, pois ele realiza várias atividades, mas uma delas é a principal: o fato de o médico ganhar dinheiro em sua atividade não é o que o faz médico, mas cuidar dos doentes.

O piloto do navio (κυβερνήτης) é mencionado, procurando diferenciá-lo do simples marinheiro (ναύτης), já que tanto um como outro estão no navio: “não é pelo fato de ele navegar que se lhe chama piloto, mas pela sua arte e comando dos marinheiros”<sup>253</sup>. O δημιουργός é definido, então, por ter conhecimento de certo procedimento, como também pela função que exerce em virtude desse mesmo conhecimento.

Tendo levantado esses exemplos, que possibilitam delimitar uma arte, Sócrates pergunta se cada δημιουργός tem a própria conveniência e sua arte foi feita para

---

<sup>248</sup> Cf. *Rep.* I, 338 e 1 – 339 a 4.

<sup>249</sup> Cf. *Rep.* I, 339 c 16 e ss.

<sup>250</sup> ἀλλ’ οἶμαι λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως, ὅτι ὁ ἰατρὸς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ λογιστὴς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ γραμματιστής· τὸ δ’ οἶμαι ἕκαστος τούτων, καθ’ ὅσον τοῦτ’ ἔστιν ὁ προσαγορευόμεν αὐτόν, οὐδὲ ποτε ἁμαρτάνει· ὥστε κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον, ἐπειδὴ καὶ σὺ ἀκριβολογῆ, οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἁμαρτάνει. ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἁμαρτάνων ἁμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός (*Rep.* I, 340 d 6 -e 4).

<sup>251</sup> Cf. *Rep.* I, 341 b 5.

<sup>252</sup> ἀλλ’ εἰπέ μοι· ὁ τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ ἰατρός, ὃν ἄρτι ἔλεγες, πότερον χρηματιστής ἐστιν ἢ τῶν καμνόντων θεραπευτής (*Rep.* I, 341 c 5-7).

<sup>253</sup> οὐδὲν οἶμαι τοῦτο ὑπολογιστέον, ὅτι πλεῖ ἐν τῇ νηί, οὐδ’ ἐστὶν κλητέος ναύτης· οὐ γὰρ κατὰ τὸ πλεῖν κυβερνήτης καλεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν τέχνην καὶ τὴν τῶν αὐτῶν ἀρχήν (*Rep.* I, 341 d 2-4).

procurar e fornecer a cada um o que lhe convém, e se cada arte tem qualquer outra conveniência (συμφέρον) para além da maior perfeição (μάλιστα τελέαν)<sup>254</sup>. Para esclarecer o que quer dizer, a medicina mais uma vez é chamada em causa:

Se me perguntares se ao corpo basta ser corpo, ou se tem necessidade de alguma coisa, eu responderia: “Tem necessidade absoluta. E por isso é que se inventou agora a arte da medicina, porque o corpo é sujeito a defeitos, e de tais defeitos carece de ser curado. Para lhe fornecer o que é vantajoso, para isso é que se concertou esta arte”. Parece-te que é certo o que estou a dizer, ou não?<sup>255</sup>

Sócrates mostra que uma arte existe para responder a alguma necessidade, cuidando e fornecendo, ao que carece, o que lhe for vantajoso. A arte precisa também ser completa:

Acaso, na própria arte, há qualquer defeito, e cada arte precisa de outra arte que procure o que lhe é útil, e esta, por sua vez, outra coisa, até o infinito? [...] cada arte, se o for de verdade, é incorruptível e pura; enquanto que, tomada no seu sentido exato, é inteiramente o que é.<sup>256</sup>

Quando a arte é completa, não precisa ocupar-se de si mesma, mas da coisa a que visa. Assim,

[...] a medicina não procura a conveniência da medicina, mas a do corpo [...] nem a equitação da equitação, mas dos cavalos. Nem nenhuma outra arte a sua, pois de nada carece, mas a daquele a quem pertence.<sup>257</sup>

Pelo exposto, se conclui que “as artes governam (ἄρχουσί) e dominam (κρατοῦσιν) aqueles a quem pertencem”<sup>258</sup>, e que “nenhuma ciência (ἐπιστήμη) procura ou prescreve o que é vantajoso ao mais forte (κρείττονος), mas sim ao mais fraco

---

<sup>254</sup> Cf. *Rep.* I, 341 d 5-12.

<sup>255</sup> εἴ με ἔροιο εἰ ἐξαρκεῖ σώματι εἶναι σώματι ἢ προσδεῖται τινος, εἶπομι' ἂν ὅτι 'παντάπασι μὲν οὖν προσδεῖται. διὰ ταῦτα καὶ ἡ τέχνη ἐστὶν ἡϊατρικὴ νῦν ἠύρημένη, ὅτι σῶμά ἐστιν πονηρὸν καὶ οὐκ ἐξαρκεῖ αὐτῷ τοιούτῳ εἶναι. τούτῳ οὖν ὅπως ἐκπορίζῃ τὰ συμφέροντα, ἐπὶ τούτῳ παρεσκευάσθη ἡ τέχνη.' ἢ ὀρθῶς σοι δοκῶ, ἔφην, ἂν εἰπεῖν οὕτω λέγων, ἢ οὐ (*Rep.* I, 341 e 2-8).

<sup>256</sup> ἄρα καὶ ἐν αὐτῇ τῇ τέχνῃ ἐνὶ τις πονηρία, καὶ δεῖ ἐκάστη τέχνη ἄλλης τέχνης ἥτις αὐτῇ τὸ συμφέρον σκέπεται, καὶ τῇ σκοπομένη ἐτέρας αὐτῶν τοιαύτης, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἀπέραντον; [...] [...] οὔτε γὰρ πονηρία οὔτε ἀμαρτία οὐδεμία οὐδεμίᾳ τέχνῃ πάρεστιν, οὐδὲ προσήκει τέχνῃ ἄλλῳ τὸ συμφέρον ζητεῖν ἢ ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστὶν (*Rep.* I, 342 a 5-8; b 2-3).

<sup>257</sup> οὐκ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἱατρικὴ ἱατρικῇ τὸ συμφέρον σκοπεῖ ἀλλὰ σώματι. [...] οὐδὲ ἵππικὴ ἵππικῇ ἀλλ' ἵπποις; οὐδὲ ἄλλη τέχνη οὐδεμία ἑαυτῇ—οὐδὲ γὰρ προσδεῖται—ἀλλ' ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστὶν (*Rep.* I, 342 c 1-5).

<sup>258</sup> [...] ἄρχουσί γε αἱ τέχναι καὶ κρατοῦσιν ἐκείνου οὐπὲρ εἰσιν τέχναι (*Rep.* I, 342 c 7).

(ἥττονος) e que é por ela governado”<sup>259</sup>. Como aplicação disso, o médico é citado como aquele que procura prescrever o que é vantajoso ao doente, sendo aquele que governa os corpos, em vez de ter lucro com eles.<sup>260</sup> O piloto é mencionado como chefe dos marinheiros, mas distinto deles, e, sendo chefe, prescreve o que lhes é vantajoso. A síntese desses exemplos é:

[...] nenhum chefe, em lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso para si mesmo, mas o que o é para seu subordinado (ἀρχομένω), para o qual exerce sua profissão (δημιουργῆ), e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz o que faz.<sup>261</sup>

Como Trasímaco não concorda com essas considerações a respeito da τέχνη, e para afirmar que a justiça é o interesse do mais forte, novo exemplo aparece: os pastores (ποιμένας) e boieiros (βουκόλος), que engordam ovelhas e bois, tendo em vista o bem dos patrões ou o próprio, e não o dos animais<sup>262</sup>.

Ora, Sócrates percebe ser necessário definir o verdadeiro pastor (ἀληθῶς ποιμένα), da mesma forma que se definiu o verdadeiro médico (ἀληθῶς ἰατρόν), para que não seja confundido com um homem de negócios (χρηματιστήν)<sup>263</sup>. Assim,

[...] a finalidade da arte do pastor não é outra, sem dúvida, senão aquela para que foi destinada: conseguir para o seu objeto o máximo de bem-estar – uma vez que, seguramente, já está dotado o bastante das qualidades específicas que lhe darão a supremacia, na medida em nada lhe falte da sua essência na arte do pastoreio.<sup>264</sup>

Por outras palavras, a exploração da carne e da lã das ovelhas não é em si atividade do pastor, mas algo que pertence a outra arte, pois o próprio da atividade do pastor é o cuidado para o bem-estar do rebanho. A definição do verdadeiro pastor tem

---

<sup>259</sup> οὐκ ἄρα ἐπιστήμη γε οὐδεμία τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον σκοπεῖ οὐδ’ ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἥττονος τε καὶ ἀρχομένου ὑπὸ ἑαυτῆς (*Rep.* I, 342 c 7 – d 1).

<sup>260</sup> Cf. *Rep.* I, 342 d.

<sup>261</sup> οὐκοῦν, ἦν δ’ ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἐν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθ’ ὅσον ἀρχων ἐστίν, τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ οὐδ’ ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ ὃ ἂν αὐτὸς δημιουργῆ, καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπων καὶ τὸ ἐκεῖνῳ συμφέρον καὶ πρέπον, καὶ λέγει ἃ λέγει καὶ ποιεῖ ἃ ποιεῖ ἅπαντα (*Rep.* I, 342 e).

<sup>262</sup> Cf. *Rep.* I, 343 b 8-10.

<sup>263</sup> Cf. *Rep.* I, 345 c.

<sup>264</sup> τῇ δὲ ποιμενικῇ οὐ δῆπου ἄλλου του μέλει ἔφ’ ὃ τέτακται, ὅπως τούτῳ τὸ βέλτιστον ἐκποριεῖ — ἐπεὶ τά γε αὐτῆς ὥστ’ εἶναι βελτίστη ἰκανῶς δῆπου ἐκπεπόρισται, ἕως γ’ ἂν μηδὲν ἐνδὲ τοῦ ποιμενικῆ εἶναι (*Rep.* I, 345 d 1-5)



em vista mostrar que o governo, em si mesmo, ou seja, o governante verdadeiro (ἀληθῶς ἄρχοντας), tem em vista o bem do súdito<sup>265</sup>.

Em 364 a, Sócrates indaga: “não afirmamos nós sempre que cada uma das artes se diferencia das outras pelo fato de ter uma potência (δύναμιν) específica, e não comum ... ?”<sup>266</sup>. Tal potência é que proporciona a cada arte fornecer uma vantagem (ὠφελίαν) específica; assim, por exemplo, a medicina fornece a saúde, e a arte do piloto (κυβερνητική) fornece a segurança da navegação<sup>267</sup>. Ainda que as artes tenham vantagens em comum, como receber remuneração, “há uma vantagem peculiar a cada arte”<sup>268</sup>. O que sucede, porém, é que as artes colaboram entre si. Quando um médico lucra, “a medicina produz a saúde; a arte dos lucros, o salário”<sup>269</sup>; entretanto, a falta de remuneração para um artífice que exerce sua atividade impede que ele tenha vantagem (ὠφελῆται), mas não prejudica a utilidade (ὠφελει) da τέχνη em si mesma<sup>270</sup>, pois o fito primeiro desta não é favorecer o δημιουργός. Em vez disso:

[...] nenhuma arte nem governo proporcionam o que é útil a si mesmos, mas, como dissemos há muito, proporcionam e prescrevem o que o é ao súdito, pois têm por alvo a conveniência deste, que é o mais fraco, e não do mais forte.<sup>271</sup>

Quando Trasímaco afirma que “o homem injusto parece-se com o inteligente e bom, e o justo não se parece”<sup>272</sup>, Sócrates toma como modelo o músico (μουσικόν), contrastando-o com aquele que não é músico, e afirma ser o primeiro sábio (φρόνιμον) e o segundo, ignorante (ἄφρονα). A mesma coisa se aplicaria ao médico (ιατρικόν)<sup>273</sup>.

Essa afirmação é rebatida pelo fato de que o músico procura afinar a lira exatamente do mesmo modo que seu semelhante, assim como o médico não quer exceder seu colega na dieta ou em qualquer outra regra<sup>274</sup>. Há uma relação de semelhança entre as τέχναι e, conseqüentemente, na ação dos δημιουργοί: eles querem

---

<sup>265</sup> Cf. *Rep.* I, 345 e.

<sup>266</sup> οὐκοῦν καὶ ὠφελίαν ἐκάστη τούτων ἰδίαν τινὰ ἡμῖν παρέχεται ἀλλ' οὐ κοινήν [...] (*Rep.* I, 346 a 6-7).

<sup>267</sup> Cf. *Rep.* I, 346 a 7-8.

<sup>268</sup> [...] ὠφελίαν ἐκάστης τῆς τέχνης ἰδίαν (*Rep.* I, 346 c 2).

<sup>269</sup> [...] ἰατρικὴ ὑγίειαν ποιεῖ, ἡ δὲ μισθαρνητικὴ μισθόν (*Rep.* I, 346 d 3).

<sup>270</sup> Cf. *Rep.* I, 346 e 1.

<sup>271</sup> [...] ὅτι οὐδεμία τέχνη οὐδὲ ἀρχὴ τὸ αὐτῆ ὠφέλιμον παρασκευάζει, ἀλλ', ὅπερ πάλαι ἐλέγομεν, τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ παρασκευάζει καὶ ἐπιτάττει, τὸ ἐκείνου συμφέρον ἤττονος ὄντος σκοποῦσα, ἀλλ' οὐ τὸ τοῦ κρείττονος (*Rep.* I, 346 e 3-7).

<sup>272</sup> [...] ἔοικε τῷ φρονίμῳ καὶ τῷ ἀγαθῷ ὁ ἄδικος, ὁ δὲ δίκαιος οὐκ ἔοικεν [...] (*Rep.* I, 349 d 7-8).

<sup>273</sup> Cf. *Rep.* I, 349 e 1-9.

<sup>274</sup> Cf. *Rep.* I, 349 e 10 – 350 a 2.

agir de acordo com as exigências da arte que praticam a fim de obter os resultados esperados.

Da conversa com Trasímaco, merece realce a ideia de que uma τέχνη não pode ter em vista a própria vantagem e, nesse sentido, deve buscar a conveniência do mais fraco, e não a do mais forte. Por conseguinte, o artífice enquanto tal não pode colocar a própria satisfação ou lucratividade em primeiro plano.

\*\*\*

Temos até aqui que a busca pela definição de justiça, no fim do livro I da *República*, não chega a termo<sup>275</sup>. Entretanto, o modo pelo qual Sócrates se serviu das artes na busca da compreensão do que é a justiça nos possibilita refletir a respeito delas e de seu papel na organização da cidade, tendo em vista a função da retórica nesse conjunto, nosso objetivo neste trabalho.

A primeira definição de justiça analisada é restituir o que é devido, e a medicina é tomada como elemento de comparação, por meio da pergunta sobre o que lhe é devido e conveniente<sup>276</sup>. Dessa análise, pode-se perceber que um recurso útil no discernimento do que é uma arte é perguntar-se pelo que lhe é devido e conveniente. Ao aprofundar a questão sobre o que vem a ser o “devido da justiça”, chega-se à questão sobre o que vem a ser fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos. Em relação às artes, se se leva a fundo a definição de Simônides, é forçoso concluir que todas elas têm, em virtude do conhecimento que possuem, a capacidade, em relação a seu objeto específico, tanto de fazer o bem quanto de fazer o mal<sup>277</sup>. Ademais, elemento importante para especificar uma τέχνη é a coisa de que se ocupa, como a medicina se ocupa do corpo. O conhecimento da arte médica possibilitaria ao médico fazer o bem ou o mal ao corpo. Ou seja, quem poderia fazer o bem ou o mal seria o δημιουργός<sup>278</sup>, que se define pelo conhecimento de certos procedimentos e pela função que exerce<sup>279</sup>. Nesse sentido, outra característica da τέχνη é habilitar o δημιουργός para determinada tarefa e,

---

<sup>275</sup> Cf. *Rep.* I, 354 b-c. Mesmo não chegando a uma definição de justiça, Platão, mediante a figura de Trasímaco, representa muito bem o chamado *eudemonismo* imoralista presente em seu tempo, frontalmente incompatível com a busca de um ideal de justiça como algo útil para si, mas também para o outro. Cf. TRABATTONI, Franco. Quantas teses sustenta Trasímaco no livro I da República? In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 87-98.

<sup>276</sup> Cf. *Rep.* I, 332 c 1 e ss.

<sup>277</sup> Cf. *Rep.* I, 332 d 4 e ss.

<sup>278</sup> Cf. *Rep.* I, 332 e 1 e ss.

<sup>279</sup> Cf. *Rep.* I, 341 d 10 e ss.

concomitantemente, para o seu contrário – por exemplo, o hábil para guardar também é hábil para roubar<sup>280</sup>. Mas isso não significa que uma τέχνη possa agir mal em relação à coisa de que se ocupa, sob pena de deixar de ser τέχνη. Assim, a μουσική não pode tornar alguém ignorante em música<sup>281</sup>. Mesmo sendo a mais habilitada para prejudicar a pessoa ou a coisa a que serve, se praticada mal, uma atividade deixa de ser arte, já que sua função é beneficiar, e não causar dano.

Quando Trasímaco afirma que a justiça é a conveniência do mais forte<sup>282</sup>, Sócrates mostra que toda τέχνη possui uma conveniência, mas não a do mais forte, e sim a daquele que necessita dessa τέχνη. Ou seja, a τέχνη existe para suprir alguma necessidade, fornecendo ao carente o que lhe é vantajoso<sup>283</sup>. No mesmo sentido, toda arte possui sua utilidade ou aquisição em vista de proporcionar uma vantagem<sup>284</sup>. Ou seja, a arte não tem finalidade em si mesma, mas em oferecer uma vantagem a quem dela se serve.

Sócrates procura deixar claro que cada arte se diferencia por uma potência específica, que proporciona uma vantagem específica<sup>285</sup>. Contudo, ainda que tenha a especificidade dada pelo que realiza em favor de uma coisa, uma τέχνη não age isoladamente, mas interage e conta com a ajuda de outras. Se essa interação e solidariedade podem levar a um bom aproveitamento dos recursos e à melhor consecução do escopo, isso poderia, porém, levar à confusão em relação à finalidade principal de cada uma. Por exemplo, o fato de o médico ser remunerado não pode fazer esquecer que a medicina destina-se a cuidar dos doentes<sup>286</sup>.

O escopo das τέχναι fica bastante evidente quando são consideradas em relação à πόλις, o lugar onde as pessoas se agrupam para suprir suas necessidades de maneira colaborativa. A retórica teria alguma colaboração a dar para os homens organizados na πόλις, considerando o ideal que Platão tem para ela? Já vimos que, no *Górgias*, a imagem da retórica não é nada positiva; apesar disso, observemos, nos livros II e III da *República*, a organização das artes na cidade para perceber como aí se colocaria a arte dos discursos.

---

<sup>280</sup> Cf. *Rep.* I, 334 a 5.

<sup>281</sup> Cf. *Rep.* I, 335 c 9.

<sup>282</sup> Cf. *Rep.* I, 338 c 2 e ss.

<sup>283</sup> Cf. *Rep.* I, 342 c 1 e ss.

<sup>284</sup> Cf. *Rep.* I, 333 a 1 e ss.

<sup>285</sup> Cf. *Rep.* I, 346 a 6-8.

<sup>286</sup> Cf. *Rep.* I, 341 c 5-7; *Rep.* I 345 c 1-8.

## 2.2 República II e III: a pólis justa e o lugar das artes

O livro II de *República* é uma retomada da tese de Trasímaco em sua discussão com Sócrates, situada na última parte do livro I, mas agora apresentada por Glauco e Adimanto com o tratamento requerido por Sócrates, ou seja, o do diálogo amistoso<sup>287</sup>.

Glauco, descontente com a argumentação de Sócrates no livro anterior, propõe dar sequência à discussão, a fim de saber se é melhor ser justo ou injusto<sup>288</sup>. Para isso, fala de três tipos de bens, o primeiro dos quais consiste na espécie daqueles que se deseja possuir pelo simples prazer de possuir, como a alegria e os prazeres inofensivos. O segundo grupo é o daqueles que se deseja tanto por si mesmos como por suas consequências, como a sensatez, a vista, a saúde. Já o terceiro grupo é dos bens penosos e úteis, cuja posse se deseja não por si mesmos, mas pelas consequências que deles derivam, como o salário. Estão nesse grupo a ginástica, o tratamento de doenças, a medicina e outras formas de ganhar dinheiro<sup>289</sup>. As τέχναι, atividades desenvolvidas em vista de satisfazer às necessidades humanas, fazem parte do terceiro grupo.

Sócrates conjectura que a justiça deve estar no segundo grupo de bens, ou seja, dos que se desejam por si mesmos e por suas consequências, mas Glauco diz:

Ora bem, o parecer da maioria não é esse, mas sim que pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa.<sup>290</sup>

Considerando os dois pontos de vista antagônicos, o de Sócrates e o da maioria, Glauco se propõe a exaltar a vida injusta, e a Sócrates compete combater a injustiça e exaltar a vida justa<sup>291</sup>. Vejamos, pois, como as artes são implicadas no modo de vida injusto e no modo de vida justo.

---

<sup>287</sup> A esse respeito, veja-se BOLZANI FILHO, Roberto. A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 10, n. 1, 2016, p. 1-25.

<sup>288</sup> Cf. *Rep.* II, 357 a 5 – b 2.

<sup>289</sup> Cf. *Rep.* II, 357 b 4 – c 8.

<sup>290</sup> οὐ τοίνυν δοκεῖ, ἔφη, τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ τοῦ ἐπιπόνου εἶδους, ὃ μισθῶν θ' ἔνεκα καὶ εὐδοκίμησεων διὰ δόξαν ἐπιτηδεύτεον, αὐτὸ δὲ δι' αὐτὸ φευκτέον ὡς ὄν χαλεπὸν (*Rep.* II, 358 a 4-6).

<sup>291</sup> Cf. *Rep.* II, 358 d 5 e ss.

### 2.2.1 A “arte” de parecer justo

“Por isso, vou fazer todos os esforços por exaltar a vida injusta; Depois, mostrar-te-ei de que maneira quero, por minha vez, ouvir-te censurar a injustiça e louvar a justiça...”<sup>292</sup>. Glauco se propõe a saber o que é a justiça “quando existe na alma, sem ligar importância a salários e consequências”<sup>293</sup>. Essa proposta é acolhida por Sócrates, que, por sua vez, deverá censurar a injustiça e louvar a justiça com a mesma tenacidade que Glauco fizera no sentido contrário.

A opinião vulgar a respeito da justiça tem como ponto de partida o receio de sofrer injustiça, e não a busca de um bem em si mesmo. Glauco afirma:

Dizem que uma injustiça é, por natureza, um bem, e sofrê-la um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas.<sup>294</sup>

A maioria não considera o bem que a justiça traz em si, mas tem por base evitar o sofrimento de ser vítima da injustiça. O temor de certo sofrimento, e não o desejo da justiça em si mesma e de suas consequências, é que seria a principal preocupação que origina todas as organizações judiciais:

Daí se originou o estabelecimento de leis (νόμους) e convenções (συνθήκας) entre elas, e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e a essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça.<sup>295</sup>

---

<sup>292</sup> διὸ κατατείνας ἐρῶ τὸν ἄδικον βίον ἐπαινῶν, εἰπὼν δὲ ἐνδείξομαι σοὶ ὄν τρόπον αὖ βούλομαι καὶ σοῦ ἀκούειν ἀδικίαν μὲν ψέγοντος, δικαιοσύνην δὲ ἐπαινοῦντος. ἀλλ’ ὄρα εἴ σοι βουλομένῳ ἃ λέγω (*Rep.* II, 358 d 5-8).

<sup>293</sup> ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ’ ἔστιν ἐκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ’ αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν (*Rep.* II, 358 b 4-7).

<sup>294</sup> [...] πεφυκέναι γὰρ δὴ φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν, πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν, ὥστ’ ἐπειδὴν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύονται, τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ [359a] μὲν ἐκφεύγειν τὸ δὲ αἰρεῖν δοκεῖ λυσιτελεῖν συνθεσθαι ἀλλήλοις μήτ’ ἀδικεῖν μήτ’ ἀδικεῖσθαι [...] (*Rep.* II, 358 e 4 – 359 a 2).

<sup>295</sup> καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας αὐτῶν, καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξὺ οὗσαν

A compreensão popular da justiça é que ela seria o meio-termo entre dois extremos possíveis: o mais desejável, que é não ser punido pelos atos injustos praticados, e o mais indesejável, não ser capaz de se vingar de uma injustiça recebida. Tal visão supõe a justiça como um bem penoso e útil, não desejado por si mesmo, mas pelas vantagens que pode proporcionar. A justiça é precaução contra o sofrimento, praticada por receio, contra a vontade, e não por se reconhecer nela um bem em si.

Para explicitar o modo pelo qual a justiça era entendida pela maioria, Glauco primeiramente relata a história de Gíges, o pastor que encontra um anel extraordinário que lhe faculta ficar visível ou invisível, conforme a conveniência.

[...] experimentou ver se o anel tinha aquele poder e verificou que, se voltasse o engaste para dentro, se tornava invisível; se o voltasse para fora, ficava visível. Assim, senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados junto ao rei. Uma vez lá chegando, seduziu a mulher e o soberano, e, com o auxílio dela, atacou-o e matou-o e, assim, assenhorou-se do poder.<sup>296</sup>

O anel que Gíges encontrou serve como metáfora para qualquer expediente que sirva para esconder as ações injustas e, assim, proteger aquele que o conhece de sofrer as justas punições quando transgredir a lei em vista da consecução dos próprios objetivos. Que atribua ao homem injusto a ideia de que ele só pratica a justiça para se esquivar da punição parece aceitável. Mas o anel de Gíges questiona se mesmo o justo pratica a justiça por si mesma, dando a entender que, a rigor, ninguém busca a justiça pelo bem que ela proporciona. Segundo essa noção popular, expressa pela voz de Glauco, a justiça em si deixaria de ser praticada se qualquer pessoa dispusesse de mecanismos que a livrasse da punição:

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo possuísse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não os tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe

---

τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῶ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ [...] (*Rep.* II, 359 a 2-7).

<sup>296</sup> [...] καὶ αὐτῷ οὕτω συμβαίνειν, στρέφοντι μὲν εἴσω τὴν σφενδόνην ἀδήλω γίνεσθαι, ἔξω δὲ δήλω: αἰσθόμενον δὲ εὐθὺς διαπράξασθαι τῶν ἀγγέλων γενέσθαι τῶν παρὰ τὸν βασιλέα, ἐλθόντα [360β] δὲ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μοιχεύσαντα, μετ' ἐκείνης ἐπιθέμενον τῷ βασιλεῖ ἀποκτεῖναι καὶ τὴν ἀρχὴν οὕτω κατασχεῖν (*Rep.* II, 360 a 6 – b3).

aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses.<sup>297</sup>

Qualquer pessoa que tivesse um dispositivo que não deixasse perceber a injustiça cometida não teria razões para praticar o que é justo, pois apenas por receio de ser castigado é que alguém cumpriria a lei. Ou seja, “ninguém é justo por vontade, mas constrangido”<sup>298</sup>.

Podendo livrar-se das punições cabíveis por cometer a injustiça, ninguém se preocuparia em viver a justiça. Contudo, de acordo com a opinião popular, haveria algum benefício em ser justo? A fim de aprofundar essa compreensão mais comum da justiça, Glauco propõe comparar o homem injusto a δημιουργοί qualificados:

[...] que o injusto faça como os artistas qualificados – como um piloto de primeira ordem, ou um médico, repara no que é impossível e no que é possível fazer com sua arte, e mete ombros nessa tarefa e abandona aquela.<sup>299</sup>

Assim, como cada um procura distinguir o possível (δυνατά) do impossível (ἀδύνατα) em suas respectivas τέχναι, o homem injusto deveria fazer o mesmo, e levar a cabo tudo o que for possível no tocante à injustiça. De fundamental importância para o injusto é, por um lado, passar despercebido quanto à prática da injustiça<sup>300</sup>, e, por outro, ter a mais excelsa fama de justo<sup>301</sup>. No cuidado com a aparência, segundo Glauco, a retórica, recurso a ser usado antes da violência física, é de extrema utilidade:

[...] se acaso vacilar em alguma coisa, seja capaz de repará-la, por ser suficientemente hábil para falar, para persuadir e, se for denunciado algum dos seus crimes, que exerça a violência, nos casos em que ela for necessária, por meio da coragem e da força, ou pelos amigos e pela riqueza que tenha granjeado.<sup>302</sup>

<sup>297</sup> εἰ οὖν δύο τοιούτω δακτυλίω γενοίσθην, καὶ τὸν μὲν ὁ δίκαιος περιθεῖτο, τὸν δὲ ὁ ἄδικος, οὐδεὶς ἂν γένοιτο, ὡς δόξειεν, οὕτως ἀδαμάντινος, ὃς ἂν μείνειεν ἐν τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τολμήσειεν ἀπέχεσθαι τῶν ἀλλοτρίων καὶ μὴ ἄπτεσθαι, ἐξὸν αὐτῷ καὶ ἐκ τῆς ἀγορᾶς ἀδεῶς ὅτι βούλοιο λαμβάνειν, [360ξ] καὶ εἰσιόντι εἰς τὰς οἰκίας συγγίγνεσθαι ὅτῳ βούλοιο, καὶ ἀποκτεινύναι καὶ ἐκ δεσμῶν λύειν οὐστίνας βούλοιο, καὶ τὰλλα πράττειν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰσόθεον ὄντα (*Rep.* II, 360 a 4 – c 3).

<sup>298</sup> [...] οὐδεὶς ἐκὼν δίκαιος ἄλλ’ ἀναγκαζόμενος (*Rep.* II, 360 c 6-7).

<sup>299</sup> [...] πρῶτον μὲν οὖν ὁ ἄδικος ὥσπερ οἱ δεινοὶ δημιουργοὶ ποιεῖτω—οἶον κυβερνήτης ἄκρος ἢ ἰατρὸς τὰ τε ἀδύνατα ἐν τῇ τέχνῃ καὶ τὰ δύνατα διαισθάνεται, καὶ τοῖς μὲν ἐπιχειρεῖ, τὰ δὲ ἔα: ἔτι δὲ ἐὰν ἄρα πησφαλῇ, ἱκανὸς ἐπανορθοῦσθαι [...] (*Rep.* II, 360 e 5- 361 a 2).

<sup>300</sup> Cf. *Rep.* II, 361 a 3.

<sup>301</sup> Cf. *Rep.* II, 361 b 1.

<sup>302</sup> [...] καὶ ἐὰν ἄρα σφάλῃται τι, ἐπανορθοῦσθαι δυνατῶ εἶναι, λέγειν τεῖκανῶ ὄντι πρὸς τὸ πείθειν, ἐὰν τι μηνύηται τῶν ἀδικημάτων, καὶ βιάσασθαι ὅσα ἂν βίας δέηται, διὰ τε ἀνδρείαν καὶ ῥώμην καὶ διὰ παρασκευὴν φίλων καὶ οὐσίας [...] (*Rep.* II, 361 b 1-5).

Para cometer injustiças sem ser descoberto e, ao mesmo tempo, ter aparência de justo, se estabelecem artificios. Com tal feição, o homem consegue mandar na cidade e usufruir de toda sorte de regalias e prazeres, chegando a ponto de, mesmo sendo impiedoso, ter boa fama e privilégios não só junto aos humanos, mas também junto aos deuses. Glauco assim apresenta as consequências do modo de proceder do injusto que tem aparência de justo:

Em primeiro lugar, manda na cidade por parecer justo; em seguida, pode desposar uma mulher da família que quiser, dar as filhas em casamento a quem lhe aprouver, fazer alianças, formar empresas com quem desejar, e em tudo isso ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça...<sup>303</sup>

O homem injusto é tido por hábil demiurgo, cuja especialidade é granjear poder e boa fama na cidade, cometendo injustiças, mantendo a aparência de justo e, por causa dessa aparência, não sofrendo as punições merecidas. Para deixar bem evidente a atratividade da vida injusta, Glauco traça o perfil do homem justo, segundo a compreensão mais divulgada do que seja a justiça:

Depois de imaginarmos uma pessoa destas, coloquemos agora, mentalmente, junto dela um homem justo, simples e generoso, que, segundo as palavras de Ésquilo, não quer parecer bom, mas sê-lo. Tiremos-lhe, pois, essa aparência, porquanto, se ele parecer justo, terá honrarias e presentes, por aparentar ter essas qualidades. E assim não será evidente se é por causa da justiça, se pelas dádivas e honrarias, que ele é desse modo. Deve, pois, despojar-se de tudo, exceto da justiça, e deve imaginar-se como o invés do anterior.<sup>304</sup>

A descrição do homem injusto com aparência de justo faz com que a vida do homem justo sem parecer tal não seja nada atrativa. O homem justo deve sê-lo, mas não aparentar ser, para que não logre outro benefício que o ser justo em si mesmo. Assim, mesmo sendo justo, não terá honrarias, mas

---

<sup>303</sup> πρῶτον μὲν ἄρχειν ἐν τῇ πόλει δοκοῦντι δικαίῳ εἶναι, ἔπειτα γαμεῖν ὁπόθεν ἂν βούληται, ἐκδιδόναι εἰς οὓς ἂν βούληται, συμβάλλειν, κοινωνεῖν οἷς ἂν ἐθέλη, καὶ παρὰ ταῦτα πάντα ὠφελεῖσθαι κερδαίνοντα τῷ μὴ δυσχεραίνειν τὸ ἀδικεῖν [...] (*Rep.* II, 362 b 2-5).

<sup>304</sup> τοῦτον δὲ τοιοῦτον θέντες τὸν δίκαιον αὖ παρ' αὐτὸν ἰστῶμεν τῷ λόγῳ, ἄνδρα ἀπλοῦν καὶ γενναῖον, κατ' Αἰσχύλον οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα. ἀφαιρετέον δὴ τὸ δοκεῖν. εἰ γὰρ δόξει δίκαιος [361ξ] εἶναι, ἔσονται αὐτῷ τιμαὶ καὶ δωρεαὶ δοκοῦντι τοιοῦτῳ εἶναι: ἄδηλον οὖν εἴτε τοῦ δικαίου εἴτε τῶν δωρεῶν τε καὶ τιμῶν ἔνεκα τοιοῦτος εἶη. γυμνωτέος δὴ πάντων πλὴν δικαιοσύνης καὶ ποιητέος ἐναντίως διακείμενος τῷ προτέρῳ [...] (*Rep.* II, 361 b 5 – c 5).



[...] que, sem cometer falta alguma, tenha a reputação da máxima injustiça, a fim de ser provada com a pedra de toque em relação à justiça, pela sua recusa a vergar-se ao peso da má fama e suas consequências. Que caminhe inalterável até a morte, parecendo injusto por toda a sua vida, mas sendo justo.<sup>305</sup>

Glauco põe lado a lado, de modo intencionalmente exagerado, o homem injusto e o justo, como se fossem dois δημιουργοί que exercem com perfeição sua hipotética τέχνη, da injustiça e da justiça, respectivamente. Nessas imagens, polidas com perfeição, segundo expressa Sócrates<sup>306</sup>, tem papel preponderante a dissimulação: o injusto aparenta ser justo para receber os benefícios que caberiam àquele que é bom, simples, generoso; o justo, por sua vez, tem má fama, pois suas ações íntegras são realizadas visando à justiça em si mesma, e nada mais. É bastante vívida a imagem dos castigos que caberiam ao injusto, mas que, pela inversão causada pela aparência, recaem sobre o justo:

Dirão eles o seguinte: que o justo que delineei dessa maneira será chicoteado, torturado, feito prisioneiro; queimar-lhe-ão os olhos e, por último, depois de ter sofrido toda espécie de males, será empalado, e compreenderá que se deve querer, não ser justo, mas parecê-lo.<sup>307</sup>

O excesso na descrição de Glauco revela como a opinião vulgar a respeito da justiça faz com que os discursos não coadunem com a vida, sendo utilizados mais para esconder do que para revelar. A ampliação levada a cabo também expressa a confusão de um estilo de vida em uma cidade que, na prática, põe a injustiça acima da justiça.

Adimanto, com o intuito de clarificar o que Glauco expusera, considera oportuno apresentar, em seguida, os discursos dos que se põem a elogiar a justiça e menosprezam a injustiça:

[...] os pais apregoam e recomendam aos filhos, bem como todos aqueles que têm alguém a seu cargo, a necessidade de ser justo, sem elogiarem a coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que parece ser justo receba dessa fama

---

<sup>305</sup> [...] μηδὲν γὰρ ἀδικῶν δόξαν ἔχεται τὴν μεγίστην ἀδικίας, ἵνα ἢ βεβασανισμένος εἰς δικαιοσύνην τῷ μὴ τέγγεσθαι ὑπὸ κακοδοξίας καὶ τῶν ὑπ' αὐτῆς γιγνομένων, ἀλλὰ ἴτω ἀμετάστατος μέχρι θανάτου, δοκῶν μὲν εἶναι ἄδικος διὰ βίου, ὢν δὲ δίκαιος [...] (*Rep.* II, 361 c 5 – d 1).

<sup>306</sup> Cf. *Rep.* II, 361 d 4-6.

<sup>307</sup> ἐροῦσι δὲ τάδε, ὅτι οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τῶφθαλμῷ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται καὶ γνώσεται ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν (*Rep.* II, 361 e 4 – 362 a 2).

magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens Glauco há pouco enumerou e que o justo tem, devido à sua reputação.<sup>308</sup>

Ele salienta que o prestígio de que a justiça goza não advém do conhecimento da justiça em si mesma, mas apenas da boa fama de ser justo, mostrando fazer sentido o que Glauco afirmara a respeito dos benefícios que se têm pela aparência da justiça, e não pela sua prática. No discurso popular, esses benefícios se estenderiam à vida no Hades:

Museu e seu filho outorgam aos justos, por parte dos deuses, bens ainda mais esplendorosos do que estes. Efetivamente, levam-nos em imaginação ao Hades, instalam-nos à mesa, preparam-lhes um banquete dos bem-aventurados, coroando-os de flores, e fazem-nos passar todo o tempo, daí em diante, a embriagar-se, imaginando que o mais famoso salário da virtude é uma embriaguez perpétua.<sup>309</sup>

No âmbito do discurso, os justos são louvados e se lhes prometem recompensas. Quanto aos injustos, por sua vez, se lhes atribuem má fama na vida presente e castigos no Hades<sup>310</sup>. Mas isso se dá apenas no âmbito discursivo, como Glauco já salientara, pois a única coisa que interessa na justiça é aparentar possuí-la. Prova disso é que o mesmo discurso que louva a justiça apresenta como recompensa por sua prática uma vida de excessos na comida e na bebida.

Adimanto reforça o que Glauco disse a respeito da opinião popular sobre justiça, que proclama a importância da aparência:

Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, “uma vez que a aparência”, como demonstram os sábios, “subjuga a verdade” e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude.<sup>311</sup>

---

<sup>308</sup> [...] και παρακελεύονται πατέρες τε υέσιν, και πάντες οι [363α] τινῶν κηδόμενοι, ὡς χρηδίκαιον εἶναι, οὐκ αὐτὸ δικαιοσύνην ἐπαινοῦντες ἀλλὰ τὰς ἀπ’ αὐτῆς εὐδοκιμήσεις, ἵνα δοκοῦντι δικαίῳ εἶναι γίγνηται ἀπὸ τῆς δόξης ἀρχαί τε καιγάμοι και ὅσα περ Γλαύκων διήλθεν ἄρτι, ἀπὸ τοῦ εὐδοκιμεῖν ὄντα τῷ δικαίῳ (*Rep. II*, 362e 6 – 363 a).

<sup>309</sup> Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τάγαθὰ και ὁ υὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδάσιν τοῖς δικαίοις: εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ και κατακλίναντες και συμπόσιον τῶν ὀσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον [363δ] ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον (*Rep. II*, 363 c 4 - d3).

<sup>310</sup> Cf. *Rep. II*, 363 d 6 – e 3.

<sup>311</sup> τὰ μὲν γὰρ λεγόμενα δικαίῳ μὲν ὄντι μοι, εἰ μὴ και δοκῶ ὄφελος οὐδὲν φασιν εἶναι, πόνους δὲ και ζημίας φανεράς: ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρεσκευασμένῳ θεσπέσιος βίος λέγεται. οὐκοῦν, ἐπειδὴ

Não é de se estranhar, portanto, que, sendo tão mais importante parecer do que ser justo para se dar bem entre os homens e os deuses, todos os artifícios e artistas que ajudarem na manutenção dessa aparência diante dos homens serão valorizados. É o caso dos que sabem lidar com as palavras, como os sofistas e os mestres de retórica:

Seja como for, se quisermos ser felizes, temos de seguir nessa direção, para onde nos levam as pegadas dos argumentos. Para o fazermos passando despercebidos, reuniremos cabalas e clubes; teremos mestres de persuasão (πειθοῦς διδάσκαλοι) para nos darem as ciências das arengas e do foro (σοφίαν δημηγορικὴν τε καὶ δικανικὴν), com cujos recursos havemos, ora de persuadir (πείσομεν), ora de exercer violência (βιασόμεθα), de tal maneira que satisfaremos as nossas ambições, sem termos de pagar a pena.<sup>312</sup>

Não é difícil pensar aqui na retórica, como é descrita no *Górgias*: uma prática que sabe lidar bem com discursos persuasivos nas assembleias, nos tribunais e em outras reuniões da πόλις. Nesse sentido, Sócrates fala do risco para a alma da persuasão que ajuda a não pagar a justa pena que a livraria da injustiça:

[...] porque ignora, como parece, qual é a saúde e a virtude do corpo  
[...] É por esse motivo que ele faz de tudo para não pagar a justa pena e não se livrar do maior mal, dispondo-se de dinheiro, de amigos e do modo de ser ao máximo persuasivo no discurso.<sup>313</sup>

Seguindo na *República*, a intervenção de Adimanto mostra como os discursos dos poetas e de outros são postos a serviço da aparência da justiça. Mesmo o discurso a respeito da vida no Hades leva a escolher uma vida injusta de aparência justa, já que os castigos reservados aos injustos podem ser eliminados mediante ritos e libações. É esse o modo de pensar comum tanto ao povo em geral (ὁ τῶν πολλῶν) como às pessoas de categoria mais elevada (ἄκρων)<sup>314</sup>.

---

‘τὸ δοκεῖν’, ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, “καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται”. καὶ κύριον εὐδαιμονίας, ἐπὶ τοῦτο δὴ τρεπτέον ὄλως: πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλω περὶ ἑμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον [...] (Rep. II, 365 b 6 – c 5).

<sup>312</sup> οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν εὐπετές, [365δ] φήσομεν, τῶν μεγάλων: ἀλλ’ ὅμως, εἰ μέλλομεν εὐδαιμονήσειν, ταύτη ἰτέον, ὡς τὰ ἴχνη τῶν λόγων φέρει. ἐπὶ γὰρ τὸ λανθάνειν συνωμοσίας τε καὶ ἐταιρίας συνάξομεν, εἰσὶν τε πειθοῦς διδάσκαλοι σοφίαν δημηγορικὴν τε καὶ δικανικὴν διδόντες, ἐξ ὧντὰ μὲν πείσομεν, τὰ δὲ βιασόμεθα, ὡς πλεονεκτοῦντες δίκην μὴ διδόναι (Rep. II, 365 d 1-6).

<sup>313</sup> ἀγνοῶν γε, ὡς ἔοικεν, οἷόν ἐστιν ἡ ὑγίεια καὶ ἀρετὴ σώματος [...] ὅθεν καὶ πᾶν ποιοῦσιν ὥστε δίκην μὴ διδόναι μηδ’ ἀπαλλάττεσθαι τοῦ μεγίστου κακοῦ, καὶ χρήματα παρασκευαζόμενοι καίφιλους καὶ ὅπως ἂν ὧσιν ὡς πιθανώτατοι λέγειν [...] (Górg. 479 b 3-4; c 1-4).

<sup>314</sup> Cf. Rep. II, 366 a-b.

As falas de Glauco e de Adimanto refletem uma cidade em que a justiça é valorizada apenas enquanto aparência, sendo uma fachada para a prática da injustiça. A preocupação acerca do que seja propriamente a justiça não é coisa comum em uma sociedade que valoriza discursos e artifícios de conquista e manutenção do poder. Essas falas explicitam que o conceito comum de justiça não se distancia, como conveniência, do mais forte, tendo sido já apresentado por Trasímaco, o que se pode perceber bem quando ele exalta a tirania como ápice da força e da conveniência:

[...] efetivamente, a quem comete qualquer desses malefícios isoladamente, chama-se sacrílego, negreiro, gatuno, espoliador, ladrão. Mas se um homem, além de se apropriar dos bens dos cidadãos, faz deles escravos e os torna servos, em vez desses epítetos injuriosos, é qualificado de feliz e bem-aventurado, não só pelos seus concidadãos, mas também por todos os que souberem que ele cometeu essa injustiça completa. É que aqueles que criticam a injustiça não a criticam por reear praticá-la, mas por temer sofrê-la.<sup>315</sup>

Glauco e Adimanto mostram que a preocupação principal de Trasímaco – e de qualquer outro que não entenda que a justiça vale mais que a injustiça<sup>316</sup> – não é ser justo, mas encontrar todos os artifícios possíveis para ter reputação de justo e cometer injustiças sem ser punido. Para atingir esse fim, toda forma de simulação diante dos homens e dos deuses é acolhida e louvada. Dentre elas, tem destaque a retórica, cujos mestres ensinam os artifícios adequados para a satisfação das ambições sem a necessidade de pagar as penas devidas. Os discursos a respeito do justo e do injusto, feitos por Glauco e Adimanto, refletem a crítica de Platão a certo estilo de vida da política, a serviço do qual estava a arte dos discursos, como encontramos na boca do personagem Górgias, quando responde que a retórica, enquanto discurso público, proporciona domínio sobre os outros na própria cidade<sup>317</sup>.

Após a exposição acerca da visão vulgar relativa à justiça e à injustiça, caberia a Sócrates louvar a vida justa e censurar a vida injusta<sup>318</sup>, mas ele reconhece que, mesmo tendo feito discursos atraentes, os próprios Glauco e Adimanto não estavam persuadidos

---

<sup>315</sup> ἐπειδὴν δὲ τις πρὸς τοῖς τῶν πολιτῶν χρήμασιν καὶ αὐτοὺς ἀνδραποδισάμενος δουλώσῃται, ἀντὶ τούτων τῶν αἰσχυρῶν ὀνομάτων εὐδαίμονες καὶ μακάριοι κέκληνται, οὐ μόνον ὑπὸ τῶν πολιτῶν ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ὅσοι ἂν πύθωνται αὐτὸν τὴν ὅλην ἀδικίαν ἡδικοκίτα: οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι ὀνειδίζουσιν οἱ ὀνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν (*Rep.* I, 344 b 5 – c 4).

<sup>316</sup> Cf. *Rep.* II, 367 a 7 – b 1.

<sup>317</sup> [...] τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω [...] (*Gorg.* 452 d 7-8).

<sup>318</sup> Cf. *Rep.* II, 358 d 3-5.

da visão apresentada. E Sócrates, por sua vez, diz-se inábil para discursar como os dois irmãos. Propõe-se, porém, a defender a justiça de outro modo<sup>319</sup>, não discursando, mas dialogando de forma ampliada, ou seja, não a partir do homem (ἄνδρός), e sim a partir da cidade (πόλις)<sup>320</sup>.

### 2.2.2 *As artes em socorro das necessidades humanas*

Ao apresentar a visão mais comum a respeito da justiça e da injustiça, Glauco e Adimanto mostraram que a maioria não tem a preocupação de saber o que é a justiça, mas apenas de criar discursos e outros artifícios – que podem ser simbolizados pelo anel de Gíges – para esconder as iniquidades praticadas em vista de se alcançar o domínio na cidade. Os argumentos apresentados pelos irmãos retrataram bem a situação, mas não foram suficientes para que Sócrates se pusesse a defender a justiça, já que seu interesse, mais do que atacar ou defender, é entender em que consiste o justo e o injusto. É feita uma nova tentativa, na qual as artes também desempenham papel importante. Observando mais uma vez o modo pelo qual elas são tomadas, podemos buscar elementos em busca do papel de uma arte dos discursos na vida da πόλις.

Considerando que a justiça não é apenas de um só homem, mas também pode ser encontrada em toda a cidade<sup>321</sup>, Sócrates se põe a investigar o tema de modo ampliado:

Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes, então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o menor na forma do menor.<sup>322</sup>

A πόλις é tratada inicialmente como uma associação de especialistas em artes diversas que se ajudam mutuamente, e tem sua origem na dependência e na necessidade dos homens:

Ora, uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser autossuficiente (οὐκ αὐτάρκης), mas sim necessitado

---

<sup>319</sup> Cf. *Rep.* II, 368 a 5 e ss.

<sup>320</sup> Cf. *Rep.* II, 368 e 2 e ss.

<sup>321</sup> Cf. *Rep.* II, 368 e 1-3.

<sup>322</sup> ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνεῖη καὶ ῥάων καταμαθεῖν. εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστιν: ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέα ἐπισκοποῦντες (*Rep.* II, 368 e 2 – 369 a 4).

(ένδεής) em muita coisa. Ou pensas que uma cidade se funda (οικίζειν) por qualquer outra razão (τίν)?<sup>323</sup>

A cidade que Sócrates e seus interlocutores estabelecem em seu discurso é, inicialmente, o lugar onde as pessoas se unem a fim de satisfazer às carências. A cidade não é entendida como o lugar do domínio do forte sobre o mais fraco, mas um espaço de colaboração e ajuda mútua. Com vistas a cumprir essa finalidade é que as τέχναι são estabelecidas.

Num primeiro esboço de cidade, três primeiras necessidades básicas são enumeradas: obtenção de alimentos (ἡ τῆς τροφῆς παρασκευή), habitação (οικήσεως) e vestuário (ἐσθητός). Havendo essas necessidades, deve haver homens que se ocupem em supri-las:

Como é que a cidade bastará para a obtenção de tantas coisas? Existirá outra solução que não seja haver um lavrador, outro pedreiro, outro tecelão? Acrescentar-lhes-emos também um sapateiro ou qualquer outro artífice que se ocupe do que é relativo ao corpo?<sup>324</sup>

O melhor modo de agir na execução da própria tarefa (πράξει) é que cada um se dedique não a muitos ofícios, mas a um apenas, e compartilhe com os outros o resultado do trabalho. Assim, “o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras”<sup>325</sup>. Se cada um dos artífices tivesse de se ocupar de múltiplas tarefas, a cidade perderia seu sentido, já que é para o compartilhamento das habilidades, em vista da satisfação das necessidades, que a cidade é fundada<sup>326</sup>.

Para que cada um execute bem sua tarefa, sem se ocupar de outras, à lista inicial de três ou quatro artífices (δημιουργοί), que têm a incumbência de suprir as necessidades de alimentação, moradia e vestuário, são acrescentados aqueles que fazem as ferramentas e utensílios dos artesãos: carpinteiros (τέκτονες), ferreiros (χαλκῆς), bem

---

<sup>323</sup> γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ὧν ένδεής: ἢ τίν' οἶει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν (*Rep.* II, 369 b 7-9).

<sup>324</sup> φέρε δὴ, ἦν δ' ἐγώ, πῶς ἢ πόλις ἀρκέσει ἐπὶ τοσαύτην παρασκευήν; ἄλλο τι γεωργὸς μὲν εἶς, ὁ δὲ οἰκοδόμος, ἄλλος δὲ τις ὑφάντης; ἢ καὶ σκυτοτόμον αὐτόσε προσθήσομεν ἢ τίν' ἄλλον τῶν περὶ τὸ σῶμα θεραπευτήν (*Rep.* II, 369 d 6 – 9).

<sup>325</sup> ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον, ὅταν εἶς ἐν κατάφυσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττη (*Rep.* II, 370 c 4-6).

<sup>326</sup> G. Cambiano chama a atenção para a cidade como lugar da divisão do trabalho em espírito de integração na formação da cidade ideal no livro II da *República*: “[...] la diversità delle tecniche in detentori diversi, nella misura in cui ha come finalità il soddisfacimento di tutti membri del grupo, implica necessariamente l'integrazione reciproca dei singoli lavori. Secondo Platone, il lavoro diventa socialmente utile proprio in quanto diviso” (*Platone e le tecniche*, p. 146).

como aqueles que cuidam dos rebanhos, a fim de prover animais como força de trabalho, já que são úteis para auxiliar lavradores e pedreiros: boieiros (βουκόλους), pastores (ποιμένας) e outros guardadores de gado (νομέας)<sup>327</sup>. Note-se que, ainda neste primeiro esboço da cidade, os animais não são criados tendo em vista a alimentação, o que só vai acontecer quando se conjecturar uma cidade mais luxuosa. Por ora, a cidade tem em vista somente prover sobriamente alimento, moradia e vestuário.

Uma cidade geralmente não obtém todos os produtos essenciais a sua subsistência, de modo que precisará comerciar com outras. Para tal relacionamento, será necessário o intermediário ou o mensageiro (διάκονος), que traz aquilo de que os cidadãos necessitam e leva produtos para troca<sup>328</sup>. Por causa do comércio com outras cidades, será preciso produzir mais do que o necessário aos próprios cidadãos, o que levará ao aumento do número de artífices, inclusive de um tipo específico de mensageiro: aquele que exporta e importa, ou seja, o comerciante ou negociante (ἔμπορος)<sup>329</sup>. Por causa do comércio entre as cidades, aumenta também o número daqueles que se dedicam aos afazeres da navegação<sup>330</sup>.

Na organização do comércio, Sócrates menciona a necessidade do mercado (ἀγορά) e da moeda (νόμισμα)<sup>331</sup>. Seguindo o princípio de que cada um deve se dedicar a uma atividade específica, para que o lavrador não perca tempo no mercado esperando um comprador, farão esse serviço (διακονίαν) “homens mais débeis fisicamente, e inúteis para qualquer outro trabalho”<sup>332</sup>. Ademais, são necessários os retalhistas (καπήλων), intermediários na compra e na venda, que não viajam como o negociante (ἐμπόρους)<sup>333</sup>. Por fim, Sócrates fala dos assalariados:

Há ainda outros servidores, segundo eu julgo, que, pelo seu intelecto, não seriam muito dignos de serem admitidos em nossa comunidade, mas são possuidores de uma força física suficiente para trabalhos pesados. Esses vendem a utilidade de sua força e, como chamam ao

---

<sup>327</sup> Cf. *Rep.* II, 370 c 8 – e 3.

<sup>328</sup> *Rep.* II, 370 c 8 e ss.

<sup>329</sup> Cf. *Rep.* II, 371 a.

<sup>330</sup> [...] τῶν ἐπιστημόνων τῆς περὶ τὴν θάλατταν ἐργασίας (*Rep.* II, 371 b 1-2).

<sup>331</sup> Cf. *Rep.* II, 371 b 9-10.

<sup>332</sup> [...] ἐν μὲν ταῖς ὀρθῶς οἰκουμέναις πόλεσι σχεδόν τι οἱ ἀσθενέστατοι τὰ σώματα καὶ ἀχρεῖοί τι ἄλλο ἔργον πράττειν (*Rep.* II, 371 c 7-8).

<sup>333</sup> Cf. *Rep.* II, 371 d 4-7.

seu preço salário, designam-se, julgo eu, por assalariados. Não é assim?<sup>334</sup>

Os pormenores apresentados vão mostrando como a cidade se organiza tendo em vista a satisfação das necessidades dos cidadãos. Cada um deve se especializar em uma atividade e dispor o resultado dessa atividade aos outros. Mesmo uma cidade modesta precisa de recursos de outras cidades, por isso é preciso negociar. Mas a permuta dos recursos se dá também entre os cidadãos. Tanto entre eles como entre as cidades, a troca se realiza mediante o comércio. Assim, as relações entre as pessoas vão se tornando complexas, e o comércio realizado na ágora é expressão disso.

A cidade enquanto lugar em que os homens se reúnem em vista do suprimento das necessidades mútuas parece pronta: foram estabelecidos os artífices para produzir o necessário à subsistência e determinar como os frutos dessas artes seriam intercambiados. Depois disso, Sócrates e Adimanto parecem chegar a um termo:

Ora, então, Adimanto, já a nossa cidade aumentou até ficar completa? [...] Onde existiriam, então, dentro dela, a justiça e a injustiça? E com qual das coisas que examinamos se as teria formado? Cá por mim, não vejo, ó Sócrates, a não ser acaso em qualquer dessas transações que eles fazem uns com os outros.<sup>335</sup>

Sócrates descreve, então, um modo de vida quase paradisíaco, onde se produzem trigo, vinho, vestuário e calçado; onde os deuses são vestidos, alimentados e cultuados<sup>336</sup>. Mas Glauco sente falta de carne ou peixe (ὄψον)<sup>337</sup> como acompanhamento para o pão, como também de uma mobília mais confortável: “Acho que devem reclinar-se em leitos, se não quiserem que se sintam infelizes, e que jantem, à mesa, iguarias, como hoje há, e sobremesas”<sup>338</sup>. Essas intervenções de Glauco foram a deixa para que passassem a imaginar não apenas uma cidade sóbria, mas também uma cidade luxuosa.

---

<sup>334</sup> ἔτι δὴ τινες, ὡς ἐγὼμαι, εἰσὶ καὶ ἄλλοι διάκονοι, οἱ ἂν τὰ μὲν τῆς διανοίας μὴπάνυ ἀξιοκοινώνητοι ὄσιν, τὴν δὲ τοῦ σώματος ἰσχὺν ἱκανὴν ἐπὶ τοὺς πόνοὺς ἔχωσιν: οἱ δὲ πωλοῦντες τὴν τῆς ἰσχύος χρεῖαν, τὴν τιμὴν ταύτην μισθὸν καλοῦντες, κέκληνται, ὡς ἐγὼμαι, μισθωτοί: ἢ γάρ (*Rep. II*, 371 e 1-4).

<sup>335</sup> ποῦ οὖν ἂν ποτε ἐν αὐτῇ εἴη ἢ τε δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία; καὶ τίτι ἅμα ἐγγενομένη ὧν ἐσκέμεθα; ἐγὼ μὲν, ἔφη, οὐκ ἔνοῶ, ὃ Σώκρατες, εἰ μή που ἐν αὐτῶν τούτων χρεῖα τίτι τῇ πρὸς ἀλλήλους (*Rep. II*, 371 e 9 – 372 a 1).

<sup>336</sup> Cf. *Rep. II*, 372 a 3 – c 2.

<sup>337</sup> Cf. *Rep. II*, 372 c 3-4.

<sup>338</sup> ἐπὶ τε κλινῶν κατακεῖσθαι οἶμαι τοὺς μέλλοντας μὴ ταλαιπωρεῖσθαι, καὶ ἀπὸ τραπεζῶν δευπεῖν, καὶ ὄψα ἅπερ καὶ οἱ νῦν ἔχουσι καὶ τραγήματα (*Rep. II*, 372 d 8 – e 1).



### 2.2.3 A cidade opulenta

A cidade pareceria completa, mas quando, na busca da justiça e da injustiça, começam a examinar o modo de viver das pessoas, surge a ideia de uma cidade não tão simples, e sim opulenta<sup>339</sup> (τρυφῶσαν πόλιν)<sup>340</sup>. É, portanto, uma cidade maior, com mais necessidades. Sócrates, porém, deixa claro: “A verdadeira cidade parece-me ser aquela que descrevemos como uma coisa sã, mas se quiserdes, observemos também a que está inchada de humores. Nada o impede”<sup>341</sup>. Chama a atenção o fato de as cidades serem definidas com o vocabulário da medicina: a cidade primitiva é sã (ὑγής); já a luxuosa é inflamada, doente (φλεγμαίνουσαν).

Na cidade luxuosa, não bastam alimentação, habitação e vestuário. Requerem-se também a pintura (ζωγραφίαν) e o colorido (ποικιλίαν), o ouro (χρυσόν), o marfim (ἐλέφαντα) e outras preciosidades<sup>342</sup>. Por isso, servidores que não são estritamente necessários à cidade são requisitados: caçadores (θηρευταί) e imitadores (μιμηταί) que se ocupam de desenho e cores, poetas e seus servidores (ποιηταί τε καὶ τούτων ὑπηρεταί), ou seja, rapsodos (ῥαψωδοί), atores (ὑποκριταί), coreutas (χορευταί), empresários de teatro (ἐργολάβοι), e também fabricantes de todo tipo de utensílios (παντοδαπῶν δημιουργοί), especialmente adereços femininos (τὸν γυναικεῖον κόσμον). Além disso, muito mais servidores (διακόνων) serão necessários: pedagogos (παιδαγωγῶν), amas (τιτθῶν), governantes, açaфatas (κομμωτριῶν), cabeleireiros (κουρέων), cozinheiros (ὀψοποιῶν), açougueiros (μαγείρων) e porqueiros (συβωτῶν). Ademais, essa cidade luxuosa, que não é, por seu estilo de vida, a cidade sã, requererá, a presença de muito mais médicos<sup>343</sup>.

A cidade luxuosa não precisará apenas de muitos médicos, em consequência do seu estilo de vida doentio, mas também de guerreiros, já que será preciso litigar em vista do aumento das pastagens e das lavouras<sup>344</sup>. De fato, para garantir tal estilo de vida, a terra não será suficiente, de modo que se fará necessário disputar com as populações

---

<sup>339</sup> Para uma comparação entre os dois modelos de cidade e a justiça em cada uma delas, veja-se VELOSO, Cláudio William. A verdadeira cidade de Platão. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 107, jun. 2003, p. 72-85. Aí discute-se qual das duas cidades é a verdadeira cidade platônica. Para o presente trabalho, não oporemos uma cidade a outra, mas apenas consideraremos as necessidades de cada uma delas.

<sup>340</sup> Cf. *Rep.* II, 372 e 3.

<sup>341</sup> ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγής τις: εἰ δ' αὖ βούλεσθε, καὶ φλεγμαίνουσαν πόλιν θεωρήσωμεν: οὐδὲν ἀποκωλύει (*Rep.* II, 372 e 6-8).

<sup>342</sup> Cf. *Rep.* II, 373 a 5-6.

<sup>343</sup> Cf. *Rep.* II, 373 b 1 – d 3.

<sup>344</sup> Cf. *Rep.* II, 373 d 4 – e 2.

vizinhas. Naturalmente será preciso se ocupar da τέχνη da luta da guerra (τὸν πόλεμον ἀγωνία)<sup>345</sup>, arte que merece cuidado especial: “Devemos então preocupar-nos mais com a arte do sapateiro (σκυτικῆς) do que com a da guerra? – De modo algum”<sup>346</sup>. Assim, o encarregado dessa arte deve, com mais razão, dedicar-se exclusivamente a ela, realizando bem sua tarefa (καλῶς ἀπεργάσασθαι), pois mesmo um jogador de peças de tabuleiro ou dados (πεπτευτικός δὲ ἢ κυβευτικός) torna-se hábil por dedicar-se a isso desde a infância<sup>347</sup>. Ou seja, para executar bem uma τέχνη são necessários conhecimento (ἐπιστήμην) e prática (παρασχομένῳ) suficientes, pois manejar instrumentos eventualmente não faz de ninguém um artífice<sup>348</sup>.

\*\*\*

As τέχναι beneficiam os homens, de modo que o exercício delas é o elemento que os reúne para a constituição da πόλις. Esses benefícios dizem respeito, em primeiro lugar, à subsistência, à conservação da vida. Por isso, as primeiras artes citadas são as que proveem alimentação, moradia e vestuário. Como as artes existem para satisfazer às necessidades das pessoas, quando estas desejam uma vida luxuosa, surgem várias ocupações e, a partir delas, a cidade luxuosa.

Para que um artífice ofereça seu benefício de modo abundante e eficiente, deve dedicar-se exclusivamente a uma arte. Em contrapartida, deve obter dos outros aquilo de que necessita e que não é fornecido pela arte por ele exercida. Desse modo, aspecto importante para a vida na πόλις é a partilha dos bens propiciados pelas artes. Se a especialização dos δημιουργοί possibilita a abundância do que produzem, também faz com que mais deles sejam necessários. Um agricultor, para se dedicar ao cultivo de víveres, como vimos, não pode dispender tempo confeccionando seus instrumentos, arte na qual outra pessoa deve especializar-se.

As artes são imprescindíveis não só para a vida da cidade em si mesma, mas também para o relacionamento de uma πόλις com as outras. Não conseguindo produzir tudo aquilo de que necessita, uma urbe precisa obter de outra o que lhe falta, devendo oferecer, em contrapartida, algo em troca. Do mesmo modo que um artífice produz não

---

<sup>345</sup> Cf. *Rep.* II, 373 d 4 – 374 b 2.

<sup>346</sup> ἢ οὐδὲν τι σκυτικῆς δεῖ μᾶλλον κήδεσθαι ἢ πολεμικῆς; - οὐδαμῶς (*Rep.* II, 374 b 4-5).

<sup>347</sup> Cf. *Rep.* II, 374 c 14-19.

<sup>348</sup> Cf. *Rep.* II, 374 c 4 - d 6.

apenas para satisfazer a si mesmo, a cidade também precisa levar em consideração a necessidade das outras populações com as quais se relaciona. As artes, portanto, existem para suprir as carências humanas e são o fundamento da organização da cidade. Sendo assim, interferem na relação entre os cidadãos, bem como entre as cidades. Não foi sem razão, portanto, que Platão discutiu no que consiste uma τέχνη e pôs em questão o estatuto da retórica, como fez no *Górgias*. Passemos agora ao exame da atividade do guardião e de sua educação, com o qual concluiremos a observação a respeito de como as τέχναι se estabelecem na cidade, para depois verificar aí um lugar para a retórica, tendo como modelo a medicina.

#### **2.2.4 A arte do guardião**

Expressão do modo complexo de vida de uma πόλις é a necessidade da arte da guerra e de seu respectivo artífice, o guardião. Para suprir as demandas dos cidadãos, será preciso de algum modo se indispor com os povos vizinhos na conquista de terra e de víveres. A cidade precisará atacar e se defender. O guardião, experto em estratégia, regerá a cidade interna e externamente. Cuidará do relacionamento dos cidadãos entre si e de sua cidade com as outras. Por causa da função especial por ele exercida, sua educação tem destaque na cidade que Sócrates e seus interlocutores apresentam em discurso. Todos os artífices devem visar ao aperfeiçoamento na prática de sua arte, tendo de se dedicar exclusivamente a seu ofício:

Mas nós impedimos o sapateiro de tentar ser ao mesmo tempo lavrador, ou tecelão ou pedreiro, e só o deixamos ser sapateiro, a fim de que a obra de sapateiro relutasse perfeita; e, do mesmo modo, a cada um dos outros atribuímos uma única arte, aquela para a qual cada um nascera e que havia de exercitar por toda a vida, com exclusão das outras, sem postergar as oportunidades de se tornar um artífice perfeito.<sup>349</sup>

Dentre os artífices, o guardião (φύλαξ) – cujo ofício não é apenas o da luta em campo de batalha, mas custodiar a cidade (πόλεως φυλακήν) – tem trabalho exigente. Desse modo, a identificação daqueles com a natureza adequada para tal função requer cuidados especiais:

---

<sup>349</sup> *Rep.* II, 374 b 6.

[...] quanto maior for o trabalho dos guardiães, tanto mais necessitará de vagar do que os outros, e de maior arte e cuidado [...] E para essa finalidade, acaso não é necessário uma natureza apropriada? [...] Portanto, é tarefa nossa, segundo parece, e se na verdade formos capazes disso, proceder à escolha daqueles de qualidades e natureza apropriadas para a custódia da cidade.<sup>350</sup>

O primeiro elemento a ser identificado no guardião é a natureza. Para tanto, ele é comparado a um cachorrinho de raça (γενναίου σκύλακος). O jovem bem nascido (νεανίσκου εὐγενοῦς), com aptidão para ser guardião, tem características de corpo (τοῦ σώματος) e de alma (τῆς ψυχῆς), ou de ânimo (θυμοειδῆ), semelhantes às do cãozinho: perspicácia (αἴσθησιν) para perceber o inimigo, rapidez (ἐλαφρόν) na perseguição, força (ἰσχυρόν) no combate. Mas essas qualidades não são suficientes. Requerem-se também certas qualidades de ânimo. Mesmo ao cavalo e ao cão, para lutar bem, é preciso que sejam valentes (ἀνδρεῖόν), e para isso é necessário ser animoso, dotado de brio, cheio de ânimo (θυμοειδής)<sup>351</sup>.

Entretanto, além dessas qualidades psíquicas e físicas, algo mais é necessário, pois, se um guardião tratasse a todos, não só aos inimigos, com valentia, destruiria a cidade. Para tal função, seria de se esperar um tipo ao mesmo tempo doce e impetuoso (πρᾶον καὶ μεγαλόθυμον)<sup>352</sup>. Nisso, também o cachorro serve de comparação:

Poderá ver-se em outros animais, mas não menos naquele que nós comparamos com o guardião. Sabes certamente que, nos cães de boa raça, é seu feitio natural serem o mais mansos possível para as pessoas da casa e conhecidos, mas o inverso com os desconhecidos.<sup>353</sup>

O modo diferente de tratar desconhecidos e conhecidos do cachorro é ocasião para Sócrates trazer à discussão o tema do conhecimento, afirmando ser necessário ao guardião acrescentar ao seu temperamento “um instinto de filósofo” (φιλόσοφος τὴν φύσιν)<sup>354</sup>, pois a distinção entre o amigo e o inimigo só é possível mediante a

---

<sup>350</sup> οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅσῳ μέγιστον τὸ τῶν φυλάκων ἔργον, τοσούτῳ σχολῆς τε τῶν ἄλλων πλείστης ἂν εἶη καὶ αὐτῆς τέχνης τε καὶ ἐπιμελείας μεγίστης δεόμενον. [...] ἄρ' οὐκ οὐ καὶ φύσεως ἐπιτηδεΐας εἰς αὐτὸ τὸ ἐπιτήδευμα; [...] ἡμέτερον δὲ ἔργον ἂν εἶη, ὡς εἴποιεν, εἴπερ οἴοι τ' ἐσμέν, ἐκλέξασθαι τίνες τε καί ποῖαι φύσεις ἐπιτήδεια εἰς πόλεως φυλακὴν (*Rep.* II, 374 d8 - e9).

<sup>351</sup> Cf. *Rep.* II, 374 e 1 – 375 b 3.

<sup>352</sup> Cf. *Rep.* II, 375 b 4 - 12.

<sup>353</sup> ἴδοι μὲν ἂν τις καὶ ἐν ἄλλοις ζώοις, οὐ μὲν τὰν ἥκιστα ἐν ᾗ ἡμεῖς παρεβάλλομεν τῷ φύλακι. οἴσθα γὰρ πού τῶν γενναίων κυνῶν, ὅτι τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος, πρὸς μὲν τοὺς συνήθεις τε καὶ γνωρίμους ὡς οἴον τε πραοτάτους εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς ἀγνωστας τοῦναντίον (*Rep.* II, 375 d 10 – e 3).

<sup>354</sup> Cf. *Rep.* II, 375 e 35.

cognição<sup>355</sup>. O guardião deve, no que se refere à inclinação pelo conhecer, ser semelhante ao cão, “por natureza filósofo e amigo do saber”<sup>356</sup>.

No final da descrição das características necessárias ao perfeito guardião (καλὸς καγατός φύλαξ) , conclui-se que deve ser “por natureza um filósofo, fogoso, rápido e forte”<sup>357</sup>. É notável que a última característica acrescentada, a de ser filósofo, aparece como a primeira na síntese feita.

A descrição que Sócrates faz das características do guardião dá importância à natureza adequada para o exercício de uma arte. Ter natureza adequada significa ter determinadas habilidades físicas e psíquicas na medida requerida para a execução da função. É a arte a ser desenvolvida que estabelece as características requeridas. Mas tais características requerem cultivo. Por isso foi necessário tratar da educação do guardião em vista da execução de sua arte.

### ***2.2.5 Moldar a alma: artes para a educação do guardião***

De que maneira haverão de ser criados e educados os guardiões? Essa pergunta é considerada necessária para que se descubra “a maneira pela qual a justiça e a injustiça se originam na cidade”<sup>358</sup>. A proposta de Sócrates é:

Ora! Vamos lá! Eduquemos esses homens em imaginação, como se estivéssemos a inventar uma história e como se estivéssemos desocupados [...] Então que educação há de ser? Será difícil achar uma que seja melhor do que a encontrada ao longo dos anos – a ginástica para o corpo e a música para a alma.<sup>359</sup>

Mesmo tendo partido do propósito de estabelecer a educação por meio da imaginação, como que contando uma história, é a παιδεία tradicional grega – a ginástica para o corpo e a música para a alma – que serve de parâmetro para a discussão da educação do guardião. A primeira arte a ser ensinada é a μουσική, que, na verdade, incluía todas as atividades dadas sob a proteção das musas, não só canções e melodias.

---

<sup>355</sup> Cf. *Rep.* II, 376 b 4-7.

<sup>356</sup> [...] φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸν δεῖν εἶναι (*Rep.* II, 376 c 1-2).

<sup>357</sup> φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδῆς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν (*Rep.* II, 376 c 16-17).

<sup>358</sup> [...] δικαιοσύνην τε καὶ ἀδικίαν τίνα τρόπον ἐν πόλει γίγνεται; (*Rep.* II, 376 d 1-2).

<sup>359</sup> ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας [...] τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὐρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἠύρημένης; ἔστιν δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική (*Rep.* II, 376 d 9 – e 3).

Tanto é que Sócrates fala primeiramente dos λόγοι, discursos ensinados para as crianças, destacando dentre eles as fábulas (μύθους)<sup>360</sup>.

A παιδεία é apresentada como obra, empreendimento (ἔργου μέγιστον)<sup>361</sup> que precisa ser acompanhado com rigor. Muito cuidado é requerido desde o início da educação das crianças: “Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir em uma pessoa...”<sup>362</sup>. Para que as crianças destinadas a ser guardiães alcancem esse objetivo, requer-se que todo discurso destinado a elas seja bem selecionado. Assim, não se pode consentir que escutem qualquer tipo de fábula:

Ora, pois, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso por quem calhar, e recolham na sua alma opiniões na maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter? – Não consentiremos de maneira nenhuma.<sup>363</sup>

Uma τέχνη se diferencia de uma simples atividade por não agir ao acaso, mas por atuar com rigor, tendo em vista a consecução da finalidade a que se destina. A παιδεία como arte que visa à formação do guardião não pode perder de vista as responsabilidades que o responsável pelo cuidado da πόλις terá. Daí a necessidade de supervisão das opiniões a serem recolhidas em sua alma. Para tanto, é preciso, primeiramente, “vigiar os autores de fábulas e selecionar as que forem boas e proscreever as más”.<sup>364</sup> Assim como se deve selecionar o material para confeccionar um objeto, como uma casa ou um sapato, deve-se selecionar os μῦθοι cujas opiniões formam a alma. A primeira etapa do trabalho de seleção é feito já junto aos autores das fábulas, selecionando o que cada um faz de bom e de mau. A segunda etapa se dá junto às mães e às amas:

As [fábulas] que forem escolhidas, persuadiremos as amas e as mães a contá-las às crianças, e a moldar suas almas por meio das fábulas, com

---

<sup>360</sup> Cf. *Rep.* II, 376 e 5 -10.

<sup>361</sup> Cf. *Rep.* II, 377 a 11.

<sup>362</sup> [...] ἄλλως τε δὴ καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ ὄτφοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστῳ (*Rep.* II, 377 a 11- b 2).

<sup>363</sup> ἄρ' οὐν ῥαδίως οὕτω παρήσομεν τοὺς ἐπιτυχόντας ὑπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις ἅς, ἐπειδὴν τελεωθῶσιν, ἔχειν οἰησόμεθα δεῖν αὐτούς; - οὐδ' ὅπως οὐκ ἐπιπαροῦν παρήσομεν (*Rep.* II, 377 b 4-8).

<sup>364</sup> πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν μῦθον ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον (*Rep.* II, 377 c 1-2).

muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se.<sup>365</sup>

A educação é expressa de maneira plástica, como modelagem da alma. Nesse trabalho, os artífices são as mães e as amas. Platão evidencia não ser pequeno o poder das palavras, mesmo daquelas proferidas como meras fábulas às crianças. As fábulas que não concorrem para a finalidade da πόλις precisam ser preteridas.

A tarefa de identificação da justiça na cidade é exigente e, como ampliação da busca da justiça na alma, obriga os interlocutores a voltar-se continuamente para a alma e para o trabalho que precisa ser exercido sobre ela. Também aí se percebe a importância da noção de τέχνη: a alma não pode ser moldada ao acaso, e as pessoas responsáveis por tal missão devem selecionar com acuidade os constituintes que darão forma àqueles que zelarão pelo bem do conjunto dos cidadãos. É o mesmo zelo que se deve ter com os alimentos a serem ingeridos para a saúde do corpo ou com os medicamentos a serem tomados para seu restabelecimento em caso de doença.

### **2.2.6 O discurso mentiroso**

Homero, Hesíodo e outros poetas criaram as narrativas falsas (μύθους ψευδεῖς) contadas e recontadas pelos gregos<sup>366</sup>, que serviram como instrumentos na παιδεία, a arte educativa. O fato de serem falsas não é por si só embaraçoso para a παιδεία dos guardiães. Sócrates reconhece:

Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos das fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para o ginásio.<sup>367</sup>

Entretanto, no que tange à arte educativa, as fábulas devem ser controladas para serem contadas – ou não contadas – pelas mães e nutrizes, tendo como critério primeiro a beleza ou a nobreza. Admite-se que não sejam verdadeiras, mas nunca que não sejam

---

<sup>365</sup> τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισίν, καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν: ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον (*Rep.* II, 377 c 3-6).

<sup>366</sup> Cf. *Rep.* II, 377 d 3-5.

<sup>367</sup> τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδιά ἢ γυμνασίαις χρώμεθα (*Rep.* II, 377 a 4-6).

nobres. Por isso, deve-se censurar (μέμφομαι) primeiramente a mentira sem nobreza (μὴ καλῶς ψεύδεται)<sup>368</sup>, assim apresentada:

É o que acontece quando alguém delinea erradamente, numa obra literária (λόγῳ), a maneira de ser de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar.<sup>369</sup>

As primeiras mentiras sem nobreza apresentadas como exemplos são aquelas referentes às divindades, os “seres mais elevados” (τῶν μεγίστων), a começar pelo modo pelo qual Hesíodo<sup>370</sup> retrata Cronos destronando o pai e castrando-o por vingança<sup>371</sup>. Deve-se dar o primado da beleza sobre a verdade quando se trata da παιδεία:

[...] ainda que supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio, mas antes passar-se em silêncio; mas se fosse preciso referi-lo, escutá-la-iam em segredo, o menor número de pessoas possível.<sup>372</sup>

Devem-se privar os jovens em formação de qualquer narrativa que apresente deuses ou heróis praticando injustiça, mentindo, causando sofrimento, usurpando bens alheios, deformando-se para tirar vantagem. Tudo isso em vista do que se espera dos guardiães: “[...] se queremos que os futuros guardiães da nossa cidade considerem uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa”<sup>373</sup>. Tais reservas levam em consideração a imaturidade juvenil:

É que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é. Mas a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável. Por causa disso, talvez, é que devemos procurar acima

---

<sup>368</sup> Cf. *Rep.* II, 377 d

<sup>369</sup> ὅταν εἰκάζη τις κακῶς οὐσίαν τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἳ εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εὐκότα γράφων οἷς ἂν ὁμοία βουλευθῆ γράψαι (*Rep.* II, 377 e 1-3).

<sup>370</sup> Cf. *Teogonia*, 154-181.

<sup>371</sup> Cf. *Rep.* II, 377 e 6 – 378 a 6.

<sup>372</sup> οὐδ’ ἂν εἰ ἦν ἀληθῆ ᾧμην δεῖν ῥαδίως οὕτως λέγεσθαι πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους, ἀλλὰ μάλιστα μὲν σιγᾶσθαι, εἰ δὲ ἀνάγκη τις ἦν λέγειν, δι’ ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους[...] (*Rep.* II, 378 a 2-5)

<sup>373</sup> [...] εἴ γε δεῖ ἡμῖν τοὺς μέλλοντας τὴν πόλιν φυλάξειν αἰσχιστον νομίζειν τὸ ῥαδίως ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι[...] (*Rep.* II, 378 c 1-3).



de tudo que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude.<sup>374</sup>

Sócrates não se põe a indicar quais sejam essas primeiras histórias elaboradas com nobreza e direcionadas para a virtude, pois pensa que compete ao artífice da cidade apenas “conhecer os moldes segundo os quais os poetas devem compor suas fábulas, e dos quais não devem desviar-se ao fazerem versos”<sup>375</sup>.

Na organização da cidade justa, é importante ter claros os moldes dos discursos a respeito dos deuses (οἱ τύποι περὶ τεολογίας)<sup>376</sup>. Considerando que o deus é essencialmente bom, em nada prejudicial<sup>377</sup>, a primeira diretiva a ser dada àqueles que fazem discursos e poesias é que não se deve atribuir ao deus a causa de todas as coisas, mas só dos bens<sup>378</sup>. E, considerando que “as coisas melhores [...] são as menos sujeitas a metamorfoses e alterações por influência alheia”<sup>379</sup>, o segundo princípio para os discursos se estabelece nos seguintes termos:

Concordas, portanto, continuei, que haverá um segundo modelo, de acordo com o qual se deve escrever em prosa e verso acerca dos deuses, como não sendo feiticeiros que mudam de forma, nem seres que nos iludem com mentiras em palavras e atos?<sup>380</sup>

O tipo de discurso a ser narrado às crianças na cidade deve ter em conta que os guardiães precisam ser “tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida que isso for possível a um ser humano”<sup>381</sup>. A elaboração de fábulas e discursos precisa estar de acordo com o que se espera da πόλις e, no caso da formação dos guardiães, do que se espera que eles se tornem. Tendo isso claro, os discursos a respeito da morte, como também da vida no Hades<sup>382</sup>, devem incutir coragem, e não medo, naqueles que

<sup>374</sup> ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ, ἀλλ' ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι: ὢν δὴ ἴσως ἕνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἂν πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν (*Rep.* II, 378 d 6 – e 4).

<sup>375</sup> [...]οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναί ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτόν [...] (*Rep.* II, 379 a 1-3).

<sup>376</sup> Cf. *Rep.* II, 379 a 5.

<sup>377</sup> Cf. *Rep.* II, 379 b1-10.

<sup>378</sup> οὗτος μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, εἷς ἂν εἴη τῶν περὶ θεοῦ νόμων τε καὶ τύπων, ἐν ᾧ δεήσει τοὺς τε λέγοντας λέγειν καὶ τοὺς ποιῶντας ποιεῖν, μὴ πάντων αἰτίον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν (*Rep.* II 380 c 7 – 10).

<sup>379</sup> οὐκοῦν ὑπὸ μὲν ἄλλου τὰ ἄριστα ἔχοντα ἥκιστα ἀλλοιοῦταί τε καὶ κινεῖται; (*Rep.* II, 380 e 3-4).

<sup>380</sup> συγχαρεῖς ἄρα, ἔφην, τοῦτον δεύτερον τύπον εἶναι ἐν ᾧ δεῖ περὶ θεῶν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν, ὡς μήτε αὐτοὺς γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ (*Rep.* II, 383 a 2-5).

<sup>381</sup> [...] εἰ μέλλουσιν ἡμῖν οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι, καθ' ὅσον ἀνθρώπων ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε (*Rep.* II, 383 c 3-4).

<sup>382</sup> Cf. *Rep.* III, 386 a 6 – b 2

deverão defender a cidade com bravura, tomando parte em guerras, se necessário for. Nesse sentido, deveria ser vetada toda representação de homens célebres lamentando a morte de um companheiro<sup>383</sup> ou se entregando desmedidamente ao riso<sup>384</sup>.

Poder-se-ia pensar que, na cidade justa, a mentira<sup>385</sup> seria simplesmente abolida. Mas, como vimos, os μύθοι têm papel educativo e “no conjunto, as fábulas (μύθοι) são mentiras (ψεῦδος), embora contenham verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios”<sup>386</sup>. O engano pode ser proveitoso para a organização da cidade: “a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens, sob a forma de remédio; é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe”<sup>387</sup>. Para precisar o modo cauteloso pelo qual a mentira deve ser utilizada, Sócrates toma como modelo a atividade dos médicos. Por isso, a mentira é tratada como medicamento especialíssimo, devendo ser reservado aos chefes da cidade, tendo em vista a defesa contra os inimigos ou o interesse dos cidadãos<sup>388</sup>. Para reforçar a necessidade de precaução no uso do recurso da mentira, Sócrates adverte:

Mas, se um particular mentir a tais chefes, diremos que é um erro da mesma espécie, mas maior ainda do que se um doente não dissesse a verdade ao médico (ιατρόν), ou um aluno não revelasse ao mestre de ginástica (παιδοτρίβην) os seus sofrimentos físicos, ou um marinheiro não referisse a verdade ao piloto (κυβερνήτην) sobre o navio e à tripulação...<sup>389</sup>

As τέχναι da medicina, da ginástica e da navegação são utilizadas para dar a noção de como a mentira pode ser danosa para a vida da cidade, ainda que possa ser útil, como no caso de todo fármaco. Citando a *Odisseia* de Homero, Sócrates afirma que

---

<sup>383</sup> Cf. *Rep.* III, 387 e 10 – 388 a 3

<sup>384</sup> Cf. *Rep.* III, 388 e 4 – 6.

<sup>385</sup> O uso da bela mentira de modo algum contradiz o apreço de Platão pela verdade. Ao ser monopolizada pelos governantes, e aplicada com critério, a mentira é posta a serviço da verdade. A esse respeito, cf. PINOTTI, Graciela E. Marcos de. Platão e o problema da eficácia da verdade. Persuasão e formas de falsidade verbal segundo *República* II, 382 b 6 – d 5. In: XAVIER, Dennis Garcia; CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 49-63.

<sup>386</sup> τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρῶμεθα (*Rep.* II, 377 a 3-6).

<sup>387</sup> [...]καὶ τῶ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἄπτεον (*Rep.* III, 389 b 3-6).

<sup>388</sup> Cf. *Rep.* III, 389b 8-10.

<sup>389</sup> [...] ἀλλὰ πρὸς γε δὴ τοὺς τοιούτους ἄρχοντας ἰδιώτη ψεύσασθαι ταῦτόν καὶ μείζον ἀμάρτημα φήσομεν ἢ κάμνοντι πρὸς ἰατρὸν ἢ ἀσκοῦντι πρὸς παιδοτρίβην περὶ τῶν τοῦ αὐτοῦ σώματος παθημάτων μὴ τάληθῆ λέγειν, ἢ πρὸς κυβερνήτην περὶ τῆς νεῶς τε καὶ τῶν ναυτῶν μὴ τὰ ὄντα λέγοντι ὅπως ἢ αὐτὸς ἢ τις τῶν συνναυτῶν πράξεως ἔχει (*Rep.* III, 389 c 1-6).

os artífices (δημοεργοί) que mentirem – seja o adivinho (μάντιν), o médico (ιητήρα) ou o construtor de lanças (τέκτονα δούρων) – devem ser castigados, já que a mentira pode pôr a cidade a perder, como um navio que naufraga. Para que isso não aconteça, é preciso reforçar a necessidade de “obedecer (ὕπηκόους) aos chefes (ἄρχοντας), e ser senhor de si relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida”<sup>390</sup>.

Com vistas a atingirem esse fim, os jovens não devem ouvir relatos em que deuses e heróis sejam representados realizando atos que demonstrem desmedida: “forcemos os poetas a dizer que [os deuses] não cometeram tais atos”<sup>391</sup>. O mesmo se aplica ao modo pelo qual os poetas e prosadores se referem aos homens, devendo-se, assim, evitar afirmar que “muitas pessoas injustas são felizes, e desgraçadas as justas, e que é vantajoso cometer injustiça se não forem descobertas, que a justiça é um bem nos outros e é nociva para o próprio”<sup>392</sup>.

Além de tratar do conteúdo do discurso, para a educação da cidade justa se faz necessário também tratar do seu estilo. É preciso considerar “se os guardiães (φύλακας) devem ser imitadores (μιμητικούς) ou não”<sup>393</sup>. Para tanto, são citadas as μιμήματα, ou seja, formas de imitação<sup>394</sup>: a comédia e a tragédia (κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν)<sup>395</sup>, ditas antes narrativas imitativas<sup>396</sup>. Sócrates e seus interlocutores concordam que nem mesmo os imitadores se dedicam ao mesmo tempo a essas duas formas de imitação. Desse modo, se

[...] os guardiães, isentos de todos os outros ofícios, devem ser os artífices muito escrupulosos da liberdade do Estado (ἐλευθερίας τῆς πόλεως), e de nada mais se devem ocupar, que não diga respeito a isso, não hão de fazer ou imitar qualquer outra coisa. Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem (ἀνδρείους), sensatez (σώφρονας), pureza (όσίους), liberdade (ἐλευθέρους), e

---

<sup>390</sup> Cf. *Rep.* III, 389 d 1- e 2.

<sup>391</sup> [...] ἀλλὰ προσαναγκάζωμεν τοὺς ποιητὰς ἢ μὴ τούτων αὐτὰ ἔργα φάναι ἢ τούτους μὴ εἶναι θεῶν παῖδας (*Rep.* III, 391 d 5-6).

<sup>392</sup> [...] ὅτι εἰσὶν ἄδικοι μὲν εὐδαίμονες πολλοί, δίκαιοι δὲ ἄθλιοι, καὶ ὡς λυσίτελεϊ τὸ ἀδικεῖν, ἐὰν λανθάνῃ, ἢ δὲ δικαιοσύνη ἄλλότριον μὲν ἀγαθόν, οἰκεία δὲ ζημία [...] (*Rep.* III, 392 b 2-5).

<sup>393</sup> πότερον μιμητικούς ἡμῖν δεῖ εἶναι τοὺς φύλακας ἢ οὐ [...] (*Rep.* III, 394 e 1).

<sup>394</sup> Maria Helena da Rocha PEREIRA traduz μίμημα como “arte mimética”. Preferimos a tradução de J. Guinsburg, que traduz como “forma de imitação”, já que, no texto grego, não há qualquer referência a τέχνη, termo geralmente traduzido como arte. Cf. GUINSBURG, J. (Org. e tradução). *A República de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

<sup>395</sup> Cf. *Rep.* III, 395 a 4-5.

<sup>396</sup> Cf. *Rep.* III, 394 d 1-6.

todas as qualidades dessa espécie, mas a baixeza (ἀνελεύθερα), não devem praticá-la, nem ser capazes de a imitar.<sup>397</sup>

De fato, além de não imitar baixeiras, os aspirantes a guardiães não devem imitar sequer outros artífices (δημιουργοῦντας), tais como os ferreiros (χαλκεύοντας), os remadores (ἐλαύνοντας) ou os capitães (κελεύοντας)<sup>398</sup>, já que devem se dedicar exclusivamente à atividade que lhes é própria. Observe-se que o principal problema aí não é a imitação em si, mas o que é imitado, pois, para o conhecimento das τέχναι, a imitação não pode ser dispensada, sendo, pelo contrário, necessária<sup>399</sup>. No caso da παιδεία dos guardiães, ela deve ser especialmente evitada quando podem impedir os jovens de moldar um caráter adequado ao trabalho que devem desempenhar.

Ainda tratando da imitação, especialmente nos discursos, Platão faz referência à figura do orador (ρήτορος), cujos tipos distinguem-se conforme o que cada um imita. Aquele que é homem de bem (καλὸς κἀγαθός), ou seja, moderado (μέτριος ἀνὴρ), terá gosto em só imitar atos de firmeza e bom senso (ἀσφαλῶς τε καὶ ἐμφρόνως πράττοντα)<sup>400</sup>; já o orador da espécie contrária “mais imitará tudo, e não considerará coisa alguma indigna [...] Todo o discurso desse homem será feito por meio de imitação, com vozes e gestos, e conterà pouca narração”<sup>401</sup>.

O primeiro tipo de orador faz discursos que passam por poucas alterações, com harmonia única. Já o discurso do segundo tipo comporta todas as formas de variações<sup>402</sup>. Na cidade que estão construindo em discurso, somente o primeiro tipo seria admitido. A razão para dispensar o segundo é que, nessa πόλις, cada um executa uma só tarefa. E assim:

[...] um sapateiro (σκυτοτόμον) é sapateiro, e não piloto (κυβερνήτην), além da arte de talhar calçado (σκυτοτομία), e um lavrador (γεωργόν),

---

<sup>397</sup> τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶνδημιουργιῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι [395ξ] δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεωςπάνυ ἀκριβεῖς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν ὅτι μὴ εἰς τοῦτο φέρει, οὐδὲν δὴ δέοι ἀναυτοῦς ἄλλο πράττειν οὐδὲ μιμεῖσθαι: ἐὰν δὲ μιμῶνται, μιμεῖσθαι τὰ τούτοιςπροσήκοντα εὐθὺς ἐκ παιδῶν, ἀνδρείους, σώφρονας, ὀσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰτοιαῦτα πάντα, τὰ δὲ ἀνελεύθερα μῆτε ποιεῖν μῆτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι [395δ]ἀπολαύσωσιν (*Rep.* III, 395 b 9 - d 1).

<sup>398</sup> Cf. *Rep.* III, 396 a.

<sup>399</sup> Foge do escopo deste trabalho discutir o problema da imitação, levantado aqui no livro III e mais discutido no livro X. Importa ressaltar que a crítica à imitação em Platão não é generalizada, mas está circunscrita ao seu objetivo de construir uma cidade justa no discurso. A esse respeito, veja-se GAZOLLA, Rachel. Platão e a cidade justa: poetas ilusionistas e potências da alma. *Kriterion*, vol. 48, n. 116, 2007, p. 399-415.

<sup>400</sup> Cf. *Rep.* III, 396 c 10 – e 1.

<sup>401</sup> Cf. *Rep.* III, 397 b 1-2.

<sup>402</sup> Cf. *Rep.* III, 397 c-d.

lavrador, e não juiz (δικαστήν), além da agricultura (γεωργία), e um guerreiro (πολεμικόν), guerreiro, e não comerciante (χρηματιστήν), além da arte militar (πολεμικῆ).<sup>403</sup>

O discurso feito na πόλις deve levar em consideração a finalidade da vida em comum a que os cidadãos visam. E para que essa vida seja o máximo possível boa para todos os cidadãos, é preciso que cada um se dedique a somente uma atividade. Essa exigência de exclusividade é ainda mais grave quando se trata dos discursos utilizados para educar os que vão governar a cidade. A παιδεία deve levar isso em consideração, e seus discursos devem conduzir a isso, incluindo o canto e a melodia:

E pelo que respeita às palavras, sem dúvida que não diferem nada do discurso não cantado, quanto a deverem ser expressas segundo os modelos (τύποις) que há pouco referimos [...] E, certamente, a harmonia e o ritmo (ἁρμονίαν καὶ ῥυθμόν) devem acompanhar as palavras.<sup>404</sup>

Por esses critérios, excluem-se as harmonias lamentosas, e aquelas que levam à embriaguez, à moleza e à preguiça<sup>405</sup>. Em síntese, o critério para a escolha das harmonias é expresso da seguinte maneira:

[...] aquela que for capaz de imitar convenientemente a voz e as inflexões de um homem valente na guerra e em toda ação violenta [...] e deixa-nos outra para aquele que se encontra em atos pacíficos, não violentos, mas voluntários, que usa do rogo e da persuasão (πείθοντος) [...] Essas duas harmonias, a violenta e a voluntária, que imitarão admiravelmente as vozes de homens bem e malsucedidos, sensatos e corajosos, essas, deixa-as ficar.<sup>406</sup>

A restrição dos tipos de melodia admitidos na cidade, para além da formação dos guardiães, tem também consequências para os artífices e suas especialidades:

[...] não teremos de sustentar artífices para fabricarem harpas, trígonos e toda espécie de instrumentos de muitas cordas e de muitas

<sup>403</sup> [...] οὐκοῦν διὰ ταῦτα ἐν μόνη τῇ τοιαύτῃ πόλει τόν τε σκυτοτόμον σκυτο τόμον εὐρήσομεν καὶ οὐ κυβερνήτην πρὸς τῇ σκυτοτομίᾳ, καὶ τὸν γεωργὸν γεωργόνκαὶ οὐ δικαστήν πρὸς τῇ γεωργίᾳ, καὶ τὸν πολεμικὸν πολεμικὸν καὶ οὐ χρηματιστήν πρὸς τῇ πολεμικῆ, καὶ πάντας οὕτω (*Rep.* III, 397 e 5-8).

<sup>404</sup> οὐκοῦν ὅσον γε αὐτοῦ λόγος ἐστίν, οὐδὲν δῆπου διαφέρει τοῦ μὴ ἄδομένουλόγου πρὸς τὸ ἐν τοῖς αὐτοῖς δεῖν τύποις λέγεσθαι οἷς ἄρτι προείπομεν καὶ ὡσαύτως; - ληθῆ, ἔφη. - καὶ μὴν τὴν γε ἁρμονίαν καὶ ῥυθμόν ἀκολουθεῖν δεῖ τῷ λόγῳ (*Rep.* III, 398 d 4-8).

<sup>405</sup> Cf. *Rep.* III, 398 e.

<sup>406</sup> [...] ἐκείνην τὴν ἁρμονίαν, ἣ ἐν τεπολεμικῇ πράξει ὄντος ἀνδρείου καὶ ἐν πάσῃ βιαίῳ ἐργασίᾳ[...] καὶ ἄλλην αὖ ἐνειρηνικῇ τε καὶ μὴ βιαίῳ ἀλλ' ἐν ἐκούσίᾳ πράξει ὄντος, ἢ τινά τι πείθοντός τε καὶ δεομένου[...] ταύτας δύο ἁρμονίας, βίαιον, ἐκούσιον, δυστυχούντων, εὐτυχούντων, σωφρόνων, ἀνδρείων ἁρμονίας αἵτινες φθόγγους μιμήσονται κάλλιστα, ταύτας λεῖπε [...] (*Rep.* III, 399 a 5-7; b 3-4; c 1-4).

harmonias [...] Resta-te a lira e a cítara, para se utilizarem na cidade; e nos campos, os pastores terão a siringe.<sup>407</sup>

Depois das harmonias, são tratados com critérios semelhantes os ritmos (ῥυθμούς), ou seja, é preciso observar quais são os correspondentes a uma vida ordenada (κοσμίου) e corajosa (ἀνδρείου), como convém ao guardião<sup>408</sup>. Os critérios para a boa harmonia, o bom ritmo e o discurso são semelhantes. Mas não só. Sócrates afirma que esses critérios devem ser aplicados a todas as artes dessa espécie, já que a bondade e a beleza (εὖ τε καὶ καλῶς), que devem ser procuradas em toda a parte, estão presentes em muitas artes (δημιουργία), como na pintura (γραφική), na tecelagem (ύφαντική), na arte de bordar (ποικιλία), de construir casas (οἰκοδομία) e na confecção (ἐργασία) de outros objetos<sup>409</sup>. Por isso, é preciso vigiar a produção não só dos poetas, mas também dos outros artistas<sup>410</sup>.

Sócrates sempre reitera que essa vigilância se dá em vista da παιδεία, de modo que:

[...] os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável, tirem proveito de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas, como uma brisa salutar de regiões sadias, que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar, a apreciar e a estar em harmonia com a razão formosa.<sup>411</sup>

A música, que para os gregos não dissocia sons e palavras<sup>412</sup>, é destacada como meio privilegiado na παιδεία: “porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afetam-na mais fortemente”<sup>413</sup>. Mas, para ser músico, Sócrates apresenta uma condição:

[...] não seremos músicos nem nós nem aqueles que nos propusemos a educar para serem guardiães, antes de conhecermos as formas da temperança e da coragem, da generosidade, da grandeza de alma e de

<sup>407</sup> τριγώνων ἄρα καὶ πηκτίδων καὶ πάντων ὀργάνων ὅσα πολύχορδα καὶ πολυαρμόνια, δημιουργοὺς οὐ θρέψομεν [...] λύρα δὴ σοι, ἦν δ' ἐγώ, καὶ κιθάρα λείπεται καὶ κατὰ πόλιν χρήσιμα: καὶ αὐτὰ κατ' ἀγροὺς τοῖς νομεῦσι σὺριγξ ἂν τις εἴη (*Rep.* III, 399 c 10-d 1; d 7-9).

<sup>408</sup> Cf. *Rep.* III, 399 e 8-9.

<sup>409</sup> Cf. *Rep.* III, 401 a 1 e ss.

<sup>410</sup> Cf. *Rep.* III, 401 b 1-7.

<sup>411</sup> οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλλῃ, ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λαυθάνη εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα (*Rep.* III, 401 c 5 – d 2).

<sup>412</sup> Cf. PEREIRA, Maria Helena da Rocha. In: PLATÃO. *A República*, p. 133, nota 66.

<sup>413</sup> ὅτι μάλιστα κατα δύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὁ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία (*Rep.* III, 401 d 5-6).

quantas qualidades forem irmãs destas e, por sua vez, os vícios que lhes são contrários.<sup>414</sup>

Tendo em vista a πόλις em que se possa encontrar a justiça, Sócrates e seus interlocutores perguntam-se pela educação daqueles que irão zelar por essa cidade. O primeiro elemento com que se deparam são os μύθοι contados às crianças desde a tenra idade. Nesse caso, não importa tanto se o discurso é falso ou verdadeiro, mas se é nobre e belo. Isso porque, na arte de cuidar e defender a cidade como um todo, é fundamental ter a beleza e a bondade plantadas na alma. É para esse objetivo que se devem direcionar todas as τέχναι reunidas sob o nome de μουσική, direcionadas para a alma, mas também aquelas relacionadas com a ginástica, como veremos a seguir.

### 2.2.7 Artes de educação do corpo

Finalizada a conversa acerca da música, os dialogantes passam a tratar da ginástica como meio de educar os jovens, apresentando-a como o cuidado do corpo, guiado pela alma: “a alma boa, por sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível”<sup>415</sup>.

A partir disso, são estabelecidos alguns critérios para o cuidado do corpo: os guardiães devem abster-se da embriaguez e alimentar-se adequadamente. No que concerne à alimentação, eles são comparados a atletas (ἀθληταί), pois sua tarefa é semelhante à luta, mas, concordam, a sua dieta precisa ser ainda mais apurada, já que precisam estar vigilantes<sup>416</sup>.

O padrão de simplicidade aplicado à música serve também, segundo Sócrates, ao cuidado do corpo, pois “a simplicidade na música gera a temperança na alma, e a ginástica, a saúde no corpo”<sup>417</sup>. Seguindo esse princípio, médicos e juízes aparecem no texto de modo não muito lisonjeiro, mas como índice de um estilo de vida desregrado: “E acaso se arranjará prova maior do vício e da educação vergonhosa numa cidade do

---

<sup>414</sup> [...] οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὓς φαμεν ἡμῖν παιδευτέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὖ ἐν ἀντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν [...] (*Rep.* III, 402 b 9 – c 6).

<sup>415</sup> [...] ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὐτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον [...] (*Rep.* III, 403 d 4-5)

<sup>416</sup> Cf. *Rep.* III, 403 d 8 – 404 b 3.

<sup>417</sup> [...] μὲν μουσικὴν ἐν ψυχᾷς σωφροσύνην, κατὰ δὲ γυμναστικὴν ἐν σώμασιν ὑγίειαν [...] (*Rep.* III, 404 e 4-5).

que serem necessários médicos e juizes eminentes?”<sup>418</sup>. No que se refere aos tribunais, acrescenta Sócrates: “Não julgas uma vergonha e um grande sinal de falta de educação forçar-se a recorrer a uma justiça importada de outrem?”<sup>419</sup>. Vergonha semelhante também seria valer-se da medicina por causa da indolência ou de uma vida desregrada: “precisar da medicina, sem ser para curar ferimentos ou qualquer daquelas enfermidades que ocorrem com as estações [...] isso não te parece uma vergonha?”<sup>420</sup>.

A medicina que Sócrates preconiza para a cidade é bastante funcional, e ele dá como exemplo um carpinteiro (τέκτων) que, enfermo, deseja logo ficar livre da doença mediante purgação adequada, para voltar ao seu trabalho, em vez de submeter-se a longos tratamentos<sup>421</sup>. Um cuidado excessivo com o corpo, “que ultrapassa o regime físico saudável [...] é inconveniente na administração da casa, em campanha e nos cargos públicos sedentários”<sup>422</sup>. As restrições apresentadas ao excesso de cuidado com o corpo não significam que a cidade não precise de bons médicos. Assim Sócrates descreve os bons médicos:

Os médicos atingiriam o cume da perícia, se, começando desde crianças a aprender a sua arte, tivessem contato com o maior número possível de corpos e, dos piores, e se eles mesmos sofressem de todas as enfermidades e não gozassem, devido a sua compleição, de perfeita saúde.<sup>423</sup>

Porém, é preciso ter em conta que esse mesmo padrão não pode ser adotado para se ter um bom juiz, já que, enquanto o médico trata o corpo por meio da alma, o juiz governa a alma por meio da alma. Ou seja, enquanto o médico pode ter contato com muitas enfermidades do corpo, não é conveniente que o juiz tenha contato com maus costumes desde cedo, para que possa julgar o que é justo<sup>424</sup>. Encontra-se o juiz bom e sábio entre aqueles que exercitam-se na virtude, e não no vício, pois “a virtude

---

<sup>418</sup> [...] τῆς δὲ κακῆς τε καὶ αἰσχροῦ παιδείας ἐν πόλει ἄρα μὴ τι μείζον ἔξεις λαβεῖν τεκμήριον ἢ τὸ δεῖσθαι ἰατρῶν καὶ δικαστῶν ἄκρων [...] (*Rep.* III, 405 a 6-8).

<sup>419</sup> [...] ἢ οὐκ αἰσχροὺν δοκεῖ καὶ ἀπαιδευσίας μέγα τεκμήριον τὸ ἐπακτῶ παρ’ ἄλλων, ὡς δεσποτῶν τε καὶ κριτῶν, τῶ δικαίῳ ἀναγκάζεσθαι χρῆσθαι, καὶ ἀπορίᾳ οἰκείων (*Rep.* III, 405 b 1-3).

<sup>420</sup> τὸ δὲ ἰατρικῆς, ἦν δ’ ἐγὼ, δεῖσθαι ὅτι μὴ τραυμάτων ἕνεκα ἢ τινῶν ἐπετείων νοσημάτων ἐπιτεσσόντων, ἀλλὰ δι’ [ἀργίαν τε καὶ δίαιταν οἷαν διήλθομεν [...]] (*Rep.* III, 405 c 7-d1).

<sup>421</sup> Cf. *Rep.* III, 405 c 10 – e 1.

<sup>422</sup> [...] σχεδὸν γέ τι πάντων μάλιστα ἢ γε περαιτέρω γυμναστικῆς ἢ περιττῆ αὐτῆ ἐπιμέλεια τοῦ σώματος: καὶ γὰρ πρὸς οἰκονομίας καὶ πρὸς στρατείας καὶ πρὸς ἐδραίους ἐν πόλει ἀρχὰς δύσκολος (*Rep.* III, 407 b 4-7).

<sup>423</sup> ἰατροὶ μὲν, εἶπον, δεινότατοι ἂν γένοιτο, εἰ ἐκ παίδων ἀρξάμενοι πρὸς τῶ μανθάνειν τὴν τέχνην ὡς πλείστοις τε καὶ πονηροτάτοις σώμασιν ὁμιλήσειαν καὶ αὐτοὶ πάσας νόσους κάμοιεν καὶ εἶεν μὴ πάνυ ὑγιεῖνοι φύσει (*Rep.* III, 408 d 8 – e 2).

<sup>424</sup> Cf. *Rep.* III, 409 a 1-b 2.



(ἀρετήν), se as qualidades naturais forem aperfeiçoadas pela educação, atingirá o conhecimento científico (ἐπιστήμην) de si mesma e do vício (πονηρίας)”<sup>425</sup>. Todavia, tanto o médico como o juiz são desnecessários para os que levarem uma vida regrada, cultivando música simples e praticando a ginástica<sup>426</sup>.

Sócrates chama a atenção para a necessidade do cultivo equilibrado entre música e ginástica: “É provável que ambas tenham sido estabelecidas em atenção à alma”<sup>427</sup>. Os que se dedicam somente à ginástica, sem música, são excessivamente grosseiros (ἀγριώτεροι), e os que se dedicam excessivamente à música se tornam moles (μαλακώτεροι) demais<sup>428</sup>. Expressando a necessidade do cultivo equilibrado das duas artes, assim conclui:

Para essas duas faces da alma, a corajosa e a filosófica, ao que parece, eu diria que a divindade concedeu aos homens duas artes, a música e a ginástica, não para a alma e o corpo, a não ser marginalmente, mas para aquelas faces, a fim de que se harmonizem uma com a outra, retesando-se ou afrouxando até onde lhes convier.<sup>429</sup>

Terminada a discussão a respeito da παιδεία, julgam desnecessário tratar de danças (χορείας), caçadas (θήρας), competições gímnicas (γυμνικούς ἀγῶνας) e hípicas (ἵππικούς), já que devem seguir as mesmas prescrições dadas à música e à ginástica<sup>430</sup>.

A discussão sobre a formação dos guardiães se conclui com o tema do poder, com o objetivo de discernir, dentre eles, quem deve governar e ser governado. Os mais velhos (πρεσβυτέρους) devem governar e os mais jovens (νεωτέρους), ser governados. Mas, dentre os mais velhos, os melhores (ἀρίστους) devem ser escolhidos para o comando. Tomando como exemplo os lavradores (γεωργῶν), concordam que o melhor entre eles é o mais apto para cultivar a terra (γεωργικώτατοι); por conseguinte, entre os guardiães, os melhores são os mais aptos para guardar (φυλακικωτάτους) a cidade. Para isso, devem ter inteligência (φρονίμους), autoridade (δυνατούς) e sentimentos

---

<sup>425</sup> ἀρετὴ δὲ φύσεως παιδευομένης χρόνῳ ἅμα αὐτῆς τε καὶ πονηρίας ἐπιστήμην λήψεται. σοφὸς οὖν οὗτος, ὡς μοι δοκεῖ, ἀλλ’ οὐχ ὁ κακὸς γίγνεται (*Rep. III*, 409 d 8 – e 1).

<sup>426</sup> Cf. *Rep. III*, 410 a 7 – b 8.

<sup>427</sup> κινδυνεύουσιν, ἦν δ’ ἐγὼ, ἀμφοτέρω τῆς ψυχῆς ἕνεκα τὸ μέγιστον καθιστάναι (*Rep. III*, 410 c 5-6).

<sup>428</sup> Cf. *Rep. III*, 410 d.

<sup>429</sup> ἐπὶ δὴ δὴ ὄντε τούτῳ, ὡς ἔοικε, δύο τέχνα θεὸν ἔγωγ’ ἂν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικὴν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἰ πάρεργον, ἀλλ’ ἐπ’ ἐκεῖνω, ὅπως [412a] ἀνὰ λήλοις συναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ μέγρι τοῦ προσήκοντος (*Rep. III*, 411 e 4– 412 a 2).

<sup>430</sup> Cf. *Rep. III*, 412 b 3-7.

patrióticos (κηδεμόνας τῆς πόλεως), buscando fazer tudo o que for conveniente (συμφέρειν) para a cidade e excluir o que não for<sup>431</sup>.

\*\*\*

Percorremos os três primeiros livros da *República*, desde a busca pela definição de justiça até a formação do guardião, com o intuito de perceber como as τέχναι se põem na organização da πόλις. Na cidade criada em discurso, as artes são o fundamento, já que existem para satisfazer às necessidades humanas, e é para atender a tais necessidades que os homens se reúnem na cidade. Portanto, qualquer arte, para ser digna desse nome, deve se voltar para preencher alguma carência, dando algo de devido e conveniente a quem necessita. Como a arte da sapataria, que provê sapatos a quem deles precisa, ou a medicina, que dá remédios a quem está doente, toda arte precisa oferecer algo que supra uma necessidade. Para isso, o artífice detém certo conhecimento, que pode ser utilizado para o bem ou para o mal. Entretanto, considerando que a arte destina-se à satisfação da necessidade, se desviada desse objetivo, desvirtua-se e não mais será propriamente τέχνη. A arte da melodia perde sua razão de ser quando leva alguém a ficar desafinado.

Sendo o modo de ser de uma τέχνη voltar-se para a satisfação de uma carência, ainda que o artífice obtenha benefícios pelo exercício de sua arte, não são as vantagens que o definem enquanto artífice ou mesmo determinam uma arte enquanto tal. O que faz um médico ser médico não é o lucro que obtém com a atividade, mas curar os doentes. Com base nessa concepção é que nenhuma arte – mesmo a hipotética arte da justiça – pode ter como finalidade garantir o benefício do mais forte. Pelo contrário, visa a suprir o carente, atender o mais fraco.

Considerando as artes necessárias para a satisfação das necessidades humanas na cidade, Platão e seus interlocutores chegam à função do guardião, artífice encarregado de vigiar a πόλις. O cachorro é usado como modelo para o guardião, por sua capacidade de ser dócil com os amigos e agressivo com os inimigos. Ademais, o cão tem o gosto pelo conhecimento, característica que deve ter o guardião. No entanto, mesmo tendo determinadas características, o guardião precisa receber educação adequada desde a infância. Ao descrever a arte educativa, a παιδεία, grande atenção é dada aos discursos

---

<sup>431</sup> Cf. *Rep.* III, 412 b 9-e 2.

contados às crianças. A παιδεία dos zeladores precisa ter em conta a tarefa que eles vão desempenhar. Considerando, portanto, o poder que os discursos têm sobre a alma, especialmente quando se trata de alma de criança, os μύθοι que esses infantes ouvem devem ser bem selecionados. O critério último de seleção é aquele mesmo de todas as artes: o bem da cidade. Com esse critério, a alma do futuro guardião deve receber apenas discursos que o façam valente e corajoso, capaz de zelar pelos cidadãos.

Para ter um lugar na cidade, as artes precisam levar em conta a necessidade dos cidadãos, já que é para satisfazer a tais carências que uma cidade se organiza. Se fosse uma arte, de que modo a retórica poderia ocupar um lugar na cidade? Se ela visar apenas ao benefício do retor, certamente não teria lugar. A quem beneficiaria? O que ela ofereceria? Tendo em mente as exigências levantadas nos primeiros livros da *República*, passamos, no próximo capítulo, a examinar de modo mais acurado as considerações de uma τέχνη exemplar para Platão, a medicina, estabelecendo paralelos com a retórica.

## CAPÍTULO 3

### A MEDICINA COMO CONTRAPONTO PARA A RETÓRICA

Ao tratar da Retórica no *Górgias*, Platão apresenta, ao lado do sofista que nomeia o diálogo, o irmão deste, Heródico, que é médico. Como se sabe, Platão não põe personagens em seus diálogos ao acaso<sup>432</sup>, e a referência a Heródico, enquanto médico, nos parece cheia de significado, sabendo da consideração de Platão pela medicina<sup>433</sup>. Ademais, no *Fedro*<sup>434</sup>, Sócrates compara assim a arte médica e a retórica:

Em ambas carece distinguir natureza de corpo, na primeira, e de alma, na segunda, se vais não apenas com rotina e experiência, mas com arte, a um remédio e regime aplicar e, assim, saúde e vigor nele

---

<sup>432</sup> Cf. LOPES, Daniel R. N. Introdução: Platão e o teatro. In: PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 29. Para uma visão geral sobre os personagens dos diálogos platônicos, ver: NAILS, Debra. *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2002.

<sup>433</sup> Cf. SCHUHL, Pierre-Maxime. Platon et la médecine. *Revue des Étude Grecques*, t. 73, fasc. 344-346. Janeiro-junho 1960, p. 73. A. THIVEL expressa bem a consideração de Platão pela medicina: “*Toute sa vie, Platon s'est intéressé à la médecine, il y fait constamment allusion dans ses oeuvres, depuis ses premiers dialogues jusqu'aux derniers. Si l'on compte les références des mots ιατρός, ιατρικός, ιατρική, on a dans toute l'oeuvre une centaine de passages; mais si l'on compte tous les mots qui concernent la santé, la maladie, l'hygiène, les médicaments, etc., bref tous les cas où Platon a pu prendre la médecine comme exemple sans la nommer, ce sont plus de trois cents références*” (THIVEL, Antoine. Platon et la médecine. In: *La médecine grecque antique*. Actes du 14ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, les 10 & 11 octobre 2003. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, p. 95-107, 2004, p. 95).

<sup>434</sup> Mesmo que o *Fedro* não integre o grupo de diálogos do período selecionado para esta pesquisa, a passagem em questão serve como indicativo de que a comparação entre retórica e medicina em Platão merece aprofundamento. Aqui, detemo-nos, porém, nos escritos do primeiro período. Todas as passagens citadas na língua portuguesa provêm da seguinte edição: PLATÃO. *Fedro*. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; com posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

produzir, e à outra, discursos e ocupações conforme a lei, e assim transmitir-lhe a convicção e virtude que quiseres.<sup>435</sup>

Esse trecho do *Fedro* é fundamental para a explicação do método dialético, pois indica o modo mais adequado do uso do λόγος para Platão, ou seja, baseado no conhecimento das coisas inseridas em seu contexto. E nesse sentido, na época de Platão, a medicina se apresenta como arte exemplar, como veremos adiante.

Convém notar que recorrer à medicina para ajudar a definir o que é próprio da retórica remete ao Górgias histórico, que afirma no *Elogio de Helena*: “A mesma proporção tem o poder do discurso perante a alma e a ordenação dos remédios perante a natureza do corpo”<sup>436</sup>. O sofista, um homem de vasta cultura<sup>437</sup> como Platão, também se vale da comparação para explicar a força do discurso, tomando como exemplo um conhecimento bem estabelecido: a arte médica.

Sócrates, tal qual apresentado por Platão, muitas vezes toma como exemplo as artes de seu tempo, e é raro que a medicina não esteja entre as artes citadas, sendo, para ele, a arte por excelência, por possuir método claro e domínio de um conhecimento provado<sup>438</sup>. A relevância dos estudos de medicina na época de Platão (século IV a.C.) está relativamente bem documentada. Os escritos atribuídos a Hipócrates (460-360 a.C.), reunidos no chamado *Corpus hippocraticum*, testemunham o desenvolvimento da τέχνη ιατρική como saber bem elaborado, no qual concorrem experiência e reflexão, como se pode observar, dentre outros, no *Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς (A medicina antiga)*<sup>439</sup>, do qual trataremos a seguir<sup>440</sup>.

---

<sup>435</sup> ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἐτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἐτέρᾳ, εἰ μέλλεις, μὴ τριβῆ μόνον καὶ ἐμπειρία ἀλλὰ τέχνη, τῷ μὲν φάρμακα καὶ τροφήν προσφέρων υἰγίαιαν καὶ ῥόμην ἐμπούησιν, τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθῶ ἢν ἂν βούλη καὶ ἀρετὴν παραδώσειν (*Fedro*. 270 b 3-7).

<sup>436</sup> *Elogio de Helena*, 14: Τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. Acima, tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho, in: *Cadernos de Tradução* (Departamento de Filosofia – USP), 4, 1999, p. 15-19.

<sup>437</sup> Cf. MIGLIORI, Maurizio. *La filosofia di Gorgia*. Milano: Celuc, 1973, p. 13.

<sup>438</sup> Cf. JOLY, R. Platon et la médecine. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, dez. 1961, p. 436-437. Para uma apresentação das ocorrências da medicina na obra platônica, cf. SCHUHL, P.-M. Platon et la médecine. *Révue des Études Grecques*, t. 73, jan.-junho, 1960, p. 73-79.

<sup>439</sup> A respeito desse tratado, bem como da medicina de Hipócrates e seu significado contextual, veja-se o artigo de DUNN, Francis. On *Ancient Medicine* and its intellectual context. In: VAN DER EIJK, Philip (org.). *Hippocrates in context*. Leiden, Boston: Brill, 2005, p. 49-67.

<sup>440</sup> Quanto ao modo de tratar os textos do corpo hipocrático, seguimos a perspectiva de estudo do professor Mark Schiefsky. Ele apresenta três principais tendências de estudo de *A arte da medicina*, ou seja, uma primeira que se ocupa em determinar a autoria do texto (questão hipocrática); uma segunda que discute se foi a filosofia que influenciou a medicina ou se foi a medicina que influenciou a filosofia; a terceira procura determinar quem são os destinatários dos ataques desferidos no texto. Como as discussões das três tendências são inconclusivas, ainda que tenham ajudado na compreensão do texto e

### 3.1 *A antiga medicina hipocrática*

Ainda que haja polêmicas a respeito da natureza e dos objetivos do escrito *A antiga medicina*, os estudiosos são unânimes em considerá-lo o trabalho mais importante do *corpus* hipocrático<sup>441</sup>. Os estudos mais recentes tendem a datá-lo como obra do último quarto do século V a.C.<sup>442</sup>, sendo, portanto, um escrito anterior à morte de Sócrates (399 a.C.) e à composição dos diálogos de Platão. Trata-se de um escrito de uma época em que as fronteiras entre as disciplinas não estavam bem estabelecidas. *A antiga medicina* deixa perceber um número muito grande de conceitos e métodos comuns, fronteiras flexíveis entre diferentes áreas de atividade intelectual, e uma variedade de modos de troca de ideias incluindo um forte componente oral, bem como a circulação de textos escritos dessa época. Não é possível estabelecer com segurança como o texto foi influenciado ou influenciou pensadores da mesma época, mas apenas a participação em um vocabulário comum de um tempo fortemente marcado pela oralidade e pela circulação de alguns textos escritos<sup>443</sup>. Por exemplo, o uso recorrente do verbo λέγειν e de formas como ἐπιδείκνυμι em vez γράφειν sugere que *A antiga medicina* foi concebido como um discurso a ser proferido e que seu autor estava familiarizado com debates.<sup>444</sup> Veja-se, por exemplo, o modo retórico pelo qual o autor se expressa quando se pergunta criticamente a respeito da adoção de postulados na medicina:

O que diremos então? Que estava sofrendo por causa do frio e que lhe administrar um regime quente lhe foi útil? Ou seria o contrário? Eu

---

em sua localização histórica, o mais produtivo é observar o escrito em si mesmo. Ele diz: “What is needed in order to make progress on the questions that have dominated earlier studies of VM is a sustained examination of the author’s argument, free of presuppositions about his identity and intellectual affiliations” (SCHIEFSKY, Mark J. Hippocrates On Ancient Medicine. Translated with Introduction and Commentary. *Studies in Ancient Medicine*, 28. Leiden: Brill, 2005, p. 4).

<sup>441</sup> Francis Dunn, no artigo citado, sintetiza os principais pontos de discussão: sobre a datação da obra, se é um texto anterior a Anaxágoras ou posterior a Platão; sobre o conteúdo, se o texto é primordialmente médico, científico ou sofístico.

<sup>442</sup> Cf. SCHIEFSKY, M. Introduction. In: HIPPOCRATES. *On ancient medicine*. Translated with introduction and commentary by Mark J. Schiefsky. Leiden, Boston: Brill, 2005, p. 63-64.

<sup>443</sup> Cf. SCHIEFSKY, M. Introduction. In: HIPPOCRATES. *On ancient medicine*, p. 54-55.

<sup>444</sup> Cf. SCHIEFSKY, M. Introduction. In: HIPPOCRATES. *On ancient medicine*, p. 36-37.

penso, de minha parte, ter posto a pessoa a quem foi feita essa questão em um grande embaraço.<sup>445</sup>

Essas referências mostram que *A antiga medicina* foi um texto desenvolvido no mesmo contexto cultural que originou a filosofia conforme praticada por Sócrates e Platão. Ademais, testemunha o caráter rigoroso da arte médica, o que fez Platão tomá-la como paradigma, ainda que não tenha deixado de criticá-la<sup>446</sup>.

### ***3.1.1 Arte médica: um saber com princípio e método***

Considerando-se o objetivo da presente pesquisa, destacaremos alguns trechos de *A antiga medicina* (VM), que demonstram o caráter de atividade bem organizada da arte médica. Damos por certo que não se devem tomar as concepções de arte (τέχνη) de Platão como idênticas às do autor do texto hipocrático. Como bem salienta M. Schiefsky, enquanto Platão diferencia τέχνη e ἐμπειρία, o autor de *A antiga medicina* não o faz, pois partilha da noção de τέχνη mais ou menos espalhada em sua época, como conjunto de procedimentos baseados em conhecimento teórico<sup>447</sup>.

O texto começa polemizando com a aplicação de princípios hipotéticos filosóficos à medicina, pois dão explicações genéricas a processos fisiológicos diversos<sup>448</sup>:

Todos aqueles que se propuseram a falar ou escrever sobre medicina, tendo como fundamento um postulado, como o calor e o frio, o úmido e o seco, ou qualquer outro postulado que queiram, simplificam as causas originais das doenças e da morte dos seres humanos, e

---

<sup>445</sup> τί δὴ φήσομεν; πότερον αὐτῷ ἀπὸ ψυχροῦ κακοπαθέοντι θερμὰ ταῦτα προσενέγκαντες ὠφέλησαν ἢ τὰναντία; οἶμαι γὰρ ἔγωγε πολλὴν ἀπορίην τῷ ἐρωτηθέντι παρασχέϊν (VM 13,3). Schiefsky arrola várias passagens que indicam o caráter discursivo da obra, como a presença de um oponente imaginário no início do capítulo 17: “Alguém poderia dizer...” (εἶποι ἄν τις...).

<sup>446</sup> A respeito da crítica de Platão à medicina, veja-se MATSUI, S. *A medicina: a polêmica de Platão com a medicina na República*. Dissertação sob orientação de Prof. Dr. Gabriele Cornelli. Brasília: Universidade Federal de Brasília, 2015. Diferentemente da maioria dos estudos, Matsui procura mostrar como Platão polemiza com a medicina de sua época. Nesta tese, porém, nos interessa sobretudo mostrar que, mesmo merecendo críticas, a medicina enquanto arte de cuidar do corpo, provendo alimentos e medicamentos, tem seu lugar na *polis* estabelecida no discurso platônico.

<sup>447</sup> Cf. SCHIEFSKY, M. Introduction. In: HIPPOCRATES. *On ancient medicine*, p. 47.

<sup>448</sup> Utilizaremos e faremos versões ao português do VM, tendo como base a tradução francesa de Jacques Jouanna e Caroline Magdeleine (JOUANNA, Jacques; MAGDELEINE, Caroline. *Hippocrate: L'Art de la Médecine*. Paris: Flammarion, 1999), utilizando a numeração e cotejando com o texto bilingue grego-inglês de Mark J. Schiefsky (HIPPOCRATES. *On ancient medicine*. Translated with introduction and commentary by Mark J. Schiefsky. Leiden, Boston: Brill, 2005).

postulam para todas a mesma causa, um ou dois princípios, claramente erram em muito daquilo que dizem...<sup>449</sup>

Conceber uma hipótese como explicação para as doenças e a morte é um erro, consistindo em ignorar a existência de uma arte já bem estabelecida, bem reputada por causa daqueles que a praticam bem. Segundo o autor do tratado, a medicina não precisa de postulados, já que não lida com coisas que estão “no céu ou sob a terra” (τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν), que não podem ser testadas<sup>450</sup>; a medicina é caracterizada por ter os próprios meios, princípio e método (ἀρχὴ καὶ ὁδός), que permitem fazer descobertas e avançar a partir delas<sup>451</sup>.

Temos então a defesa da medicina como uma arte prática, cujo ponto de partida não são hipóteses ou postulados, mas as situações concretas de doenças. Não se trata de uma negação da importância das hipóteses em si. Elas podem ser úteis para outras atividades, mas não se trata de estabelecê-las como fundamentos determinantes da atividade médica. A medicina, porém, a partir do momento em que foram descobertos tanto um princípio como um método, já possui tudo aquilo de que precisa. O foco de pesquisa da medicina é o sofrimento (παθημάτων) das pessoas comuns, quando estão doentes (νοσηουσί) ou sentem dores (πονέουσι). Por isso, a pesquisa deve ser compreensível para elas (ιδιωτέων), já que é feita a partir da sua experiência. Por essa razão, não há necessidade de postulados que não podem ser demonstrados nem verificados<sup>452</sup>.

A origem da medicina está na necessidade (ἀνάγκη) humana: ela foi descoberta quando os alimentos consumidos por pessoas saudáveis não se mostravam adequados para os doentes<sup>453</sup>. Além disso, a dieta humana considerada adequada foi sendo descoberta gradativamente, e a medicina foi responsável por acompanhar cuidadosamente esse processo:

Ora, a essa descoberta (εὐρήματι) e pesquisa (ζητήματι), qual nome mais justo e mais adequado se poderia dar que o de medicina, pois se trata de uma descoberta feita para a saúde (ὕγιειν), segurança

---

<sup>449</sup> ὅποσοι μὲν ἐπεχείρησαν περὶ ἰητρικῆς λέγειν ἢ γράφειν, ὑπόθεσιν αὐτοὶ αὐτοῖς ὑποθέμενοι τῷ λόγῳ, θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ὑγρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ἄλλο τι ὃ ἂν θέλωσιν, ἐς βραχὺ ἄγοντες τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας τοῖσι ἀνθρώποισι νούσων τε καὶ θανάτου, καὶ πᾶσι τὴν αὐτήν, ἐν ἣ δύο ὑποθέμενοι, ἐν πολλοῖσι μὲν καὶ οἷσι λέγουσι καταφανέες εἰσὶ ἀμαρτάνοντες (VM 1, I.)

<sup>450</sup> Cf. VM 1, 3.

<sup>451</sup> Cf. VM 2, 1-2.

<sup>452</sup> Cf. VM 2, 3.

<sup>453</sup> Cf. VM 3, 2.



(σωτηρίη) e nutrição (τροφή) do homem, substituindo os regimes que originavam sofrimentos (πόννοι), doenças (νοῦσοι) e morte (θάνατοι)?<sup>454</sup>

As descobertas constantes daqueles que se dedicam à medicina demonstram que ela é uma arte, pois elas não seriam possíveis sem investigação (σκέψις) e arte<sup>455</sup>. Tal investigação evoluiu com o tempo, mediante o acúmulo das descobertas. E o que garante que a medicina tenha seu estatuto ao longo do tempo é “a identidade do método e a similitude da descoberta”<sup>456</sup>. Ou, dito de outro modo, “a arte da medicina propriamente dita pode ser totalmente descoberta se se continua a pesquisa (ζητούμενη) pelo mesmo caminho (ὁδῶ)”<sup>457</sup>.

A atividade do médico é comparável à do timoneiro (κυβερνήτησι), no que se refere à precisão (ἀκριβείης) e à medida (μέτρου). Para ambos, não é fácil encontrar a medida adequada. O timoneiro, quando erra em águas calmas, não deixa perceber o quanto foi ou não preciso em sua atividade. O mesmo se dá com um médico quando se equivoca no tratamento de doenças simples. Contudo, quando o timoneiro, durante uma tempestade, e o médico, no tratamento de um paciente em situação complicada, se equivocam (ἀμαρτάνοντες), seus erros são percebidos pelas pessoas comuns.<sup>458</sup> Certamente a comparação entre o timoneiro e o médico, ou entre as artes que estes dominam, se dá pelo grau de conhecimento exigido, e também pelo grau de poder de vida e morte que o acerto ou o erro de cada um deles tem sobre as vidas das pessoas<sup>459</sup>.

O sofrimento dos homens doentes e fracos se dá sempre que estes perdem a justa medida (τοῦ καιροῦ)<sup>460</sup>. A função da arte médica, portanto, é atuar com acurácia (ἀκριβείης), de modo a recuperar tal medida. Entretanto, a medicina nem sempre

---

<sup>454</sup> τῶ δὲ εὐρήματι τούτῳ καὶ ζητήματι τί ἂν τις ὄνομα δικαιοτέρον ἢ προσῆκον μᾶλλον θεῖη ἢ ἱητρικήν; ὅτιγε εὐρηται ἐπὶ τῆ τοῦ ἀνθρώπου ὑγιείῃ τε καὶ σωτηρίῃ καὶ τροφῇ, ἀλλαγμὰ ἐκείνης τῆς διαίτης, ἐξ ἧσσι πόννοι καὶ νοῦσοι καὶ θάνατοι ἐγίνοντο (*VM* 3, 6).

<sup>455</sup> Cf. *VM* 3, 2.

<sup>456</sup> ὁ αὐτὸς λόγος καὶ ἐν καὶ ὁμοίον τὸ εὐρημα (*VM* 7, 2).

<sup>457</sup> ταῦτα δὴ πάντα τεκμήρια, ὅτι αὕτη ἡ τέχνη πᾶσα ἡ ἱητρικὴ τῆ αὐτῆ ὁδῶ ζητούμενη εὐρίσκοιτο ἂν (*VM* 8,3.)

<sup>458</sup> Cf. *VM* 9,3-5.

<sup>459</sup> Também em Platão a arte do timoneiro, a navegação, aparece ao lado da medicina. Por exemplo, em *Rep.* I, 346 a 6-8 (tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1972): “E não é verdade que cada uma das artes nos proporciona qualquer vantagem específica, e não comum, como a da medicina a saúde, a do piloto a segurança de navegação e assim por diante...(οὐκοῦν καὶ ὠφελίαν ἐκάστη τούτων ἰδίαν τιὰ ἡμῖν παρέχεται ἀλλ’ οὐ κοινήν, οἷον ἱατρικὴ μὲν ὑγίειαν, κυβερνητικὴ δὲ σωτηρίαν ἐν τῷ πλεῖν, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω). No diálogo *Górgias*, ao discutir com Cálicles qual seria a vantagem da retórica para a justiça, Sócrates a compara à arte da navegação (cf. *Górg.* 511 d 1 – 512 b 7). Ver também *Cárm.* 173 b 1-2; *Íon*, 537 c 5-7; *Rep.* I 332 e 5-9; 341 c 5-10.

<sup>460</sup> Cf. *VM* 12,1.

consegue chegar a tal precisão em todos os aspectos. Mas, mesmo não possuindo precisão em tudo, a antiga arte da medicina merece louvor, por “partindo de uma profunda ignorância, chegar bem próximo da exatidão” (*VM* 12,2). Por isso, o autor de *A antiga medicina* não vê razões para substituir essa forma de pesquisa por uma baseada em postulados (cf. *VM* 13,1; 14,2-3).

No escrito *A antiga medicina*, emerge a arte médica como um saber estabelecido, com os próprios meios, princípios e caminhos. Estes, segundo seu autor, foram estabelecidos não a partir de postulados, mas da prática. A medicina se constituiu ao lidar com o sofrimento das pessoas, ou sua necessidade de se livrarem da dor, especificamente ao buscar a alimentação adequada para os doentes. A partir daí, as experiências foram se acumulando e a maneira de agir foi se aperfeiçoando, de modo a encontrar formas de fazer o homem reencontrar sua justa medida. Essa imagem da medicina nos serve aqui como referência externa aos textos de Platão, para ajudar a entender o destaque que ele dava a ela em seus escritos, de modo que servia como elemento de comparação em diversas situações e com outras atividades, dentre as quais a retórica. Ou seja, a indicação é que, mesmo não coincidindo completamente com a compreensão de Platão a respeito da τέχνη e do conhecimento, pode-se perceber a medicina como um saber organizado, que procura não agir ao acaso, mas baseado em conhecimento que procura ser cada vez mais preciso.

### **3.2 A medicina, τέχνη exemplar segundo Platão**

A medicina, como vimos acima, era uma arte bem desenvolvida. Conforme a tradição hipocrática, o estatuto da medicina como arte repousa na combinação entre a observação e o método que permite acúmulo e progresso do conhecimento adquirido ao longo do tempo. Não é, portanto, uma prática que se dá ao acaso, mas com rigor. Os resultados podem ser verificados não só pelos especialistas, mas também pelas pessoas comuns. Por considerá-la uma arte, Platão se serve dela como instrumento para pensar temas significativos para a vida da cidade, como é o caso da retórica, a possível arte dos discursos.

Desse modo, depois de ter mostrado a relevância da medicina enquanto arte nos séculos V e IV a.C. na Grécia, passamos aos textos do primeiro período do pensamento

de Platão<sup>461</sup> – ou seja, os textos que muito provavelmente foram elaborados no mesmo período do *Górgias* e anteriormente à *República* –, com o objetivo de perceber como a medicina é ali apresentada. Platão se serve das artes (τέχναι)<sup>462</sup> como exemplo para clarificar os assuntos discutidos<sup>463</sup>. Dentre elas, a medicina ocupa lugar de destaque<sup>464</sup>. Não é nosso foco aqui analisar propriamente os argumentos tratados em cada seção onde a medicina ou o médico aparecem, mas perceber sob quais luzes Platão se serve do conhecimento médico.

### 3.2.1 O belo argumento como remédio

O *Cármides*<sup>465</sup>, diálogo que discute a temperança (σωφροσύνη), em seu prólogo apresenta Sócrates metaforicamente como médico<sup>466</sup>. Em meio aos jovens, Cármides destaca-se por sua bela forma (τὸ εἶδος πάγκαλός)<sup>467</sup> e por ser muito inclinado à

---

<sup>461</sup> A partir das pesquisas de L. BRANDWOOD apresentadas em *The Chronology of Plato's dialogues* (New York: Cambridge, 1990), e assumidas por M. DIXAUT em *PLATON* (Paris: Vrin, 2012), consideramos como do primeiro período de Platão (399-385) os seguintes diálogos: *Hípias Menor*, *Eutífron*, *Íon*, *Protágoras*, *Apologia de Sócrates*, *Crítion*, *Laques*, *Cármides*, *Górgias*, *Menon*, *Hípias Maior*, *Eutídemo*, *Lísias* e *Menexeno*. Para discussão a respeito da classificação dos diálogos de Platão, seja por data ou por tema, veja-se também ERLER, M. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2012, p. 54-64; TRINDADE SANTOS, J. *Para ler Platão*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008, p. 21-33.

<sup>462</sup> A esse respeito, diz D. Roochnik: “Callicles is right: Socrates does talk repeatedly about shoemakers, fullers, cooks, and doctors; in short, about men who possess a *technē* – an ‘art’ (or ‘craft’, ‘skill’, ‘expertise’, ‘profession’, or even, at its sometimes translated, a ‘science’), a through, masterful knowledge of a specific field that typically issues a useful result, can be taught by others, and can be recognized, certified and rewarded” (ROOCHNIK, David. *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996, p. 1).

<sup>463</sup> Estudiosos denominaram o uso das τέχναι por Platão nos seus primeiros diálogos de *craft analogy*. Nas palavras do próprio Terence Irwin: “the craft-analogy (CA), which argues from the character of specialized crafts to conclusions about the character of virtues” (T. IRWIN. *Plato's moral theory*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 71). Ver também ROOCHNIK. *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*, p. 5 e ss.

<sup>464</sup> A. Thivel afirma que a medicina serve a Platão como referência do mesmo modo que as outras artes. E, mesmo ocupando um lugar de destaque, a medicina em si não é um problema para Platão, pois ele está mais interessado na busca de uma ciência pura (ἐπιστήμη) (cf. THIVEL, Antoine. *Platon et la médecine*. In: *La médecine grecque antique*. Actes du 14ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, les 10 & 11 octobre 2003. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, p. 95-107, 2004, p. 95). O autor defende bem sua posição; entretanto, não se pode negar que, quando se trata das τέχναι, mesmo em vista de uma ciência pura, a medicina é exemplar, o que não significa que ela seja indefectível para Platão, já que tudo ele submete a exame.

<sup>465</sup> Todas as citações em português provêm da seguinte edição: PLATÃO. *Cármides; Lísias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2015.

<sup>466</sup> G. Cambiano lê nesta passagem uma crítica de Platão à medicina de então, que deveria “procedere a un ulteriore allargamento dei condizionamenti che devono essere presi in considerazione: la cura del corpo deve tener conto anche dell’anima” (CAMBIANO, Giuseppe. *Platone e le tecniche*. Laterza: Bari, 1991, p. 81).

<sup>467</sup> Cf. *Cárm.* 154 d 5.

filosofia. Mas, ainda que perfeito nas formas, o jovem se queixara dois dias antes de incômodos na cabeça. Assim, como estratagema, para que Sócrates converse com ele, Crítias propõe ao filósofo: “que te impede de fingir que conheces um remédio (προσποιήσασθαι) para os seus incômodos da cabeça?”<sup>468</sup>. Sócrates então faz de conta que conhece um medicamento para a dor de cabeça que assola o rapaz. Mas seu remédio tem certa peculiaridade:

[...] era uma folha, mas que precisava ser usada com certa fórmula mágica (ἐπωδή) e quem a enunciava na ocasião de tomar o remédio ficaria bom de todo, mas sem as palavras mágicas a folha não produzia efeito.<sup>469</sup>

Ao passar sutilmente da metáfora da medicina para a realização de seu intento, isto é, verificar se a alma de Cármides é bem formada (εὖ πεφυκώς)<sup>470</sup>, Sócrates fala que o modo de proceder, na aplicação do remédio, é como o dos bons médicos (τῶν ἀγαθῶν ἰατρῶν).

[...] quando alguém vai consultá-los a respeito da dor de olhos, dizem que não podem tratar (ἰᾶσθαι) dos olhos isoladamente; para que os olhos aproveitem, é preciso cuidar (θεραπεύειν) simultaneamente da cabeça; do mesmo modo, imaginar que seja possível tratar (θεραπεῦσαι) só da cabeça, sem levar em consideração o corpo todo, é rematada tolice. Com esse raciocínio, determinam suas prescrições para todo o corpo, esforçando-se em curar a parte junto com o todo.<sup>471</sup>

Sócrates passa, então, do cuidado de uma parte do corpo para o cuidado do corpo todo e, depois, para o cuidado da alma, atribuindo o conhecimento desse modo de proceder a um médico trácio, discípulo do deus Zalmóxis:

[...] como não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça, nem a da cabeça sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do

---

<sup>468</sup> [...] ἀλλὰ τί σε κωλύει προσποιήσασθαι πρὸς αὐτὸν ἐπίστασθαί τι κεφαλῆς φάρμακον (*Cárm.* 155 b5-6).

<sup>469</sup> καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι αὐτὸ μὲν εἶη φύλλον τι, ἐπωδὴ δὲ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ εἶη, ἦν εἰ μὲν τις ἐπάδοι ἅμα καὶ χρῆτο αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιᾶ ποιοῖ τὸ φάρμακον: ἄνευ δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου (*Cárm.* 155 e 5-8).

<sup>470</sup> Cf. *Cárm.* 155 e 1.

<sup>471</sup> [...] λέγουσί που ὅτι οὐχ οἷόν τε αὐτοὺς μόνους ἐπιχειρεῖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἰᾶσθαι, ἀλλ' ἀναγκαῖον εἶη ἅμα καὶ τὴν κεφαλὴν θεραπεύειν, εἰ μέλλοι καὶ τὰ τῶν ὀμμάτων εὖ ἔχειν: καὶ αὖ τὸ τὴν κεφαλὴν οἶεσθαι ἄν ποτε θεραπεῦσαι αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἄνευ ὅλου τοῦ σώματος πολλὴν ἄνοιαν εἶναι. ἐκ δὴ τούτου τοῦ λόγου διαίταις ἐπὶ πᾶν τὸ σῶμα τρεπόμενοι μετὰ τοῦ ὅλου τὸ μέρος ἐπιχειροῦσιν θεραπεύειν τε καὶ ἰᾶσθαι (*Cárm.* 156 b 5 – c 5).

corpo sem cuidar da alma [...] É da alma, declarou, que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando ela sobre o corpo, como a cabeça sobre os olhos.<sup>472</sup>

Sócrates relata que, segundo a terapia dos trácios, “as almas [...] são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas são os belos argumentos [...] (τοὺς λόγους... καλοῦς). Tais argumentos geram na alma a sofrosine”<sup>473</sup>. Outro modo de proceder, segundo essa terapia, seria inadequado: “Nisto consistem os erros dos homens de agora: imaginar que podem ser médicos de uma só parte, isoladamente considerada, separando da saúde a sofrosine”<sup>474</sup>.

Para falar do cuidado da alma, Sócrates parte da medicina perfeita: aquela que não se detém na parte doente do corpo, mas interessa-se pelo todo: para que o olho doente seja curado, a cabeça precisa de cuidados. Mas, para que esteja bem, a cabeça requer o cuidado em todo o corpo. Percebe-se, então, que uma característica importante para a perfeição da arte médica é levar em consideração a totalidade do objeto a que ela se dedica, isto é, o corpo. Essa mesma característica deve ser aplicada a toda τέχνη. A retórica, portanto, para ser uma arte deveria levar em conta o bem de toda a πόλις. Um passo a mais, porém, Sócrates considera necessário: cuidar não só do corpo, mas também da alma, que influi no modo de se comportar do homem, levando-o a uma vida doente ou sã. Prossigamos no exame, observando como a medicina aparece, de modo que possamos, posteriormente, identificar os elementos dela que possam ser aplicados à arte dos discursos, a fim de que eles sejam proferidos em vista do bem comum de toda a cidade.

### 3.2.2 *A medicina como autoridade e modelo para outras artes*

---

<sup>472</sup> [...] ὅτι ὡσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦτο καὶ αἴτιον εἶη τοῦ διαφεύγειν τοὺς παρὰ τοῖς Ἑλλησιν ἰατροὺς τὰ πολλὰ νοσήματα, ὅτι τοῦ ὅλου ἀμελοῖεν οὐ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, οὐ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἶη τὸ μέρος εὖ ἔχειν. πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὠρμησθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκεῖθεν ἐπιρρεῖν ὡσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα (Cárm. 156 e 1 – 157 a 1).

<sup>473</sup> [...] θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὃ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ' ἐπωδάς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοῦς: ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι (Cárm. 157 a 4-5).

<sup>474</sup> ‘τοῦτ’ ἔστιν τὸ ἀμάρτημα περὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι χωρὶς ἐκατέρου, σωφροσύνης τε καὶ ὑγιείας (Cárm. 157 b 3-5). Argumentação semelhante é retomada no Fedro 270 c 1 e ss., quando Sócrates fala da importância do todo para se compreender a natureza da alma.

Por diversas vezes, a medicina e aquele que a domina, ou seja, o médico, aparecem como exemplos de amplo conhecimento e, por conseguinte, domínio do seu objeto, podendo o médico, se quiser, fazer mau uso dele. Por dominar o conhecimento, a medicina também domina o discurso sobre seu objeto, tendo a capacidade de julgar qual, dentre os discursos, é o melhor. Vejamos como a autoridade da medicina aparece nos escritos do primeiro período de Platão.

No *Hípias Menor*, ao discutir se a alma que erra voluntariamente é melhor que a alma que erra sem querer, a medicina é citada entre os exemplos apresentados: “E na medicina? Se uma alma faz voluntariamente mau exercício dela junto aos corpos, não é porque domina melhor a arte médica (ιατρικωτέρα)?”<sup>475</sup>. A qualidade da alma está relacionada com o domínio da arte ou da atividade, antes da decisão de fazer o bem ou fazer o mal. A medicina aparece como atividade que conhece o corpo e, portanto, tem determinado domínio sobre ele.

No *Íon*, na discussão relativa à arte dos rapsodos, o médico é designado como aquele capaz de perceber, dentre as pessoas que argumentam sobre os alimentos saudáveis, aquelas que se expressam de maneira melhor e as que se expressam de maneira pior:

**Sócrates:** Quando muitas pessoas, falando acerca de quais são os alimentos saudáveis (περὶ ὑγιεινῶν σιτίων), uma delas falar coisas melhores, esta que falar coisas melhores reconhecerá aquela que fala coisas melhores, e uma outra que falar as coisas piores, aquele que fala as coisas piores ou as mesmas? **Íon:** Parece evidente: a mesma.  
**Sócrates:** Parece evidente, que nome damos a ela? **Íon:** Médico (ιατρός).<sup>476</sup>

Ou seja, aquele que possui domínio de uma arte como a medicina também é capaz de perceber e julgar o discurso que outros fazem a respeito do que é ou não saudável. Assim, quem entende de uma arte é capaz de discernir a respeito dos discursos

---

<sup>475</sup> τί δ' ἐν ιατρικῇ; οὐχὶ ἡ ἑκοῦσα κακὰ ἐργαζομένη περὶ τὰ σώματα ιατρικωτέρα (*Híp. Men.* 375 b 6-7). Versão citada: PLATÃO. *Hípias Menor*. Tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1999.

<sup>476</sup> **Σωκράτης:** τί δ'; ὅταν πολλῶν λεγόντων περὶ ὑγιεινῶν σιτίων ὁποῖά ἐστιν, εἷς τις ἄριστα λέγει, πότερον ἕτερος μὲν τις τὸν ἄριστα λέγοντα γινώσεται ὅτι ἄριστα λέγει, ἕτερος δὲ τὸν κάκιον ὅτι κάκιον, ἢ ὁ αὐτός; **Ἴων:** δῆλον δῆπου, ὁ αὐτός. **Σωκράτης:** τίς οὗτος; τί ὄνομα αὐτοῦ; **Ἴων:** ιατρός (*Íon*, 531 e 4-9). Versão em português: PLATÃO. *Íon*. Introdução, tradução e notas de Cláudio de Oliveira. Rio de Janeiro: Autêntica, 2011.

sobre o objeto dessa mesma arte<sup>477</sup>. Nesse sentido, mais à frente (537 c 1-7), acerca de um verso que trata do modo de conduzir um carro de corrida, o médico (ιατρός) é designado inferior ao condutor (ἡνίοχος) para julgá-lo, pois o que se conhece pela arte de pilotar (κυβερνητικῆ) não se conhece mediante a arte médica (ιατρικῆ). Por mais excelente que seja a medicina, ela habilita o seu conhecedor a julgar apenas os discursos de seu campo específico.

No *Protágoras*<sup>478</sup>, dialogando com o jovem Hipócrates a respeito da ignorância dos sofistas sobre o conhecimento que transmitem, Sócrates diz:

Não é bom, meu amigo, que os sofistas, elogiando os artigos que vendem, nos seduzam, como o fazem o comerciante e o retalhista com os alimentos para o corpo. Porque esses não sabem se os produtos que trazem são bons ou maus para o corpo [...] nem o sabem os clientes, a menos que se trate, por acaso, de um professor de ginástica (γυμναστικός) ou de um médico.<sup>479</sup>

O médico aparece aí como o especialista do conhecimento seguro sobre os alimentos do corpo, sendo usado como figura daquele que entende do conhecimento em geral, que é o alimento para a alma:

Do mesmo modo, também aqueles que levam a ciência de cidade em cidade, vendendo-a a retalho, elogiam sempre ao interessado tudo quanto vendem, mas talvez alguns deles, meu caro, desconheçam o que é que desses artigos que vendem é bom ou é mau para a alma. E o mesmo se passa também com seus clientes, a não ser que, por acaso, seja médico da alma.<sup>480</sup>

Ao defender que o que é bom é mutável, o personagem Protágoras toma como exemplo o uso medicinal do azeite, tendo o médico como aquele que sabe prescrever seu uso:

---

<sup>477</sup> G. Cambiano faz referência a este trecho do *Íon* para mostrar que, para Platão, “la distinzione fra corretto e scorretto è una delle possibilità costitutive di una tecnica” (*Op. cit.*, p. 67-68).

<sup>478</sup> As citações em português provêm da seguinte edição: PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.

<sup>479</sup> καὶ ὅπως γε μή, ὃ ἑταῖρε, ὁ σοφιστὴς ἐπαινῶν ἃ πολλοὶ ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ ἔμπορός τε καὶ κάπηλος. καὶ γὰρ οὗτοί που ὧν ἄγουσιν ἀγωγίμων οὔτε αὐτοὶ ἴσασιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν περὶ τὸ σῶμα, ἐπαινοῦσιν δὲ πάντα πωλοῦντες, οὔτε οἱ ὀνοῦμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μή τις τύχη γυμναστικός ἢ ἱατρός ὧν (*Prot.* 313 c 8 –d 4).

<sup>480</sup> οὕτωδὲ καὶ οἱ τὰ μαθήματα περιάγοντες κατὰ τὰς πόλεις καὶ πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες τῷ ἀεὶ ἐπιθυμοῦντι ἐπαινοῦσιν μὲν πάντα ἃ πωλοῦσιν, τάχα δ' ἂν τινες, ὃ ἄριστε, καὶ τούτων ἀγνοοῖεν ὧν πωλοῦσιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχὴν: ὡς δ' αὐτως καὶ οἱ ὀνοῦμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μή τις τύχη περὶ τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἱατρικός ὧν (*Prot.* 313 d 4 – e1).

[...] o que é bom para o exterior do corpo do homem é péssimo para seu interior. É por essa razão que todos os médicos proíbem os seus doentes de utilizar azeite nos alimentos que tencionam comer, a não ser em pequenas quantidades, somente para disfarçar o desgosto da sensação recebida pelo olfato, que resulta de certos pratos e iguarias.<sup>481</sup>

Nesse trecho, o médico aparece como autoridade cujo exemplo justifica a afirmativa apresentada. Chama a atenção que o uso do azeite no alimento não tem função curativa, mas apenas de agrado do paladar, o que faz lembrar a descrição da culinária no *Górgias*, como atividade que tem apenas a finalidade de agradar<sup>482</sup>. Nessa intervenção de Protágoras, o médico é apresentado como pessoa autorizada também a administrar o agrado que o alimento produz, por saber em que medida ele beneficia ou prejudica.

No *Crítion*, quando se discute se é melhor seguir a opinião de muitos ou daquele que sabe, o médico, ao lado do ginasta, é anteposto à multidão como o que tem opinião boa (*χρηστὰς*), e por isso merece ser ouvido, considerado:

Um homem que pratica ginástica com aplicação dá importância ao louvor, à censura e à opinião de qualquer pessoa ou tão somente daquela que é, por exemplo, médico ou professor de ginástica?<sup>483</sup>

Sócrates disse anteriormente a Crítion não se interessar pela opinião da maioria (*τῆς τῶν πολλῶν δόξης*), mas sim importar-se com a opinião das pessoas sensatas (*ἐπιεικέστατοι*)<sup>484</sup>. Essa fala dá-se num contexto em que Sócrates discute com Crítion qual o tipo de opinião que deve ser levado em consideração (*προσέχειν τὸν νοῦν* – 46 d 1): a boa, útil (*χρηστάς*) ou a má, danosa (*πονηράς*).<sup>485</sup> A opinião do médico como artífice experiente deve ser levada em consideração, sendo ele, por seu conhecimento, uma pessoa sensata, com a capacidade de realizar o bem.

---

<sup>481</sup> [...] οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπὸν, ὥστε καὶ ἐνταῦθα τοῖς μὲν ἔξωθεν τοῦ [334ξ] σώματος ἀγαθὸν ἐστὶν τῷ ἀνθρώπῳ, τοῖς δ' ἐντὸς ταῦτόν τοῦτο κάκιστον: καὶ διὰ τοῦτο οἱ ἱατροὶ πάντες ἀπαγορεύουσιν τοῖς ἀσθενοῦσιν μὴ χρῆσθαι ἐλαίῳ ἀλλ' ἢ ὅτι σμικροτάτῳ ἐν τούτοις οἷς μέλλει ἔδεσθαι, ὅσον μόνον τὴν δυσχέρειαν κατασβέσαι τὴν ἐπὶ ταῖς αἰσθήσεσι ταῖς διὰ τῶν ῥινῶν γιγνομένην ἐν τοῖς σιτίοις τε καὶ ὄψοις (*Prot.* 334 b7- c 5).

<sup>482</sup> Cf. *Górg.* 462 d 7 e ss.

<sup>483</sup> γυμναζόμενος [47β] ἀνὴρ καὶ τοῦτο πράττων πότερον παντὸς ἀνδρὸς ἐπαίνῳ καὶ ψόγῳ καὶ δόξῃ τὸν νοῦν προσέχει, ἢ ἐνὸς μόνου ἐκείνου ὃς ἂν τυγχάνῃ ἱατρός ἢ παιδοτρίβης ὢν (*Crít.* 47 b 1-3). Versão em português extraída da seguinte edição: PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Crítion*. Tradução, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2007.

<sup>484</sup> Cf. *Crít.* 44 c 6-8.

<sup>485</sup> Cf. *Crít.* 47 a 7.



No *Laques*<sup>486</sup>, ao procurar explicar que, sem compreender o que é a virtude (ἀρετή), não se pode saber se ela pode ou não ser ensinada, a medicina, enquanto atividade exercida pelo médico, aparece como exemplo de saber estabelecido:

[...] se, porém, nem conhecemos sequer o que é a visão ou o que é a audição, dificilmente nos tornaremos conselheiros e médicos da vista ou dos ouvidos com quem valha a pena uma conversa sobre a melhor maneira de alguém adquirir a audição ou a visão.<sup>487</sup>

Para o médico cuidar dos olhos e dos ouvidos, antes de saber os procedimentos de sua cura, precisa saber o que eles são. E uma vez sabendo, pode estabelecer uma conversa proveitosa sobre a saúde desses órgãos. Assim, a medicina é exemplo de conhecimento que possibilita estabelecer diálogo e discurso a respeito daquilo que trata.

No mesmo sentido, mais adiante, ao investigar se há uma técnica particular para tratar do futuro e se a coragem é o conhecimento de quais coisas devem ser temidas, e quem tem conhecimento delas, os médicos são tomados como exemplos dos que sabem o que deve ser temido em relação à saúde. Diz Nícias a Laques, na presença de Sócrates:

É que ele acredita que os médicos, em relação aos enfermos, sabem algo mais do que explicar o que é saudável e o que é doentio. Ora, essa é indubitavelmente a única coisa que eles sabem. Se para alguém a saúde é mais perigosa que a doença, julgas tu, ó Laques, que isso é coisa que os médicos conheçam?<sup>488</sup>

E mais adiante, continua:

[...] mas tu concedes certamente esse conhecimento a um médico ou a outro qualquer especialista, com exceção daquele que é sabedor do que é perigoso e do que não é perigoso, ao qual chamo corajoso?<sup>489</sup>

Para promover e recuperar a saúde, os médicos conhecem os perigos relacionados com as doenças; assim, analisam o passado e procuram prever o futuro<sup>490</sup>.

---

<sup>486</sup> As passagens citadas em português provêm de: PLATÃO. *Laques*. Tradução de Francisco de Oliveira. Lisboa: Edições 70, 1989.

<sup>487</sup> εἰ γὰρ μηδ' αὐτὸ τοῦτο εἰδεῖμεν, ὅτι ποτ' ἔστιν ὄψις ἢ ὅτι ἔστιν ἀκοή, σχολῆ ἂν σύμβουλοί γε ἄξιοι λόγου γενοίμεθα καὶ ἰατροὶ ἢ περὶ ὀφθαλμῶν ἢ περὶ ὠτῶν, ὄντινα τρόπον ἀκοὴν ἢ ὄψιν κάλλιστ' ἂν κτήσαιοί τις (*Laq.* 190 a 6 – b 1).

<sup>488</sup> [...] ὅτι οἶεται τοὺς ἰατροὺς πλέον τι εἰδέναι περὶ τοὺς κάμνοντας ἢ τὸ ὑγιεινὸν φεῖπειν οἷόν τε καὶ νοσῶδες. οἱ δὲ δήπου τοσοῦτον μόνον ἴσασι: εἰ δὲ δεινόν τῳ τοῦτό ἐστιν τὸ ὑγιαίνειν μᾶλλον ἢ τὸ κάμνειν, ἡγήσῃ σὺ τουτί, ὃ Λάχης, τοὺς ἰατροὺς ἐπίστασθαι (*Laq.* 195 c 7-11).

<sup>489</sup> ἀλλὰ τοῦτο δὴ σὺ δίδως τοῖς ἰατροῖς γινώσκειν ἢ ἄλλῳ τινὶ δημιουργῶ πλὴν τῷ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἐπιστήμονι, ὃν ἐγὼ ἀνδρεῖον καλῶ (*Laq.* 195 d 6-8)

Porém, ter esse conhecimento não torna o médico necessariamente corajoso, já que a coragem pode ser característica de outras atividades. Entretanto, a medicina como conhecimento bem definido e circunscrito é parâmetro para delimitação de outros saberes.

No *Lísis*<sup>491</sup>, ao tratar sobre a importância da confiança que o conhecimento proporciona, Sócrates dá o seguinte exemplo: “E no caso de vir o filho a sofrer dos olhos, deixá-lo-ia tocar nos seus próprios olhos, sabendo que nada entende de medicina, ou o proibiria de fazê-lo?”<sup>492</sup>. E mais adiante:

A nós, pelo contrário, se nos tivesse na conta de bons médicos, deixaria procedermos como bem nos parecesse, até mesmo abrir os olhos dos doentes e derramar cinza dentro deles, convencido, como se achava, de que sabíamos o que estávamos fazendo.<sup>493</sup>

Tendo o conhecimento certo a respeito daquilo a que se dedica, o médico estabelece relações de confiança em suas ações. O mesmo se dá com as outras artes: quando alguém é considerado especialista, recebe crédito das outras pessoas e, assim, tem liberdade de ação. O exemplo de alguém permitir jogar cinza nos olhos para ser curado deixa perceber, por um lado, a força da confiança no especialista; por outro, não deixa de sugerir cautela em relação a essa mesma confiança.

No mito narrado por Protágoras, no diálogo homônimo, o personagem sofista, para tentar responder às objeções de Sócrates a respeito do ensino da virtude, refere-se ao conhecimento do médico como modelo para as outras artes. No mito, Hermes pergunta a Zeus acerca da distribuição do respeito e da justiça: “Distribuo-os do mesmo modo que no início foram distribuídas as outras capacidades? As outras ficaram assim

---

<sup>490</sup> Cambiano afirma: “La descrizione della medicina, presentata da Platone nel *Lachete*, come di un sapere tecnico al quale non è estranea nessuna delle dimensioni temporali, corrisponde perfettamente ad uno dei perni metodologici della medicina ippocratica. Il concetto di prognosi elaborato da questa medicina non si limitava a coprire il campo dei futuri effetti possibili della malattia, ma attribuiva eguale importanza al riconoscimento del decorso passato e alla diagnosi della situazione presente: la sua forza consisteva proprio nella coesione di queste tre dimensioni” (CAMBIANO, Giuseppe. *Platone e le tecniche, op. cit.*, p. 71). De fato, o escrito do chamado *Corpus Hipocraticum* intitulado *Prognóstico*, datado do séc. V a.C., diz: “Pour le médecin, le mieux, selon moi, est de pratiquer le pronostic. En effet, c’est en prévoyant et en prédissant, au chevet des malades, le présent, le passé et l’avenir, et en expliquant en détail ce que les patients laissent de côté qu’il connaît mieux qu’un autre les affaires des malades, si bien que les gens oseront s’en remettre au médecin” (*Prog. I* – trad. para o francês de J. JOUANNA e C. MAGDELAINE, *op. cit.*).

<sup>491</sup> Passagens dos diálogos *Cármides* e *Lísis* citadas em português: PLATÃO. *Cármides; Lísis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2015.

<sup>492</sup> τί δ’ εἰ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἀσθενοῖ, ἄρα ἐφ’ ἃν αὐτὸν ἄπτεσθαι τῶν ἑαυτοῦ ὀφθαλμῶν, μὴ ἰατρὸν ἡγούμενος, ἢ κωλύοι ἄν (*Lis.* 209 e-5 – 210 a 1).

<sup>493</sup> ἡμᾶς δέ γε εἰ ὑπολαμβάνοι ἰατρικοὺς εἶναι, κἂν εἰ βουλοίμεθα διανοίγοντες τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐμπάσαι τῆς τέφρας, οἴμαι οὐκ ἂν κωλύσειεν, ἡγούμενος ὀρθῶς φρονεῖν (*Lis.* 210 a 2-4).

repartidas: um médico é suficiente para muitos leigos (ιδιώταις), e o mesmo acontece com outros especialistas (δημιουργοί)”<sup>494</sup>. O conhecimento do médico é suficiente para atender a muitos doentes. De modo semelhante, o conhecimento das outras artes é dado a uma pessoa em função de muitos outros.

No *Cármides*, ao examinar a possibilidade de haver uma “ciência da ciência (ἐπιστήμην ἐπιστήμης)”, a medicina é tomada por modelo. Primeiramente, aparece ao lado da política:

E será a mesma coisa o conhecimento e o não conhecimento do que é são e o conhecimento e o não conhecimento do que é justo? [...] Dessas duas, quero crer, uma é a medicina e a outra é a política, ao passo que a ciência do que falamos é simplesmente ciência.<sup>495</sup>

Depois, quando procura precisar o que faz uma ciência ou conhecimento, diz Sócrates: “o que distingue cada ciência não é o fato de ser ciência, porém uma ciência particular [...] e o que distingue a medicina das demais ciências é ser ela ciência do que é são e do que é nocivo à saúde”<sup>496</sup>.

As passagens destacadas acima mostram a medicina como arte que, pelo conhecimento que possui, tem também autoridade e serve de modelo em relação a outras τέχναι e atividades que exerce. Sua competência franqueia-lhe domínio sobre o corpo, permitindo discernir o que é saudável do que é prejudicial. A atuação prática dá à medicina a autoridade no discurso sobre as coisas com que lida, autorizando-a também a julgar outros discursos que tocam seu campo de ação, isto é, a saúde e a doença dos corpos. Por seu conhecimento, a opinião do médico deve ser levada em conta mais do que a de muitos que se aventuram a emitir pareceres sem conhecimento de causa. A caracterização da medicina como conhecimento estabelecido e de saber certo não faz com que Platão ignore suas limitações, mas serve de ponto de partida para clarificar diversos temas de sua filosofia. Em seguida, observaremos como a medicina, além de ser autoridade e modelo, é apresentada por Platão como serviço prestado e conhecimento a ser transmitido.

---

<sup>494</sup> ‘πότερον ὡς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμηνται δὲ ὧδε: εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί (Prot. 322 c 5-6).

<sup>495</sup> ὧδε, ἦν δ’ ἐγώ. ἐπιστήμη που ἐπιστήμης οὕσα ἄρα πλέον τι οἷα τ’ ἔσται διαιρεῖν, ἢ ὅτι τούτων τόδε μὲν ἐπιστήμη, τόδε δ’ οὐκ ἐπιστήμη; - οὐκ, ἀλλὰ τοσοῦτον. - ταῦτόν οὖν ἐστὶν ἐπιστήμη τε καὶ ἀνεπιστημοσύνη ὑγιεινοῦ, καὶ ἐπιστήμη τε καὶ ἀνεπιστημοσύνη δικαίου (Cárm. 170 a 9 – b 4).

<sup>496</sup> ... ἢ οὐ τούτῳ ὥρισται ἐκάστη ἐπιστήμη μὴ μόνον ἐπιστήμη εἶναι ἀλλὰ καὶ τίς, τῶ τινῶν εἶναι; [...] καὶ ἡ ἰατρικὴ δὴ ἕτερα εἶναι τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ὥρισθη τῷ τοῦ ὑγιεινοῦ εἶναι καὶ νοσώδους ἐπιστήμη (Cárm. 171 a 5-9).

### 3.2.3 A medicina como serviço prestado e como conhecimento a ser transmitido

No início do *Protágoras*, ao narrar a conversa com o jovem Hipócrates, ao procurar saber por que e a fim de se tornar o que o jovem quer se encontrar com Protágoras, o médico Hipócrates de Cós, dos asclepiádes, e sua arte são citados como exemplos: “Diz-me, Hipócrates, estás disposto a pagar um salário a Hipócrates por ele ser o quê? – Responderia que por ele ser médico (ιατρῶ) [...] para me tornar médico (ιατρός)”<sup>497</sup>. Ou seja, a medicina aí é um saber estabelecido, que o médico conhece e é capaz de ensinar a alguém, de modo que este também se torne médico. No mesmo sentido, no *Mênon*, ao defender que os sofistas não são mestres da virtude, Sócrates diz: “Se quiséssemos que Mênon se tornasse um bom médico, para que mestres o encaminharíamos? Não seria para os médicos?”<sup>498</sup>. Ou seja, os médicos são tidos como detentores de um conhecimento específico e capazes de transmitir a outros o mesmo conhecimento. Uma arte, enquanto conhecimento estabelecido, pode ser ensinada por aquele que a exerce, que presta determinado serviço.

Ao perguntar-se sobre o que é o piedoso (εὐσεβής) no *Eutífron*, Sócrates interroga o interlocutor: “Assim, terias como dizer o seguinte: o serviço aos médicos (ιατροῖς ὑπηρετικὴ) é um serviço para a realização de que obra? Não achas que é para a realização da saúde (ὕγεια)?”<sup>499</sup>. Como está em dificuldade para dizer a que concorreria uma possível arte de serviço aos deuses, a medicina é posta como exemplo claro de uma arte voltada para a produção da saúde.

No *Eutídemo*<sup>500</sup>, para defender que a sabedoria (σοφία) faz os homens ser bem afortunados, Sócrates cita o médico, ao lado de outros artífices: “E estando doente? Com quem te arriscarias de bom grado: com um médico que sabe <seu ofício> ou com

<sup>497</sup> [...] εἰπέ μοι, μέλλεις τελεῖν, ὃ Ἰππόκράτης, Ἰπποκράτει [311ξ] μισθὸν ὡς τίνι ὄντι; τί ἂν ἀπεκρίνω; - εἶπον ἄν, ἔφη, ὅτι ὡς ἱατρῶ. - ὡς τίς γενησόμενος; - ὡς ἱατρός, ἔφη (Prot. 311 c 1 – 4).

<sup>498</sup> [...] εἰ βουλοίμεθα Μένωνα τόνδε ἀγαθὸν ἱατρὸν γενέσθαι, παρὰ τίνας ἂν αὐτὸν πέμποιμεν διδασκάλους; ἄρ' οὐ παρὰ τοὺς ἱατροὺς (Mên. 90 b7 – c 2. Cf. 90 c 9-11). Passagem citada em português: PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2001.

<sup>499</sup> ἔχouis ἂν οὖν εἰπεῖν ἡ ἱατροῖς ὑπηρετικὴ εἰς τίνος ἔργου ἀπεργασίαν τυγχάνει οὕσα ὑπηρετικὴ; οὐκ εἰς ὑγείας οἶει (Eut. 13 d 10-12). Versão em português: PLATÃO. *Eutífron*. Introdução, tradução e notas de André Malta. São Paulo: LP&M, 2008.

<sup>500</sup> Passagens citadas de: PLATÃO. *Eutídemo*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2011.

um que ignora?”<sup>501</sup>. Mais adiante, ao falar da necessidade de, numa ciência, coincidirem o produzir e o saber usar o que produz, a medicina é arrolada: “[...] segundo me parece, nenhuma outra ciência seria de proveito, nem a das finanças, nem a medicina, nem nenhuma outra sabe produzir alguma coisa, mas não sabe usar o que produzir”<sup>502</sup>. A medicina é uma atividade que, aplicando seu conhecimento, produz um bem: “[...] a medicina, dirigindo todas as coisas que dirige, que obra faz surgir? Não dirias: a saúde?”<sup>503</sup>.

No *Lísis*, ao discutir se o semelhante é amigo do semelhante ou do seu contrário, o médico é apresentado como oposto ao doente, como aquele que pode oferecer ajuda a este: “o pobre se vê compelido a ser amigo do rico, o fraco necessita da ajuda do forte, como se dá também com o doente em relação ao médico”<sup>504</sup>. Ideia semelhante é apresentada mais à frente:

Por exemplo, o corpo em estado de saúde não necessita de médico, nem de ajuda de espécie alguma; basta-se a si mesmo. Assim, a pessoa sã não é amiga do médico precisamente por causa da saúde, não é verdade? [...] Obrigado, portanto, será o corpo por causa da doença, a desejar e a amar a medicina.<sup>505</sup>

Um modo de definir o que seja uma arte é procurar saber que obra produz o serviço que ela presta. A medicina é o serviço prestado pelos médicos em vista da saúde, como também um saber a ser transmitido. Os primeiros diálogos de Platão deixam perceber que uma arte autêntica não se fecha em si mesma, mas abre-se enquanto oferece um benefício, presta um serviço e também pode ser ensinada. A medicina é paradigmática nesse sentido.

### 3.2.4 *Limites da medicina*

---

<sup>501</sup> τί δέ; ἀσθενῶν μετὰ ποτέρου ἂν ἠδέως κινδυνεύοις, μετὰ σοφοῦ ἢ μετὰ ἀμαθοῦς (*Eutd.* 280 a 2-3).

<sup>502</sup> οὐδέ γε, ὡς ἔοικε, τῆς ἄλλης ἐπιστήμης ὄφελος γίγνεται οὐδέν, οὔτε χρηματιστικῆς οὔτε ἰατρικῆς οὔτε ἄλλης οὐδεμιᾶς, ἥτις ποιεῖν τι ἐπίσταται, χρῆσθαι δὲ μὴ ᾧ ἂν ποιήσῃ (*Eutd.* 289 a 4-6).

<sup>503</sup> τί οὖν ἂν φαίης αὐτῆς ἔργον εἶναι; ὥσπερ εἰ σὲ ἐγὼ ἐρωτῶην, πάντων ἄρχουσα ἢ ἰατρικὴ ᾧ ἄρχει, τί ἔργον παρέχεται; οὐ τὴν ὑγίειαν ἂν φαίης (*Eutd.* 291 e 5-6).

<sup>504</sup> [...] τὸν γὰρ πένητα τῷ πλουσίῳ ἀναγκάζεσθαι φίλον εἶναι καὶ τὸν ἀσθενῆ τῷ ἰσχυρῷ τῆς ἐπικουρίας ἔνεκα, καὶ τὸν κάμνοντα τῷ ἰατρῷ (*Lis.* 215 d 5-7).

<sup>505</sup> ἄρ' οὖν καὶ καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, ᾧ παῖδες, ὑφηγεῖται ἡμῖν τὸ νῦν λεγόμενον; εἰ γοῦν θέλομεν ἐννοῆσαι τὸ ὑγιαῖνον σῶμα, οὐδὲν ἰατρικῆς δεῖται οὐδὲ ὠφελίας; ἰκανῶς γὰρ ἔχει, ὥστε ὑγιαίνων οὐδεὶς ἰατρῷ φίλος διὰ τὴν ὑγίειαν. [...] ἀναγκάζεται δέ γε σῶμα διὰ νόσον ἰατρικὴν ἀσπάζεσθαι καὶ φιλεῖν (*Lis.* 217 a 4-b 4; cf. *Lis.* 218 e a 3-5; 219 a 2-3; 219 c 1).

A medicina é arte tomada como exemplo por Platão em muitas ocasiões, para atingir os seus objetivos de esclarecer determinado tema. Mesmo tendo-a em grande consideração, ele não deixa de mostrar suas limitações. Referimo-nos, primeiramente, a limitações no sentido de que uma τέχνη tem seu campo específico de ação, e o conhecedor de determinada arte não pode se considerar conhecedor de tudo<sup>506</sup>. À medicina compete o cuidado do corpo em relação ao saudável e ao prejudicial, e não além. Ademais, o conhecimento de determinada técnica não é uma condição estável e garantida, mas pode ser perdida se o artífice não se ativer ao que lhe é específico.

Quando o personagem Protágoras afirma que a interpretação que Sócrates faz de um poema de Simônides sobre a nobreza é inadequada, toma o médico risível e desajeitado como exemplo de desmedida. Se o bom médico, em outras ocasiões, é exemplo de bom artífice, aqui aparece um médico desejeitado: “Bem, pelo que me parece, saí-me mal – não é verdade, Protágoras? – e sou uma espécie de médico caricato (γελοῖος ἰατρός), que torna maior a doença que trata”<sup>507</sup>. Assim, mesmo tendo a atividade do médico como modelo, Platão não deixa de reconhecer que a sua arte pode ser mal empregada, se os seus conhecimentos não forem utilizados na justa medida. Mais adiante, o médico é citado por Sócrates entre os artífices que podem sucumbir pelo fato de serem bons, pois os maus, já sendo maus, não sucumbem:

[...] um infortúnio irreversível poderá destruir quem antes possuía recursos [...] uma forte tempestade que se abate sobre um timoneiro poderá deixá-lo sem recursos; a chegada de uma estação difícil poderá deixar sem recursos um agricultor, e outro tanto sucederá com o médico (ιατρόν).<sup>508</sup>

No mesmo sentido, ainda na seção dedicada à interpretação dos poetas, ele acrescenta:

Qual é o bom desempenho que torna bom um médico? É óbvio que a aprendizagem no tratamento das doenças [...] E agora, quem poderá

---

<sup>506</sup> Nesse sentido, Sócrates, na *Apologia*, após enaltecer os artífices pelos conhecimentos que possuíam, alerta que eles têm em comum com os poetas um defeito: “por praticar bem sua arte, cada qual imaginava ser sapientíssimo nos demais assuntos, os mais difíceis, e esse engano toldava-lhes aquela sabedoria” (cf. *Apol.* 22 c 8 e ss.)

<sup>507</sup> κακὸν ἄρα μοι εἴργασται, ὡς ἔοικεν, ὃ Πρωταγόρα, καὶ εἰμί τις γελοῖος ἰατρός: ἰώμενος μείζον τὸ νόσημα ποιῶ (*Prot.* 340 d 9 – e 1).

<sup>508</sup> ὥσπερ οὖν οὐ τὸν κείμενόν τις ἂν καταβάλῃ, ἀλλὰ τὸν μὲν ἐστῶτά ποτε καταβάλῃ ἂν τις ὥστε κείμενον ποιῆσαι, τὸν δὲ κείμενον οὐ, οὕτω καὶ τὸν εὐμήχανον ὄντα ποτὲ ἀμήχανος ἂν συμφορὰ καθέλῃ, τὸν δὲ ἀεὶ ἀμήχανον ὄντα οὐ, καὶ τὸν κυβερνήτην μέγας χειμῶν ἐπιπεσὼν ἀμήχανον ἂν ποιήσειεν, καὶ γεωργὸν χαλεπὴ ὥρα ἐπελθοῦσα ἀμήχανον ἂν θείῃ, καὶ ἰατρόν ταῦτα ταῦτα (*Prot.* 344 c7-d5).

tornar-se um mau médico? É óbvio que, em primeiro lugar, aquele que começa por ser médico e que, em seguida, é um bom médico – esse, com efeito, poderá tornar-se mau –, mas nós, os leigos, em matéria de medicina, não poderíamos nos tornar nunca.<sup>509</sup>

Na seção sobre a unidade da virtude, ao discutir a respeito do prazer e da dor, e em que medida são algo bom ou mau, a medicina é usada como exemplo de que uma coisa pode ser boa, mas ao mesmo tempo penosa:

Meus amigos, aqueles de vocês que dizem que há coisas boas que são penosas, não o dirão, por acaso, daquelas que podem, por exemplo, resultar do exercício físico, das campanhas militares, dos tratamentos feitos pelos médicos, através de cauterios, amputações, medicamentos e privação de alimentos – porque essas, embora penosas, são boas?<sup>510</sup>

Quase no final do diálogo *Protágoras*, ao conjecturar que o erro na escolha entre o prazer e a dor se dá por falta de conhecimento (ἄνευ ἐπιστήμης), certamente em chave irônica, os sofistas são apresentados como médicos, ou seja, capazes de curar a doença da ignorância: “[...] o nosso Protágoras diz ser médico, e também Pródico e Hípias”<sup>511</sup>. A ironia em relação aos sofistas como médicos desprestigia não a medicina, mas os sofistas, por pretenderem um saber que não possuem.

No *Laques*, ao discutir se a perseverança é o mesmo que a coragem (ἀνδρεία), o médico é tomado como exemplo, ao mesmo tempo em que se pergunta se ele seria corajoso: “e a um médico (ιατρός) cujo filho, ou outro qualquer, pedisse que lhe desse de beber, ou de comer, e ele não cedesse, antes perseverasse na recusa?”<sup>512</sup>. Tratando da coragem, Laques diz a Nícias que ser médico não é sinônimo de ser corajoso, mas, mesmo assim, os médicos são apresentados como conhecedores dos perigos em relação às doenças:

Então, nas doenças, não são os médicos que conhecem o perigo? Ou parece-te que são os médicos que conhecem o perigo? Ou parece-te

---

<sup>509</sup> τίς οὖν εἰς γράμματα ἀγαθὴ πρᾶξις ἐστίν, καὶ τίς ἄνδρα ἀγαθὸν ποιεῖ εἰς γράμματα; δῆλον ὅτι ἡ τούτων μάθησις. τίς δὲ εὐπραγία ἀγαθὸν ἰατρὸν ποιεῖ; δῆλον ὅτι ἡ τῶν καμνόντων τῆς θεραπείας μάθησις. “κακὸς δὲ κακῶς”: τίς οὖν ἂν κακὸς ἰατρὸς γένοιτο; δῆλον ὅτι ὃ πρῶτον μὲν ὑπάρχει ἰατρῶ εἶναι, ἔπειτα ἀγαθῶ ἰατρῶ—οὗτος γὰρ ἂν καὶ κακὸς γένοιτο—ἡμεῖς δὲ οἱ ἰατρικῆς ἰδιῶται οὐκ ἂν ποτε γενοίμεθα κακῶς πράξαντες οὔτε ἰατροὶ οὔτε τέκτονες οὔτε (*Prot.* 345 a 1-7).

<sup>510</sup> ὧ ἄνθρωποι οἱ λέγοντες αὐτὰ ἀγαθὰ ἀνιαρὰ εἶναι, ἄρα οὐ τὰ τοιάδε λέγετε, οἷον τὰ τε γυμνάσια καὶ τὰς στρατείας καὶ τὰς ὑπὸ τῶν ἰατρῶν θεραπείας τὰς διὰ καύσεών τε καὶ τομῶν καὶ φαρμακειῶν καὶ λιμοκτονιῶν γιγνομένας, ὅτι ταῦτα ἀγαθὰ μὲν ἐστίν, ἀνιαρὰ δέ; φαῖεν ἂν (*Prot.* 354 a 2-7).

<sup>511</sup> [...] ἥς Πρωταγόρας ὅδε φησὶν ἰατρὸς εἶναι καὶ Πρόδικος καὶ Ἰπίαις (*Prot.* 357 e 1-3).

<sup>512</sup> ἀλλ’ οἷον εἴ τις ἰατρὸς ὢν, περιπλευμονία τοῦ ὑέος ἐχομένου ἢ ἄλλου τινὸς καὶ δεομένου πιεῖν ἢ φαγεῖν δοῦναι, μὴ κάμπτοιτο ἀλλὰ καρτεροῖ (*Laq.* 192 e 6 – 193 a 1).

que são os corajosos que o conhecem? Ou será que tu chamas corajosos aos médicos?<sup>513</sup>

A medicina aparece como exemplo de conhecimento estabelecido, que pode ser ensinado. Por isso, o médico é autoridade no que se refere aos tratamentos. Contudo, mesmo reconhecendo sua importância, Platão não deixa de indicar que ela pode estar sujeita ao erro, e o bom médico, portanto, pode se tornar um mau médico, risível. Ademais, por seus efeitos, a medicina tem elementos penosos, mas nem por isso deixa de ser benéfica. A possibilidade de um médico bom tornar-se mau não se deve a causar prazer ou dor, mas ao erro no tratamento das doenças.

### 3.2.5 A arte médica na organização da πόλις

No capítulo anterior, destacamos como, no discurso a respeito da cidade justa, as τέχναι foram mostradas como voltadas para a satisfação das necessidades humanas. No presente capítulo, retomamos a mesma seção da *República* (livros I, II e III), a fim de destacar como a medicina é apresentada.

Na conversa com Polemarco, a medicina é tomada como parâmetro para ajudar na definição de justiça. A fim de testar a afirmação de que a justiça consiste em restituir a cada um o que se lhe deve<sup>514</sup>, diz Sócrates:

Então se alguém perguntasse: “Ó Simônides, a arte a quem chamam de medicina, a que é que dá o que é devido e conveniente?”. Que supões que ele nos responderia? – É evidente que dá aos corpos os remédios, a comida e a bebida.<sup>515</sup>

Tendo como pano de fundo a ideia de que uma arte oferece o que é devido e conveniente, a medicina aparece como aquela que, convenientemente, dá aos corpos os remédios, a comida e a bebida. A definição, para a medicina, não sofre qualquer crítica, talvez porque é posta como uma arte bem definida.

---

<sup>513</sup> πάντο μὲν οὖν, ὦ Νικία, καὶ πειράσομαι γε ἀποφῆναι: οὐδὲν γὰρ λέγεις. ἐπεὶ αὐτίκα ἐν ταῖς νόσοις οὐχ οἱ ἰατροὶ τὰ δεινὰ ἐπίστανται; ἢ οἱ ἀνδρεῖοι δοκοῦσί σοι ἐπίστασθαι; ἢ τοὺς ἰατροὺς σὺ ἀνδρείους καλεῖς (*Laq.* 195 b 3-5).

<sup>514</sup> Cf. *Rep.* I, 331 e 3-4.

<sup>515</sup> ‘ὦ Σιμωνίδη, ἢ τίσιν οὖν τί ἀποδιδούσα ὀφειλόμενον καὶ προσῆκον τέχνη ἰατρικὴ καλεῖται;’ τί ἂν οἶει ἡμῖν αὐτὸν ἀποκρίνασθαι; δῆλον ὅτι, ἔφη, ἢ σώμασιν φάρμακά τε καὶ σιτία καὶ ποτά (*Rep.* I, 332 c 5-9).



Na fala de Trasímaco, em que se discute a justiça como aquilo que parece ao mais forte ser-lhe vantajoso<sup>516</sup>, o médico é chamado em causa: “Estás de má-fé a discutir, ó Sócrates. Chamas, por exemplo, médico àquele que se engana relativamente aos doentes pelo fato de se enganar?”<sup>517</sup>. Na voz de Trasímaco, um artífice só o é quando acerta no exercício de sua atividade. Um homem que é médico, quando erra em sua atividade, não está sendo médico, pois “nenhum artífice se engana. Efetivamente, só quando seu saber o abandona é que quem erra se engana, e nisso não é um artífice”<sup>518</sup>.

O médico, artífice da medicina, é chamado em causa para mostrar que, mesmo tendo várias atividades coligadas a uma arte, uma delas é a principal. Assim, Sócrates pergunta a Trasímaco: “[...] o médico, no sentido rigoroso, que há pouco definias, é seu objetivo ganhar dinheiro ou tratar o doente? Refere-te ao médico de verdade”<sup>519</sup>.

Ao explicitar que cada arte tem a própria conveniência (τι συμφέρον -341 d 6) e busca a maior perfeição possível (μάλιστα τελέαν -341 d 10), Sócrates exemplifica:

[O corpo] tem necessidade absoluta. E por isso é que se inventou agora a arte da medicina, porque o corpo é sujeito a defeitos, e de tais defeitos carece de ser curado. Para lhe fornecer o que lhe é vantajoso, para isso é que se concertou (παρεσκευάσθη) esta arte.<sup>520</sup>

Ao considerar que cada arte não se dedica a si mesma, mas à coisa da qual é arte, a medicina é, para Sócrates, um exemplo claro: “[...] a medicina não procura a conveniência da medicina, mas a do corpo”<sup>521</sup>.

O médico, por sua vez, é dado como exemplo de um homem que é bom (ἀγαθόν) naquilo que é sábio (φρόνιμον) e, por isso, não quer exceder o seu semelhante, mas ser como ele<sup>522</sup>. O sábio quererá, sim, exceder o que é diverso e oposto a ele<sup>523</sup>.

No segundo livro da *República*, que inicia retomando a discussão a respeito da justiça, a saúde (ὕγιαίνειν) é apresentada entre os bens desejáveis por si e por seus

---

<sup>516</sup> Cf. *Rep.* I, 340 c 3-4.

<sup>517</sup> συκοφάντης γὰρ εἶ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις: ἐπεὶ αὐτίκα ἰατρὸν καλεῖς σὺ τὸν ἐξαμαρτάνοντα περὶ τοὺς κάμνοντας κατ’ αὐτὸ τοῦτο ὃ ἐξαμαρτάνει (*Rep.* I, 340 d 1-2).

<sup>518</sup> [...] οὐδείς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει. ἐπὶ λειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός (*Rep.* I, 340 e 3-5).

<sup>519</sup> [...] ἀλλ’ εἰπέ μοι: ὁ τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ ἰατρός, ὃν ἄρτι ἔλεγες, πότερον χρηματιστής ἐστὶν ἢ τῶν καμνόντων θεραπευτής; καὶ λέγε τὸν τῷ ὄντι ἰατρὸν ὄντα (*Rep.* I, 341 c 5-7).

<sup>520</sup> διὰ ταῦτα καὶ ἡ τέχνη ἐστὶν ἡ ἰατρικὴ νῦν ἠύρημένη, ὅτι σῶμά ἐστιν πονηρὸν καὶ οὐκ ἐξαρκεῖ αὐτῷ τοιούτῳ εἶναι. τοῦτ’ οὖν ὅπως ἐκπορίζῃ τὰ συμφέροντα, ἐπὶ τούτῳ παρεσκευάσθη ἡ τέχνη’ (*Rep.* I, 341 e 4-7).

<sup>521</sup> οὐκ ἄρα, ἦν δ’ ἐγώ, ἰατρικὴ ἰατρικῇ τὸ συμφέρον σκοπεῖ ἀλλὰ σώματι (*Rep.* I, 342 c 1).

<sup>522</sup> Cf. *Rep.* I, 349 e 6.

<sup>523</sup> Cf. *Rep.* I, 350 b 7-8.

efeitos<sup>524</sup>, já o tratamento das doenças e a medicina (τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι καὶ ἰατρευσίς), por sua vez, aparecem como exemplos dos bens apreciados por seus efeitos<sup>525</sup>.

Ao descrever o necessário para os cidadãos, Sócrates se refere à cidade inchada de humores (τρυφῶσαν πόλιν), a cidade luxuosa. É uma cidade que precisa de mais médicos, pois o estilo de vida desmedido causa mais doenças, diferentemente da cidade sã (ὕγιεινή), que para Sócrates é a cidade verdadeira (ἀληθινὴ πόλις)<sup>526</sup>.

No livro III, ao tratar da mentira útil na educação dos guardiães, a arte médica aparece como modelo de uso preciso e regrado:

Se, de fato, dissemos bem há pouco, se na realidade a mentira (ψεῦδος) é inútil aos deuses, mas útil aos homens, sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe.<sup>527</sup>

O médico aparece como modelo de autoridade:

[...] mas se um particular mentir a tais chefes, diremos que isso é um erro da mesma espécie, mas maior ainda do que se um doente não dissesse a verdade ao médico ou um aluno não revelasse ao mestre de ginástica seus sofrimentos físicos.<sup>528</sup>

Mais adiante, no livro III, ao tratar da ginástica na educação do guardião, o tema da medicina, estritamente afim ao da ginástica, aparece com feição negativa, como sintoma de uma cidade desregrada:

Mas se a libertinagem e as doenças se multiplicarem na cidade, porventura não abrirão numerosos tribunais e enfermarias, e as chicanas e a medicina não serão veneradas, quando muitos homens livres se dedicarem a elas?<sup>529</sup>

---

<sup>524</sup> Cf. *Rep.* II, 357 c 3.

<sup>525</sup> Cf. *Rep.* II, 357 c 7.

<sup>526</sup> Cf. *Rep.* II, 372 e 2 ; 373 d 1-2.

<sup>527</sup> [...] εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι, καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐνφαρμάκου εἶδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἄπτεον (*Rep.* III, 389 b 4-6).

<sup>528</sup> [...] ἀλλὰ πρὸς γε δὴ τοὺς τοιούτους ἄρχοντας ἰδιώτη ψεύσασθαι ταῦτόν καὶ μείζον ἀμάρτημα φήσομεν ἢ κάμνοντι πρὸς ἰατρὸν ἢ ἀσκοῦντι πρὸς παιδοτρίβην περὶ τῶν τοῦ αὐτοῦ σώματος παθημάτων μὴ τὰληθῆ λέγειν (*Rep.* III, 389 c 1-4).

<sup>529</sup> ἀκολασίας δὲ καὶ νόσων πληθουσῶν ἐν πόλει ἄρ' οὐ δικαστήριά τε καὶ ἰατρεῖα πολλὰ ἀνοίγεται, καὶ δικανικὴ τε καὶ ἰατρικὴ σεμνύνονται, ὅταν δὴ καὶ ἐλεύθεροι πολλοὶ καὶ σφόδρα περὶ αὐτὰ σπουδάζωσιν (*Rep.* III, 405 a 1-4).

O problema não é a medicina em si mesma. O corpo adoce por causa da mudança nas estações ou é ferido no trabalho ou na luta. Mas há doenças que são efeitos do excesso alimentar ou da preguiça. Nesses casos, usar a medicina é vergonhoso:

Porém, precisar da medicina sem ser para curar ferimentos ou qualquer daquelas enfermidades que ocorrem com as estações, mas quando, devido à indolência ou à dieta que descrevemos, nos enchemos de humores e ventosidades, como se fôssemos um pântano, e obrigamos filhos de Asclépios a dar a estas doenças os nomes de flatulências e de catarros – isso não te parece uma vergonha?<sup>530</sup>

O uso desmedido da medicina prejudicaria a cidade, onde cada um deve exercer sua função. Por isso, “em todas as cidades bem governadas incumbe a cada um uma tarefa, que é forçoso realizar, e a ninguém é dado vagar para passar a vida doente, a tratar-se”.<sup>531</sup>

\*\*\*

Apresentamos acima passagens dos primeiros diálogos de Platão nos quais a medicina aparece como arte que ajuda a esclarecer algum tema que está sendo tratado, explicitando assim o apreço do filósofo por ela. Ficou claro que tal apreço se deve ao fato de que, na medicina, é fácil perceber como é importante, para uma saúde integral, o cuidado com o corpo todo, em vez da fixação apenas em uma parte doente. Por deixar claro qual é a sua função, a medicina tem autoridade sobre tudo o que se refere à sua área de atuação, ou seja, o corpo, e também sobre os discursos a esse respeito. Ademais, a medicina é mostrada como arte que oferece um serviço, o cuidado com a saúde, que também pode ser transmitido como conhecimento. Destacamos também algumas seções dos primeiros livros da *República* em que a medicina é tomada como parâmetro na busca de compreender a justiça, pois não é difícil perceber com clareza a que ela se destina: dar aos corpos remédios, comida e bebida em vista da saúde. Tanto nos primeiros diálogos como nos três primeiros livros da *República*, pudemos singularizar características que nos ajudam a entender por que Heródico foi posto, ao lado de Górgias, quando do diálogo a respeito da arte dos discursos<sup>532</sup>: a medicina é uma arte

---

<sup>530</sup> τὸ δὲ ἰατρικῆς, ἦν δ' ἐγὼ, δεῖσθαι ὅτι μὴ τραυμάτων ἕνεκα ἢ τινῶν ἐπετείων νοσημάτων ἐπιπεσόντων, ἀλλὰ δι' ἀργίαν τε καὶ διαίταν οἷαν διήλθομεν, ρευμάτων τε καὶ πνευμάτων ὥσπερ λίμνας ἐμπιπλαμένους φύσας τε καὶ κατάρρους νοσήμασιν ὀνόματα τίθεσθαι ἀναγκάζειν τοὺς κομψοὺς Ἀσκληπιάδας, οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ (*Rep.* III, 405 c 5 – d 5).

<sup>531</sup> [...] ἀλλ' εἰδὼς ὅτι πᾶσι τοῖς εὐνομομένοις ἔργον τι ἐκάστω ἐν τῇ πόλει προστέτακται, ὃ ἀναγκαῖον ἐργάζεσθαι, καὶ οὐδενὶ σχολῆ διὰ βίου κάμνειν ἰατρουμένῳ (*Rep.* III, 406 c 4-6).

<sup>532</sup> Cf. *Górg.* 448 b 4-6; 456 b 1-5.

útil e proveitosa para os cidadãos. Essas características devem compor toda arte que deseja ter um lugar na comunidade em que os homens se reúnem a fim de colaborar na satisfação de suas necessidades. A retórica possui elementos úteis e proveitosos para a cidade? Antes de nos debruçarmos sobre essa pergunta, procuremos entender melhor o que sejam o útil (χρηστός) e o proveitoso (ὠφελιμός) na vida da cidade, sempre tendo como parâmetro a medicina.

### 3.2.6 *Medicina, arte útil e proveitosa para a πόλις*

A partir da leitura dos primeiros diálogos de Platão, percebemos a medicina como modelo de arte, de saber estabelecido. Por seu conhecimento, a medicina pode analisar as coisas passadas e futuras em relação à saúde. Por isso, o médico é capaz de cuidar do corpo, escolher os alimentos e remédios que lhe são adequados. Ademais, pode ensinar sua arte aos outros e discernir quais são os discursos adequados ou inadequados a respeito do que é ou não saudável, pois conhece o que representa perigo para a saúde. Nas descrições extraídas dos diálogos, dois adjetivos muito próximos em seu significado nos parecem significativos para qualificar a medicina: “útil”, expresso pelo termo χρηστός, e “proveitoso”, expresso pelo termo ὠφελιμός e seus correlatos. Por exemplo, no *Cármides*, diz Sócrates:

E se tu agora, lhe falei, me perguntasses: “E a medicina, isto é, a ciência do que é são, em que nos é útil (χρησίμη) e que efeito produz em nós?”, eu te responderia que não é da utilidade (ὠφελίαν) somenos, pois nos enseja a saúde, o que é um belo efeito, se me aceites esse ponto.<sup>533</sup>

No *Crítion*, o médico, ao lado do ginasta, é considerado como alguém de opinião adequada: “E as boas opiniões não são as dos homens sensatos, tal como são más as dos insensatos?”<sup>534</sup>. O adjetivo aí utilizado é χρηστός, termo com uma gama considerável de significados positivos: primeiramente é “útil”, o que pode ser utilizado; mas, em sentido moral, significa “excelente”, “honesto”, “honrado”. Em diversas ocorrências nos diálogos de Platão, χρηστός aparece em oposição a πονερός – termo que indica aquilo

<sup>533</sup> εἰ τοίνυν με, ἔφην, ἔροιο σύ: ‘ιατρικὴ ὑγίεινός ἐπιστήμη οὕσα τί ἡμῖν χρησίμη ἐστὶν καὶ τί ἀπεργάζεται,’ εἶποιμι ἂν ὅτι οὐ σμικρὰν ὠφελίαν: τὴν γὰρ ὑγίειαν καλὸν ἡμῖν ἔργον ἀπεργάζεται, εἰ ἀποδέχη τοῦτο (*Cárm.* 165 c 10 – d 2).

<sup>534</sup> χρησταὶ δὲ οὐχ αἱ τῶν φρονίμων, πονηραὶ δὲ αἱ τῶν ἀφρόνων; (*Crít.* 47 a 9).

que é de má qualidade, defeituoso –, como na fala de Sócrates ao jovem Hipócrates, no preâmbulo do *Protágoras*:

E agora? Vês o tipo de risco a que vais expor a tua alma? Se te fosse preciso confiar o corpo a algo que implicasse riscos, quer fosse bom (χρηστόν), quer fosse mau (πονηρόν), ponderarias durante muito tempo se o confiavas ou não e chamarias teus amigos a te aconselharem, refletindo durante dias a fio...<sup>535</sup>

Como se percebe, o termo aí é aplicado em relação à pessoa. Mesmo assim, a aplicação a um particular não pode ser considerada fora da vida comum. Χρηστός, nas obras de Platão que aqui analisamos, relaciona-se com a vida na πόλις. Por exemplo, na *Apologia*, diz Sócrates em sua defesa, contra a acusação feita por Meleto: “[...] mas por Zeus, diz-nos ainda, Meleto, se é melhor viver com cidadãos virtuosos (χρηστοῖς) ou com maus cidadãos (πονηροῖς)”<sup>536</sup>.

A distinção entre o que é útil, proveitoso, e o que é mau aparece no *Górgias*, quando Sócrates imagina uma assembleia em que crianças e ignorantes (ἀνοήτοις) devessem decidir, entre um médico e um cozinheiro, quem conhece a respeito das dietas salutares e nocivas<sup>537</sup>. Mais adiante, ao dialogar com Cálicles, Sócrates lhe diz que há dores (λύπαι) e prazeres (ἡδονάς) úteis (χρησταί) e nocivos (πονηραί)<sup>538</sup>. Ainda no diálogo com Cálicles, o termo χρηστός é utilizado para falar da alma, em comparação com uma casa organizada: “Se obtiver arranjo e ordem, a casa será útil (χρηστή), mas se não os tiver, será inutilizável”<sup>539</sup>. Mais abaixo, diz Sócrates: “E quanto à alma? É a ausência de arranjo a torná-la útil (χρηστή), ou a presença de certo arranjo e ordem?”<sup>540</sup>.

O termo κρηστός também aparece em oposição a πονερός no livro I da *República*: “É natural – disse ele – amar a quem nos parece honesto (χρηστούς), e odiar

<sup>535</sup> καὶ ἐγὼ εἶπον μετὰ τοῦτο: τί οὖν; οἴσθα εἰς οἷόν τινα κίνδυνον ἔρχη ὑποθήσων τὴν ψυχὴν; ἢ εἰ μὲν τὸ σῶμα ἐπιτρέπειν σε ἔδει τῷ διακινδυνεύοντα ἢ χρηστὸν αὐτὸ γενέσθαι ἢ πονηρόν, πολλὰ ἂν περιεσκεύω εἴτ' ἐπιτρεπτέον εἶτε οὐ, καὶ εἰς συμβουλήν τούτῃ τε φίλους ἂν παρεκάλεις καὶ τοὺς οἰκείους σκοπούμενος ἡμέρας συχνάς (*Prot.* 313 a 1-5).

<sup>536</sup> [...] ὃ πρὸς Διὸς Μέλῃτε, πότερόν ἐστιν οἰκεῖν ἄμεινον ἐν πολίταις χρηστοῖς ἢ πονηροῖς (*Apol.* 25 c 5-6). Versão em português: PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2007.

<sup>537</sup> [...] περὶ τῶν χρηστῶν σιτίων καὶ πονηρῶν (*Górg.* 464 d7-e 1).

<sup>538</sup> [...] οὐκοῦν καὶ λύπαι ὡσαύτως αἰ μὲν χρησταί εἰσιν, αἰ δὲ πονηραί (*Górg.* 499 e 3-4).

<sup>539</sup> τάξεως ἄρα καὶ κόσμου τυχοῦσα οἰκία χρηστή ἂν εἴη, ἀταξίας δὲ μοχθηρά (*Górg.* 504 a 7-8). Todas as passagens citadas em língua portuguesa provêm da seguinte edição: PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>540</sup> τί δ' ἢ ψυχὴ; ἀταξίας τυχοῦσα ἔσται χρηστή, ἢ τάξεώς τε καὶ κόσμου τινός (*Górg.* 504 b 4-5).

quem nos parece mau (πονηρούς) ”.<sup>541</sup> E mais adiante, é aplicado à amizade: “Amigo é o que parece e é na realidade honesto (κρηστόν)”<sup>542</sup>.

Já no livro III da *República*, κρηστός aparece quando Sócrates fala dos atos a serem ou não imitados pelo homem moderado (μέτριος ἀνὴρ): “[...] quando, porém, se tratar de algum exemplo indigno dele, não quererá copiá-lo afanosamente quem lhe é inferior, a não ser de leve, quando ele tiver praticado algum ato honesto (κρηστόν ποιῆ)”<sup>543</sup>. Mais adiante, a palavra aparece numa imagem que figura o belo e o perfeito que os artistas devem oferecer aos guardiães em formação:

[...] a fim de que os jovens, tal como habitantes de um lugar saudável, tirem proveito de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas, como uma brisa salutar de regiões saudáveis (κρηστῶν τόπων).<sup>544</sup>

Na consideração sobre a ginástica como meio de educação dos jovens, ainda no livro III da *República*, o termo κρηστός aparece qualificando o corpo: “A mim não parece que o corpo, por perfeito (κρηστόν) que seja, que pela sua excelência torne a alma boa, mas, pelo contrário, a alma boa, por sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível”<sup>545</sup>. No mesmo livro, também emerge quando Sócrates fala do juiz bom e habilidoso, que não deve ter cometido muitas injustiças, pois o homem que cometeu muitas injustiças “[...] como se encontra mais vezes com os maus (πονηροῖς) que com os bons (κρηστοῖς), parece mais sábio que ignorante aos seus olhos e aos dos outros”<sup>546</sup>.

O vocábulo κρηστός e seus cognatos que aparecem nos diálogos platônicos que estudamos expressam uma gama de significados positivos, que trazem em si a ideia de benefício, proveito, confiança, honradez, valor, perfeição. Tudo isso expressa o que se espera de uma arte exercida em uma cidade justa. É o que se pode encontrar na medicina com facilidade, mas que parece ser difícil de encontrar na retórica como praticada em Atenas na época de Platão.

---

<sup>541</sup> εἰκὸς μὲν, ἔφη, οὓς ἂν τις ἡγήται κρηστοὺς φιλεῖν, οὓς δ’ ἂν πονηροὺς μισεῖν (*Rep.* I, 334 c 4-5).

<sup>542</sup> τὸν δοκοῦντα κρηστόν, τοῦτον φίλον εἶναι (*Rep.* I, 334 e 9).

<sup>543</sup> ὅτανδὲ γίγνηται κατὰ τινα ἑαυτοῦ ἀνάξιον, οὐκ ἐθελήσειν σπουδῆ ἀπεικάζειν ἑαυτὸν τῶ χειρόνι, εἰ μὴ ἄρα κατὰ βραχύ, ὅταν τι κρηστόν ποιῆ (*Rep.* III, 396 d 5).

<sup>544</sup> [...] οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλλῃ, ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ κρηστῶν τόπων ὑγίειαν (*Rep.* III, 402 c 5 – d 1).

<sup>545</sup> [...] ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐ φαίνεται, ὃ ἂν κρηστόν ἦ σῶμα, τοῦτο τῆ αὐτοῦ ἀρετῆ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦναντίον ψυχῆ ἀγαθῆ τῆ αὐτῆς ἀρετῆ σῶμα παρέχειν ὡς οἶόν τε βέλτιστον (*Rep.* III, 403 d 3-6).

<sup>546</sup> πλεονάκις δὲ πονηροῖς ἢ κρηστοῖς ἐντυγχάνων σοφώτερος ἢ ἀμαθέστερος δοκεῖ εἶναι αὐτῶ τε καὶ ἄλλοις (*Rep.* III, 409 d 2-4).

O outro vocábulo que gostaríamos de destacar por caracterizar positivamente as τέχναι possui significado bastante próximo a χρηστός. O termo é ὠφέλιμος, que pode ser traduzido como “vantajoso”, “proveitoso”, mas que traz consigo a ideia de socorro, ajuda, auxílio prestado. Trata-se de uma palavra muito presente quando Platão considera as artes.

No *Cármides*, ao interpretar a frase de Hesíodo “Trabalhar não é vergonha”<sup>547</sup>, o trabalho é definido por Crítias como “o que é feito com vistas à beleza e à utilidade (ὠφελίμως)”<sup>548</sup>. Nesse sentido, o médico, ao agir beneficentemente em seu trabalho (ὠφελίμως – cf. 164 b 7; b 9), procede com temperança e é temperante. Ao considerarem a medicina como “ciência daquilo que é são”<sup>549</sup>, Sócrates pergunta: “[...] em que é útil (χρησίμη) e que efeito produz (ἀπεργάζεται) em nós?” (*Cárm.* 165 c 10). A vantagem ou o proveito (ὠφελίαν) proporcionado é a saúde (*Cárm.* 165 d 1). A medicina é vista como proveitosa por produzir saúde nas pessoas. Mais adiante, ao investigar se a σωφροσύνη é “o conhecimento de si mesmo”<sup>550</sup>, os interlocutores se perguntam: “[...] qual é a vantagem (ὠφελία) desse conhecimento?”<sup>551</sup>.

No *Górgias*, o termo ὠφέλιμος e correlatos ocorrem nas conversas de Sócrates com Polo e Cálicles. O benéfico aí está relacionado com o justo, uma vez aí se discutir que o maior mal é cometer injustiça (cf. *Górg.* 469 b 8). Assim, quando, ao conversar com Polo a respeito do que é ter poder, Sócrates diz: “Então, admirável homem, está mais uma vez manifesto a ti que, se fazer o que parece implicar agir de modo benéfico (ὠφελίμως) será um bem, e como é plausível, será isso ter grandioso poder, caso contrário, será um mal e ter ínfimo poder”<sup>552</sup>. O benéfico, para Polo, seria “ser possível fazer na cidade o que lhe parecer: matar, banir e fazer tudo conforme a própria opinião”<sup>553</sup>. Para Sócrates, porém, o benéfico, vantajoso, vai em outra direção. Desde que se cumpra a justiça, mesmo a punição pode ser benéfica. Assim, quando tenta, sem sucesso, convencer Cálicles de que sofrer punição pode ser benéfico para a alma, Sócrates observa: “Este homem não tolera ser beneficiado (ὠφελούμενος) e sofrer

---

<sup>547</sup> ἔργον δ' οὐδὲν εἶναι ὄνειδος (*Cárm.* 163 b 4).

<sup>548</sup> τὰ γὰρ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιοούμενα ἔργα (*Cárm.* 163 c 3)

<sup>549</sup> ἐπιστήμη τοῦ ὑγιεινοῦ (*Cárm.* 165 c 8).

<sup>550</sup> Cf. *Cárm.* 167 a 6.

<sup>551</sup> [...] τίς ἂν εἴη ἡμῖν ὠφελία εἰδόσιν αὐτό (*Cárm.* 167 b 3-4; cf. 169 b 3- c 1).

<sup>552</sup> οὐκοῦν, ὃ θαυμάσιε, τὸ μέγα δύνασθαι πάλιν αὐ σοι φαίνεται, ἐὰν μὲν πράττοντι ἃ δοκεῖ ἔπεται τὸ ὠφελίμως πράττειν, ἀγαθόν τε εἶναι, καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐστὶν τὸ μέγα δύνασθαι: εἰ δὲ μή, κακὸν καὶ σμικρὸν δύνασθαι (*Górg.* 470 a 10-12).

<sup>553</sup> [...] ἐξεῖναι ἐν τῇ πόλει, ὃ ἂν δοκῇ αὐτῷ, ποιεῖν τοῦτο, καὶ ἀποκτείνοντι καὶ ἐκβάλλοντι καὶ πάντα πράττοντι κατὰ τὴν αὐτοῦ δόξαν (*Górg.* 469 c 5-7).

aquilo sobre o que discutimos: ser punido”<sup>554</sup>. Sendo a justiça o critério supremo, só é vantajoso viver se isso implica uma vida justa:

Se algum tripulante cujo corpo é acometido por doenças crônicas e incuráveis não se afogar, ele será infeliz porque não morreu, não obtendo qualquer benefício (ὠφέληται) de sua parte; e que para um tripulante acometido por inúmeras doenças incuráveis na alma, que vale mais que o corpo, a vida não é digna e ele não obterá qualquer vantagem (ὀνήσει) em ser salvo seja do mar, ou do tribunal, ou de qualquer outro lugar.<sup>555</sup>

Não que morrer seja melhor do que viver, ou que o sofrimento seja melhor do que o prazer. A maior vantagem é não cometer nem sofrer injustiça:

Então, se cometer injustiça e sofrer injustiça são duas coisas, afirmamos que cometê-la é um mal maior, ao passo que sofrê-la é um mal menor. Assim, dispondo de que coisa o homem socorreria a si mesmo de modo a obter ambos os benefícios (ὠφελίας), o de não cometer injustiça e o de não sofrê-la?<sup>556</sup>

A noção de vantagem, benefício, aparece no livro I da *República*, na segunda tentativa de definir o que seja a justiça: “[...] se temos que ser convenientes com o que se disse antes, dá ajuda (ὠφελίας) aos amigos e prejuízo (βλάβας) aos inimigos”<sup>557</sup>. A noção de vantagem, benefício, ajuda, aparece como algo que se deve proporcionar aos amigos. Essa ideia se reforça um pouco mais à frente: “Parece, pois, que a justiça, segundo a tua opinião, segundo a de Homero e de Simônides, é uma espécie de arte de furtar, mas para a vantagem (ὠφελία) dos amigos e dano (βλάβη) de inimigos”<sup>558</sup>. Mas Sócrates não concorda que a justiça seja fazer mal a alguém. Ela deve trazer vantagem

---

<sup>554</sup> οὗτος ἀνὴρ οὐχ ὑπομένει ὠφελούμενος καὶ αὐτὸς τοῦτο πάσχων περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστί, κολαζόμενος (*Górg.* 505 c 3).

<sup>555</sup> λογίζεται οὖν ὅτι οὐκ, εἰ μέντις μεγάλοις καὶ ἀνιάτοις νοσήμασιν κατὰ τὸ σῶμα συνεχόμενος μὴ ἀπεπνίγη, οὗτος μὲν ἄθλιός ἐστιν ὅτι οὐκ ἀπέθανεν, καὶ οὐδὲν ὑπ’ αὐτοῦ ὠφέληται: εἰ δέ τις ἄρα ἐν τῷ τοῦ σώματος τιμωτέρῳ, τῇ ψυχῇ, πολλὰ νοσήματα ἔχει καὶ ἀνιάτα, τούτῳ δὲ βιωτέον ἐστὶν καὶ τοῦτον ὀνήσει, ἄντε ἐκθαλάττης ἄντε ἐκ δικαστηρίου ἐάντε ἄλλοθεν ὀποθενοῦν σώσῃ (*Górg.* 512 a 2-8).

<sup>556</sup> δυοῖν οὖν ὄντων, τοῦ ἀδικεῖν τε καὶ ἀδικεῖσθαι, μείζον μὲν φαμεν κακὸν τὸ ἀδικεῖν, ἕλαττον δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι. τί οὖν ἂν παρασκευασάμενος ἄνθρωπος βοηθήσειεν αὐτῷ, ὥστε ἀμφοτέρας τὰς ὠφελίας ταύτας ἔχειν, τὴν τε ἀπὸ τοῦ μὴ ἀδικεῖν καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι; πότερα δύναμιν ἢ βούλησιν; ὧδε δὲ λέγω: πότερον ἐὰν μὴ βούληται ἀδικεῖσθαι, οὐκ ἀδικήσεται, ἢ ἐὰν δύναμιν παρασκευάσῃται τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι, οὐκ ἀδικήσεται (*Górg.* 509 c6 – d 5).

<sup>557</sup> εἰ μὲν τι, ἔφη, δεῖ ἀκολουθεῖν, ὃ Σώκρατες, τοῖς ἔμπροσθεν εἰρημένοις, ἢ τοῖς φίλοις τε καὶ ἐχθροῖς ὠφελίας τε καὶ βλάβας ἀποδιδούσα (*Rep.* I, 332 d 4-6).

<sup>558</sup> ἔοικεν οὖν ἡ δικαιοσύνη καὶ κατὰ σέκαί καθ’ Ὅμηρον καὶ κατὰ Σιμωνίδην κλεπτική τις εἶναι, ἐπ’ ὠφελία μέντοι τῶν φίλων καὶ ἐπὶ βλάβη τῶν ἐχθρῶν. οὐχ οὕτως ἔλεγε (*Rep.* I, 334 b 4-5).



para todos: “[...] que o homem justo deve fazer mal (βλάβην) aos inimigos e bem (ὠφελίαν) aos amigos, quem assim falar não é sábio”<sup>559</sup>.

Na conversa com Trasímaco, Sócrates defende a noção de vantagem, proveito, como algo que toda arte proporciona aos outros, e que não é essencial que o demiurgo beneficie a si mesmo.

Não reparas que os restantes cargos ninguém quer exercê-los por sua vontade, mas exigem um salário, pensando que, de seu exercício, nenhum proveito (ὠφελίαν) pessoal lhes advirá, mas sim para seus súditos?<sup>560</sup>

Ademais, a vantagem é apresentada como algo peculiar de cada arte. Ou seja, uma arte proporciona vantagem:

E não é verdade que cada uma das artes nos proporciona qualquer vantagem (ὠφελίαν) específica, e não comum, como a medicina a saúde, a do piloto a segurança da navegação e assim por diante?<sup>561</sup>

No livro II da *República*, a vantagem, utilidade ou benefício aparece em dois momentos. No primeiro, quando Glauco procura descrever a ideia mais comum a respeito da vida do homem injusto e das vantagens que ele usufrui: “[...] ganha (ὠφελεῖσθαι) e lucra (κερδαίνοντα) por não se incomodar com a injustiça”<sup>562</sup>. Mais à frente, quando se dialoga acerca das características da divindade, postula-se que, se o deus é bom, não pode ser nocivo e só pode ser causa de benefícios: “[...] então o que é bom é vantajoso (ὠφέλιμον) [...] é causa de benefício (εὐπραγίας)”<sup>563</sup>. Nesse sentido, quando algum castigo for imputado à divindade, conclui-se que “precisavam de castigos os maus, por serem desgraçados, e que, expiando o seu crime, estavam a receber um benefício (ὠφελουῖντο) do deus”<sup>564</sup>.

---

<sup>559</sup> τοῦτο δὲ δὴ νοεῖ αὐτῶ τοῖς μὲν ἐχθροῖς βλάβην ὀφείλεσθαι παρὰ τοῦ δικαίου ἀνδρός, τοῖς δὲ φίλοις ὠφελίαν, οὐκ ἦν σοφὸς ὁ ταῦτα εἰπών (*Rep.* I, 335 e 3-4).

<sup>560</sup> τί δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε; τὰς ἄλλας ἀρχὰς οὐκ ἔννοεῖς ὅτι οὐδεὶς ἐθέλει ἄρχειν ἐκόν, ἀλλὰ μισθὸν αἰτοῦσιν, ὡς οὐχὶ αὐτοῖσιν ὠφελίαν ἐσομένην ἐκ τοῦ ἄρχειν ἀλλὰ τοῖς ἀρχομένοις (*Rep.* I, 345 e 5- 346 a 1).

<sup>561</sup> οὐκοῦν καὶ ὠφελίαν ἐκάστη τούτων ἰδίαν τινα ἡμῖν παρέχεται ἀλλ' οὐ κοινήν, οἷον ἰατρικὴ μὲν ὑγίειαν, κυβερνητικὴ δὲ σωτηρίαν ἐν τῷ πλεῖν, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω (*Rep.* I, 346 a 6-8).

<sup>562</sup> [...] ὠφελεῖσθαι κερδαίνοντα τῷ μὴ δυσχεραίνειν τὸ ἀδικεῖν (*Rep.* II, 362 b 5).

<sup>563</sup> τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν; ([...]) αἴτιον ἄρα εὐπραγίας (*Rep.* II, 379 b 10-12).

<sup>564</sup> [...] ἀλλ' εἰ μὲν ὅτι ἐδεήθησαν κολάσεως ἐλέγειεν ὡς ἄθλιοι οἱ κακοί, διδόντες δὲ δίκην ὠφελουῖντο ὑπὸ τοῦ θεοῦ (*Rep.* II, 380 b 5-6).

No livro III da *República*, quando se trata das histórias a serem ensinadas aos guardiães, a noção de utilidade assim aparece: “[...] que não caluniem assim sem mais os que respeitam ao Hades, mas que antes o louvem, quando as suas histórias não são verídicas nem úteis (ὠφέλιμα) aos que se destinam ao combate”<sup>565</sup>. Ao tratar da mentira, seu uso cuidadoso, reservado aos governantes, deve ter como critério o benefício da cidade ou sua proteção contra os inimigos. Assim, “se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou por benefício (ὠφελία) da cidade”<sup>566</sup>.

O cuidado que se deve ter em relação aos poetas e a todos os artistas se justificaria em vista da educação dos guardiães, “a fim de que os jovens, tal como habitantes de um lugar saudável, tirem proveito (ὠφελῶνται) de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos e os ouvidos”<sup>567</sup>.

As duas palavras que selecionamos como indicativo do que uma arte deve ser para a πόλις expressam de maneira próxima a noção de utilidade, de benefício prestado, mas com um movimento para fora de si mesma: a medicina não existe para benefício do médico, mas em favor do doente. Tendo valor em si mesma, uma arte não faz sentido se não puser esse mesmo valor a serviço daquele que dela precisa. Ser valoroso e prestar serviço expressam bem o que a medicina significa para Platão, de modo a servir de paradigma para as outras artes. Mas nosso escopo na presente pesquisa não é tanto a medicina, e sim a retórica. Mesmo tendo em consideração todas as críticas que lhe foram levantadas diretamente no *Górgias*, ou de maneira indireta nas considerações acerca dos discursos nos livros da *República* que aqui estudamos, procuraremos agora responder à seguinte questão: a retórica teria algo de valoroso e de útil para a πόλις? A resposta que queremos dar a seguir deve ser procurada mais nas entrelinhas do que nas afirmações tidas por categóricas nos diálogos platônicos.

---

<sup>565</sup> [...] καὶ δεῖσθαι μὴ λουδορεῖν ἀπλῶς οὕτως τὰ ἐν Ἄιδου ἀλλὰ μᾶλλον ἐπαινεῖν, ὡς οὔτε ἀληθῆ [386ξ] ἂν λέγοντας οὔτε ὠφέλιμα τοῖς μέλλουσιν μαχίμοις ἔσεσθαι (*Rep.* III, 386 b 10 – c 1).

<sup>566</sup> [...] τοῖς ἄρχουσιν δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεύδεσθαι ἠπολεμίων ἢ πολιτῶν ἔνεκα ἐπ’ ὠφελία τῆς πόλεως (*Rep.* III, 389 b 7-8).

<sup>567</sup> οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὅποθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλλῃ (*Rep.* III, 401 c 5-7).

### 3.3 Possibilidades para a retórica como arte

A medicina enquanto domínio do que se relaciona com a saúde do corpo, tanto em sua manutenção como em sua cura, está, portanto, habilitada a discursar e a julgar os discursos a esse respeito. Qual seria um possível campo de domínio da retórica? E quais discursos ela poderia julgar? Haveria, em Platão, a necessidade de uma arte que servisse às outras, no que diz respeito especificamente aos recursos, assim como a arte dos lucros (μισθωτική) é associada a outras, para que estas possam lucrar (cf. *Rep.* I 346 b 1 – d8)? A retórica não poderia ser ao menos uma arte auxiliar? Passemos agora à análise dos elementos que qualificam positivamente a retórica, a fim de analisar a possibilidade de, na cidade ideal, ela ser uma arte plenamente reconhecida.

Depois de Sócrates ter considerado que Górgias caiu em aporia a respeito da definição de retórica, Polo procura saber como Sócrates a compreende. A retórica é qualificada negativamente por Sócrates, como apenas uma experiência: ἐμπειρία. Na conversa com Polo, Sócrates diz:

- SÓC.: Acaso perguntas que arte eu afirmo que ela seja? - POL.: Sim.
- SÓC.: Nenhuma, segundo meu parecer, Polo, para te dizer a verdade.
- POL.: Mas o que a retórica te parece ser? - SÓC.: Uma coisa que tu afirmas produzir arte num escrito que recentemente li. - POL.: A que te referes? - SÓC.: A certa experiência. - POL.: Portanto, a retórica te parece ser experiência? - SÓC.: A mim, pelo menos, se não tens mais nada a acrescentar. - POL.: Experiência de quê? - SÓC.: De produção de certo deleite e prazer.<sup>568</sup>

A experiência já havia sido louvada por Polo quando Querefonte lhe perguntara qual era a atividade exercida por Górgias. Em vez de responder assertivamente à pergunta, Polo disse: “[...] a experiência faz com que nossa vida seja guiada pela arte, enquanto a inexperiência, pelo acaso”<sup>569</sup>. Aqui Polo associa experiência com arte, o que Sócrates procura diferenciar: a arte está um patamar acima da experiência, como se pode ler mais adiante no diálogo:

---

568 -Σωκ.: ἄρα ἐρωτᾷς ἦντινα τέχνην φημί εἶναι; - Πῶλ.: ἔγωγε. Σωκ.: οὐδεμία ἔμοιγε δοκεῖ, ὃ Πῶλε, ὡς γε πρὸς σὲ τάλιθθῃ εἰρησθαι. - Πῶλ.: ἀλλὰ τί σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι; - Σωκ.: πρᾶγμα ὃ φῆς σὺ ποιῆσαι τέχνην ἐν τῷ συγγράμματι [462ξ] ὃ ἐγὼ ἔναγχος ἀνέγνω. - Πῶλ.: τί τοῦτο λέγεις; - Σωκ.: ἐμπειρίαν ἔγωγέ τινα. - Πῶλ.: ἐμπειρία ἄρα σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι; - Σωκ.: ἔμοιγε, εἰ μὴ τι σὺ ἄλλο λέγεις. - Πῶλ.: τίνος ἐμπειρία; - Σωκ.: χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας (*Górg.* 462 b 6 – c 7).

569 ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορευέσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην (*Górg.* 448 c 5-7).

Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possuí nenhuma compreensão racional da natureza daquilo que se aplica e daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles.<sup>570</sup>

A retórica, portanto, parece ser, para Sócrates, apenas uma experiência que não tem um discurso a respeito daquilo que realiza. Isso é reafirmado também quando Sócrates tenta dialogar com Cálicles, contrapondo a medicina à atividade de Górgias:

A outra, sem técnica alguma, persegue o prazer, para que se volta todo o seu cuidado, e não examina absolutamente a natureza e a causa desse prazer, e de forma completamente irracional, por assim dizer, nada discerne; pela rotina e pela experiência, ela salvaguarda apenas a lembrança do que acontece habitualmente, por meio do que ela proporciona prazer.<sup>571</sup>

A retórica aparece, mais uma vez, em termos negativos: não possui técnica e, portanto, não examina a natureza e a causa, nada discerne. O que a retórica produz, mediante a experiência e a rotina, é apenas a lembrança daquilo que ocorre. Assim, a retórica está bem abaixo de um conhecimento estabelecido, capaz de explicar a si mesmo, como é o caso da arte.

A ἐμπειρία aparece no *Ménon* como aparência de saber, que, ao ser examinado, se mostra insuficiente. Diz Sócrates:

O certo, pelo menos, é que, tendo eu frequentemente procurado se haveria mestres de virtude, fazendo de tudo, não consigo encontrar. E, no entanto, realizo essa pesquisa juntamente com muitos, e, entre esses, sobretudo com aqueles que creio serem os mais experientes nessa questão.<sup>572</sup>

Também no *Íon*, o rapsodo que pretende ter uma ciência, sem, contudo, ter, é chamado de experiente por Sócrates:

E tu também, Íon, tu dizes a verdade ao dizer essas coisas. Mas, vamos, e agora tu, para mim, assim como eu, para ti, selecionei tanto

---

<sup>570</sup> τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν (*Gorg.* 465 a 2 – 5).

<sup>571</sup> ἢ δ' ἑτέρα τῆς ἡδονῆς, πρὸς ἣν ἡ θεραπεία αὐτῆ ἐστὶν ἅπασα, κομιδῆ ἀτέχνως ἐπ' αὐτὴν ἔρχεται, οὔτε τι τὴν φύσιν σκευαμένη τῆς ἡδονῆς οὔτε τὴν αἰτίαν, ἀλόγως τε παντάπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν διαριθμησαμένη, τριβῆ καὶ ἐμπειρία μνήμην μόνον σφωζομένη τοῦ εἰωθότου γίνεσθαι, ᾧ δὴ καὶ πορίζεται τὰς ἡδονάς (*Gorg.* 501 a 3 – b 1).

<sup>572</sup> πολλάκις γοῦν ζητῶν εἴ τινες εἶεν αὐτῆς διδάσκαλοι, πάντα ποιῶν οὐ δύναμαι εὐρεῖν. καίτοι μετὰ πολλῶν γε ζητῶ, καὶ τούτων μάλιστα οὓς ἂν οἶμαι ἐμπειροτάτους εἶναι τοῦ πράγματος (*Mén.* 89 e 6 -9).

da *Odisseia* quanto da *Iliada*, quais coisas pertencem ao adivinho, quais ao médico e quais ao pescador, do mesmo modo, escolhe tu, para mim, já que és mais experiente do que eu nos versos de Homero, quais são as coisas que pertencem ao rapsodo, Íon, e à técnica rapsódica, aquelas que convém mais ao rapsodo, em comparação com os outros homens, tanto investigar quanto julgar.<sup>573</sup>

Na *República*, ao definir como deve ser o bom juiz, Sócrates afirma que deve ter compreensão da injustiça não por experiência própria, mas por observá-la nos outros:

[...] o bom juiz não deve ser novo, mas idoso, tendo aprendido tarde o que é a injustiça, tendo-se apercebido dela sem a ter alojado na própria alma, mas tendo-a observado como coisa alheia nos outros, durante muito tempo, para que, servindo-se do saber, e não da experiência própria, compreenda o mal que ela é.<sup>574</sup>

A *ἐμπειρία* é contraposta aqui à *ἐπιστήμη* (saber). Esta é apresentada como forma de apreensão de um conhecimento sem contato direto. Saber o que a injustiça é mediante *ἐπιστήμη* se dá por meio da observação e do raciocínio, ao passo que saber o que a injustiça é mediante *ἐμπειρία* consiste em praticar a injustiça, em ser injusto, o que não é adequado para um bom juiz. A *ἐμπειρία* é apresentada por Platão como forma de conhecimento menor em relação à *ἐπιστήμη*. Essa ideia é reforçada pelo uso da palavra *τριβή* ao lado de *ἐμπειρία* em duas ocorrências<sup>575</sup> nas quais Sócrates explica a Polo e a Cálicles, respectivamente, a diferença entre a adulação e a técnica, tomando como exemplos a culinária e a medicina. *Τριβή* é um substantivo que denota repetição, rotina, costume, caminho percorrido, tempo gasto. Uma ação dessa natureza não se dá por conhecimento, *ἐπιστήμη*, mas por *μνήμη*, lembrança.

Para refutar que a retórica atinge o patamar de *τέχνη*, Sócrates diz a Górgias que ela é, além de experiência, apenas atividade, *ἐπιτήδευμα*:

Pois bem, Górgias, ela me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa, e naturalmente

---

<sup>573</sup> καὶ σύ γε, ὦ Ἴων, ἀληθῆ ταῦτα λέγεις. ἴθι δὴ καὶ σὺ ἐμοί, ὥσπερ ἐγὼ σοὶ ἐξέλεξα καὶ ἐξ Ὀδυσσεΐας καὶ ἐξ Ἰλιάδος ὅποια τοῦ μάντεώς ἐστι καὶ ὅποια τοῦ ἱατροῦ καὶ [539ε] ὅποια τοῦ ἀλιέως, οὕτω καὶ σὺ ἐμοὶ ἐκλεξόν, ἐπειδὴ καὶ ἐμπειρότερος εἶ ἐμοῦ τῶν Ὀμήρου, ὅποια τοῦ ῥαψωδοῦ ἐστίν, ὦ Ἴων, καὶ τῆς τέχνης τῆς ῥαψωδικῆς, ἃ τῶ ῥαψωδοῦ προσήκει καὶ σκοπεῖσθαι καὶ διακρίνειν παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους (*Ion*, 539 d 5 – e 5).

<sup>574</sup> τῶ τοι, ἦν δ' ἐγώ, οὐ νέον ἀλλὰ γέροντα δεῖ τὸν ἀγαθὸν δικαστὴν εἶναι, ὀψιμαθῆ γεγονότα τῆς ἀδικίας οἷόν ἐστιν, οὐκ οἰκείαν ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἐνούσαν ἠσθημένον, ἀλλ' ἀλλοτρίαν ἐν ἀλλοτρίαις μεμελητηκότα ἐν πολλῶ χρόνῳ διαισθάνεσθαι οἷον πέφυκε κακόν, ἐπιστήμη, οὐκ ἐμπειρία οἰκεία κεκρημένον (*Rep.* III, 409 b 4-9).

<sup>575</sup> Cf. *Górg.* 463 b 4; 501 a 7.

prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne eu denomino lisonja.<sup>576</sup>

A classificação da retórica como uma atividade que não é arte permite inferir que há atividades que sejam artes. Assim, uma ἐπιτήδευμα, mesmo não sendo propriamente τέχνη, possui elementos em comum com esta. A retórica é uma atividade que não é arte. Dito de outro modo: não é arte, mas é atividade. Essa consideração permite investigar elementos positivos na retórica. O substantivo ἐπιτήδευμα, o verbo ἐπιτεδεύω e correlatos não são necessariamente utilizados com sentido negativo ou depreciativo nos diálogos platônicos. Pelo contrário, referem-se a atividades, exercícios, dedicação cuja orientação é importante para a vida.

Primeiramente, a ocupação em que uma pessoa gasta a vida é um tema recorrente no diálogo *Górgias*, pois está estritamente ligado à questão do estilo de vida a ser adotado<sup>577</sup>. Ao tratar desse assunto com Cálicles, Sócrates expressa a seguinte preocupação:

Dentre todas as censuras volvidas contra mim, Cálicles, esta é a mais bela investigação: de que tipo deve ser o homem, com o que deve ele se ocupar (ἐπιτηδεύειν), e até que ponto, seja ele velho ou jovem. Pois, se eu não ajo corretamente durante a minha vida, saibas tu que não erro voluntariamente, mas por ignorância própria. Tu, então, assim como começaste a admoestar-me, não te eximas deste ponto, mas mostra-me de forma suficiente aquilo com que devo me ocupar (ἐπιτηδευτέον) e de que modo poderia conquistá-lo.<sup>578</sup>

No mesmo sentido, na *Apologia*, ἐπιτήδευμα e cognatos aparecem como atividade, agir, conduta de vida, ocupação, em referência ao modo de Sócrates atuar:

---

<sup>576</sup> δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναι τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις: καλῶ δὲ αὐτοῦ [463β] ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν (*Górg.* 463 a 6 – b 1).

<sup>577</sup> Dodds salienta, logo na primeira página da introdução à sua tradução do *Górgias*, que, mesmo sendo a retórica o ponto de partida do diálogo, desde Olimpíodoro se tem em conta que a preocupação ética, ou seja, com o estilo de vida a ser adotado, é fundamental. Cf. E. DODDS. Introduction. In: PLATO. *Gorgias*, p. 1.

<sup>578</sup> πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις, ὦ Καλλίκλεις, περὶ τούτων ὧν σὺ δὴ μοι ἐπετίμησας, ποῖόν τινα χρῆ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καίπρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα. ἐγὼ γὰρ εἶ τι μὴ ὀρθῶς πράττω κατὰ τὸν βίον τὸν ἐμαυτοῦ, εὔσθι τοῦτο ὅτι οὐχ ἐκὼν ἐξαμαρτάνω ἀλλ' ἀμαθία τῆ ἐμῆ: σὺ οὖν, ὥσπερ ἤρξω νοθετεῖν με, μὴ ἀποστης, ἀλλ' ἰκανῶς μοι ἔνδειξαι τί ἐστὶν τοῦτο ὃ ἐπιτηδευτέον μοι, καὶ τίνα τρόπον κτησαίμην ἀναυτό, καὶ ἐάν με λάβης νῦν μὲν σοι ὁμολογήσαντα... (*Górg.* 487 e 7 – 488 a 7).

Mas, talvez, se alguém me perguntar: “Não te envergonhas, Sócrates, de te teres entregado a um gênero de ocupação (ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύσας) que te põe agora em risco de morrer?”<sup>579</sup>

A ocupação enquanto atividade a que alguém dedica a vida é, portanto, tema que merece preocupação da parte de Platão. Em si mesmo, não é positivo ou negativo, mas o tipo de ocupação a que alguém se dedica tem implicações para se viver uma vida honrada ou não.

No *Laques*, discute-se, inicialmente, se o combate com armas deve ou não ser praticado pelos jovens. E o elemento determinante para tal discernimento é: “Por isso, aqui estamos nós a examinar o que devem aprender ou praticar para se tornarem perfeitos”<sup>580</sup>. Vale notar que o que Francisco Oliveira traduziu por “perfeitos” é ἄριστοι, termo que indica a excelência e a pujança para a vida da πόλις. Aquilo que os jovens praticam os conduz à perfeição ou não. A pergunta é posta de modo mais direto adiante: “Aprender a combater é uma disciplina apropriada (ἐπιτήδειον) para os jovens?”<sup>581</sup>.

A importância da ocupação, porém, não exclui sua ambiguidade. No *Eutidemo*, já nas conclusões, Sócrates, com o intuito de levar Críton a dedicar-se à filosofia, diz:

Caro Críton, não sabes que em toda ocupação (ἐπιτηδεύματι), de uma parte, são muitos os medíocres e os que não têm nenhum valor, de outra, são poucos, ao contrário, os sérios e que têm valor? Pois a ginástica não te parece ser uma bela coisa, e também a arte dos negócios, a retórica e a estratégia?<sup>582</sup>

Notemos que aí a retórica aparece juntamente com algumas τέχναι, consideradas também como atividades, que em si mesmas não são belas ou feias, mas o modo como cada um se dedica a elas é que torna alguém valoroso ou não.

Nas discussões sobre o belo, no *Hípias Maior*, a beleza das ocupações ou atividades é o ponto de partida para a conversa entre Sócrates e Hípias. Mesmo que Sócrates deixe de lado a questão das ocupações para se perguntar sobre o belo, elas têm sua importância, aparecendo ao lado das leis: “Devemos assentir, Hípias, que todas as

---

<sup>579</sup> ἴσως ἂν οὖν εἴποι τις: ‘εἶτ’ οὐκ αἰσχύνῃ, ὃ Σώκρατες, τοιοῦτον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύσας ἐξ οὗ κινδυνεύεις νυνὶ ἀποθανεῖν;’ (*Apol.* 28 b 2-4.). Cf. também *Apol.* 29 b 9 –c 5.

<sup>580</sup> ... ἡμεῖς δὲ δὴ τοῦτο σκοποῦμεν, τί ἂν οὗτοι μαθόντες ἢ ἐπιτηδεύσαντες ὅτι ἄριστοι γένοιτο (*Laq.* 179 d 2-7).

<sup>581</sup> τὸ μάθημα τοῖς μειρακίοις ἐπιτήδειον εἶναι ἢ οὐ, τὸ μαθεῖν ἐν ὅπλοις μάχεσθαι (*Laq.* 181 c 8-9).

<sup>582</sup> ὃ φίλε Κρίτων, οὐκ οἶσθα ὅτι ἐν παντὶ ἐπιτηδεύματι οἱ μὲν φαῦλοι πολλοὶ καὶ οὐδενὸς ἄξιοι, οἱ δὲ σπουδαῖοι ὀλίγοι καὶ παντὸς ἄξιοι; ἐπεὶ γυμναστικὴ οὐ καλὸν δοκεῖ σοι εἶναι, καὶ χρηματιστικὴ καὶ ῥητορικὴ καὶ στρατηγία (*Eutid.* 307 a 3 -7).

coisas que realmente têm beleza – incluindo leis e ocupações – não apenas são, como parecem ser, belas aos olhos de todos?”<sup>583</sup>.

A importância da atividade exercida aparece no mito escatológico do *Górgias*, quando Sócrates expressa que a atividade exercida interfere no destino final da pessoa:

Portanto, parece-me que o mesmo sucede à alma, Cálicles: quando desnudada do corpo, todas essas coisas estão manifestas nela, seja o que concerne à sua natureza, seja as afecções que o homem possui na alma mediante cada atividade.<sup>584</sup>

Do uso do termo ἐπιτήδευμα e correlatos nos primeiros livros da *República*, é oportuno destacar que ele é utilizado ao se tratar da ocupação ou ofício do guardião:

Considera, pois, ó Adimanto, o seguinte: se os guardiões devem ser imitadores ou não. Ou resulta do que dissemos anteriormente que cada um só exerce bem uma profissão, e não muitas, mas se tentasse exercer muitas, falharia em alcançar qualquer reputação?<sup>585</sup>

A partir da consideração dessas citações dos primeiros diálogos de Platão, percebemos que a classificação da retórica como simples atividade ou ocupação não necessariamente a desmerece, pois as atividades praticadas interferem na formação da pessoa, como também em seu destino final.

A retórica é designada como ἐμπειρία e ἐπιτήδευμα, implicando que ela não é uma τέχνη. Contudo, observando-se uma arte como a medicina, percebe-se que também ela é uma atividade baseada na experiência. O problema da retórica é, conforme Sócrates expressa no *Górgias*, ser apenas atividade e experiência. O que a deixa limitada a essa situação é sua dedicação exclusiva ao prazer e ao agrado, sem preocupação com o supremo bem<sup>586</sup>. Uma atividade baseada na experiência e que, todavia, visasse ao bem supremo seria uma arte. De acordo com a descrição que Sócrates faz no *Górgias*, essa atividade voltada para o bem supremo seria a justiça<sup>587</sup>.

---

<sup>583</sup> ὁμολογήσομεν οὖν τοῦτο, ὃ Ἰππία, πάντα τὰ τῶ ὄντι καλὰ καὶ νόμιμα καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ δοξάζεσθαι καλὰ [294δ] εἶναι καὶ φαίνεσθαι ἀεὶ πᾶσιν...(Hipp. Mai. 294 c 7-9). Cf. também Hipp. Mai. 295 c 8 – d 3.

<sup>584</sup> ἐνδηλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπειδὴν γυμνωθῆ τοῦ σώματος, τὰ τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἐκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος (Gorg. 524 d 4-7).

<sup>585</sup> τόδε τοίνυν, ὃ Ἀδείμαντε, ἄθρει, πότερον μιμητικούς ἡμῖν δεῖ εἶναι τοὺς φύλακας ἢ οὐ: ἢ καὶ τοῦτο τοῖς ἔμπροσθεν ἔπεται, ὅτι εἷς ἕκαστος ἐν μὲν ἂν ἐπιτήδευμα καλῶς ἐπιτηδεύοι, πολλὰ δ' οὐ, ἀλλ' εἰ τοῦτο ἐπιχειροῖ, πολλῶν ἐφαπτόμενος πάντων ἀποτυγχάνοι ἂν, ὥστ' εἶναι πού ἐλλόγιμος (Rep. III, 394 e 1-5). Cf. também Rep. III, 395 a 1-5; b 9 – c 3, que dá continuidade ao argumento em favor da exclusividade da dedicação do guardião a um mesmo ofício (ἐπιτήδευμα).

<sup>586</sup> Cf. Gorg. 465 a 1-2.

<sup>587</sup> Cf. Gorg. 465 c 3.



Mas a justiça não é uma arte dos discursos. Tampouco a retórica, a qual, conforme apresentada por Górgias, Polo e Cálicles, não é uma arte do discurso, pois o fim dela não é a escolha das melhores palavras visando ao bem da πόλις, mas agir de modo tirânico, ou seja, como diz Polo: “ser possível fazer na cidade o que lhe parecer, matar, banir, e fazer tudo conforme a sua própria opinião”<sup>588</sup>. Nas palavras de Górgias, a finalidade da retórica não é o serviço, e sim o domínio. Ao ser interrogado sobre o bem a que a retórica se destina, o personagem diz:

Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e para cada um deles, de domínio sobre os outros na própria cidade.<sup>589</sup>

A retórica como um projeto de domínio aparece também como algo cômodo: “E então, Sócrates, não é uma enorme comodidade: mesmo não tendo aprendido as demais artes, mas apenas esta, não ser em nada inferior aos artífices?”<sup>590</sup>. Mas nem toda retórica precisa ser assim. É o que desejamos explicitar a seguir.

No diálogo *Górgias*, a possibilidade de uma retórica como arte do discurso propriamente surge da pergunta de Sócrates a Cálicles:

E o que é a retórica dirigida ao povo de Atenas e a todos os outros povos de homens livres que vivem nas cidades, o que ela é, então, para nós? Porventura os retores te parecem falar sempre visando ao supremo bem e tendo-o como mira, a fim de que os cidadãos se tornem melhores ao máximo por meio de seus discursos? Ou também eles se volvem ao deleite dos espectadores, descutam do interesse comum em vista do seu particular, e relacionam-se com os povos como se fossem eles crianças, tentando apenas deleitá-los, sem a preocupação de torná-los melhores ou piores por isso?<sup>591</sup>

---

<sup>588</sup> ἀλλ' ἔγωγε τοῦτο λέγω ὅπερ ἄρτι, ἐξεῖναι ἐν τῇ πόλει, ὃ ἂν δοκῇ αὐτῷ, ποιεῖν τοῦτο, καὶ ἀποκτείνοντι καὶ ἐκβάλλοντι καὶ πάντα πράττοντι κατὰ τὴν αὐτοῦ δόξαν (*Górg.* 469 c 5-7).

<sup>589</sup> ὅπερ ἐστίν, ὃ Σώκρατες, τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω (*Górg.* 452 d -58).

<sup>590</sup> οὐκοῦν πολλὴ ῥαστώνη, ὃ Σώκρατες, γίγνεται, μὴ μαθόντα τὰς ἄλλας τέχνας ἀλλὰ μίαν ταύτην, μηδὲν ἐλαττοῦσθαι τῶν δημιουργῶν (*Górg.* 459 c 3-5).

<sup>591</sup> εἶεν: τί δὲ ἢ πρὸς τὸν Ἀθηναίων δῆμον ῥητορικὴ καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν δῆμους τοὺς τῶν ἐλευθέρων ἀνδρῶν, τί ποτε ἡμῖν αὕτη ἐστίν; πότερόν σοι δοκοῦσιν πρὸς τὸ βέλτιστον αἰεὶ λέγειν οἱ ῥήτορες, τούτου στοχαζόμενοι, ὅπως οἱ πολῖται ὡς βέλτιστοι ἔσονται διὰ τοὺς αὐτῶν λόγους, ἢ καὶ οὗτοι πρὸς τὸ χαρίζεσθαι τοῖς πολίταις ὠρμημένοι, καὶ ἔνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγωροῦντες τοῦ κοινοῦ,

Mesmo em uma seção na qual Cálicles não está disposto ao diálogo, ele vai um pouco além do esquema de resposta “sim ou não”, e chama a atenção de Sócrates para a complexidade da questão: “[...] há, de um lado, quem zele pelos cidadãos quando pronuncia seus discursos, e quem, de outro, seja do tipo a que te referes”<sup>592</sup>. Embora não encontre um retor que pratique uma oratória assim no presente ou no passado<sup>593</sup>, Sócrates concorda, então, com a possibilidade de uma retórica bela: “[...] que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende, dizendo o que é melhor, sendo isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes”<sup>594</sup>. Não é preciso fazer muito esforço para ver nessa possível retórica bela uma relação com a medicina e, particularmente, com o trabalho do médico, que, ao ministrar tratamento ao doente, não tem em vista o agrado, mas a cura, não lhe importando, para tanto, se o remédio é doce ou amargo.

Antes de elencar as características da bela retórica, tendo em consideração elementos que Platão apresentou no *Górgias* e nos livros I, II e III da *República*, deve-se salientar que Sócrates, ao dialogar com Cálicles, explicita a noção de retórica para além dos discursos proferidos nos tribunais e nas reuniões políticas da cidade<sup>595</sup>, incluindo outras atividades “concernentes à alma” (περὶ ψυχῆν)<sup>596</sup>, como as artes musicais (aulética, citarística)<sup>597</sup>, a poesia ditirâmbica<sup>598</sup> e a poesia trágica<sup>599</sup>. Diz Sócrates: “Vamos lá! Se alguém retirasse de toda a poesia o canto, o ritmo e o metro, não restariam apenas discursos?”<sup>600</sup>. Poetas e retores, então, agiriam do mesmo modo. Nesse contexto, a retórica praticada em Atenas, apenas com o fim de produzir agrado, seria, portanto, apenas lisonja<sup>601</sup>.

Ao procurar definir a retórica, Sócrates dialoga com Górgias e, mesmo tendo-a criticado, apresenta elementos que a compõem, embora não sejam exclusivos dela.

---

ὥσπερ παισὶ προσομιλοῦσι τοῖς δήμοις, χαρίζεσθαι αὐτοῖς πειρώμενοι μόνον, εἰ δέ γε βελτίους ἔσονται ἢ χείρους διὰ ταῦτα, οὐδὲν φροντίζουσιν (*Górg.* 502 d 10 – 503 a 1).

<sup>592</sup> οὐχ ἀπλοῦν ἔτι τοῦτο ἐρωτᾷς: εἰσὶ μὲν γὰρ οἱ κηδόμενοι τῶν πολιτῶν λέγουσιν ἃ λέγουσιν, εἰσὶν δὲ καὶ οἷους σὺ λέγεις (*Górg.* 503 a 2-4).

<sup>593</sup> Cf. *Górg.* 503 b1 e ss.

<sup>594</sup> τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν (*Górg.* 503 a 7-8).

<sup>595</sup> Cf. *Górg.* 452 e 1-4.

<sup>596</sup> Cf. *Górg.* 501 b 3.

<sup>597</sup> Cf. *Górg.* 501 e 1 – 5.

<sup>598</sup> Cf. *Górg.* 501 e – 502 a 8.

<sup>599</sup> Cf. *Górg.* 502 b 1-8.

<sup>600</sup> φέρε δὴ, εἴ τις περιέλοι τῆς ποιήσεως πάσης τό τε μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέτρον, ἄλλο τι ἢ λόγοι γίνονται τὸ λειπόμενον (*Górg.* 502 c 5-7).

<sup>601</sup> Cf. *Górg.* 502 d 7-8.

Depois de afirmar ser conhecedor da retórica<sup>602</sup> e, portanto, um bem qualificado retor<sup>603</sup>, Sócrates estabelece que o conhecimento (ἐπιστήμη) da retórica concerne a discursos<sup>604</sup>, tornando as pessoas aptas a falar (λέγειν) e a pensar (φρονεῖν) sobre algo<sup>605</sup>. Recordemos que só isso não define a retórica; é preciso algo mais. Contudo, a necessidade de algo mais não exclui que ser um conhecimento a respeito de discursos também faça parte da retórica. Ademais, “toda a sua ação e realização se fazem mediante o discurso”<sup>606</sup>. A ação que a retórica realiza é a persuasão: “[...] a retórica é artífice de persuasão, e todo seu exercício e cerne convergem a esse fim. Ou tens algo a mais a acrescentar ao poder da retórica, além de incutir na alma dos ouvintes a persuasão?”<sup>607</sup>. Por outro lado, não sendo a persuasão exclusiva da retórica, é preciso considerar duas formas de persuasão: “a que infunde crença sem o saber e a que infunde conhecimento”<sup>608</sup>. A função da retórica não é produzir conhecimento (ἐπιστήμη), mas gerar crença (πιστίς)<sup>609</sup>. É esse o modo possível de lidar com a multidão<sup>610</sup>. Porém, diferentemente do conhecimento que é sempre verdadeiro<sup>611</sup>, a crença pode ser falsa ou verdadeira: “Se alguém te perguntasse: ‘Porventura há, Górgias, crença falsa e crença verdadeira?’, tu confirmarias, presumo eu”<sup>612</sup>. Sendo especialista em persuasão, o personagem Górgias assevera, portanto: “[...] não há nada sobre o que o retor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice da multidão. Esse é o tamanho e o tipo do poder dessa arte”<sup>613</sup>. Sócrates, todavia, expõe o limite da retórica, do ponto de vista do conhecimento: “[...] a retórica não deve conhecer as coisas em si mesmas, mas descobrir algum mecanismo persuasivo, de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer

<sup>602</sup> Cf. *Górg.* 449 a 5.

<sup>603</sup> Cf. *Górg.* 449 a 7.

<sup>604</sup> Cf. *Górg.* 449 e 1.

<sup>605</sup> Cf. *Górg.* 449 e 5-6.

<sup>606</sup> ἀλλὰ πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν (*Górg.* 450 b 10 – c 1).

<sup>607</sup> [...] πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς ἅπασα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ: ἢ ἔχεις τι λέγειν ἐπὶ πλεόν τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθῶ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν; (*Górg.* 453 a 2-5).

<sup>608</sup> βούλει οὖν δύο εἶδη θῶμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην (*Górg.* 454 e 3-4.)

<sup>609</sup> Cf. *Górg.* 454 e -455 a 2.

<sup>610</sup> Cf. *Górg.* 455 5-7.

<sup>611</sup> Cf. *Górg.* 454 d 6-7.

<sup>612</sup> καλῶς γὰρ οἶει: γνώση δὲ ἐνθένδε. εἰ γὰρ τίς σε ἔροιτο: ‘ἄρ’ ἔστιν τις, ὃ Γοργία, πίστις ψευδῆς καὶ ἀληθῆς;’ φαίης ἄν, ὡς ἐγὼ οἶμαι (*Górg.* 454 d 5-6).

<sup>613</sup> οὐ γὰρ ἔστιν περὶ οὗτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὅστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. ἡ μὲν οὖν δύναμις τοσαύτη ἐστὶν καὶ τοιαύτη τῆς τέχνης... (*Górg.* 456 c 4-7).

mais do que aquele que tem conhecimento”<sup>614</sup>. A força da retórica, portanto, está em gerar persuasão, fazer crer, independentemente da questão do conhecimento. Ainda que essa potência seja ambígua e possa causar o mal, como vimos na conversa com Cálicles, Sócrates reconhece a possibilidade de ela ser utilizada para o bem dos cidadãos<sup>615</sup>.

Nos livros da *República* aqui estudados, a retórica em si mesma não é citada explicitamente como atividade ou arte, mas a preocupação com os discursos é evidente, como vimos ao tratar das τέχναι no capítulo II. Considerando, então, as características da retórica apresentadas no *Górgias* e a preocupação com os discursos na *República*, é possível conjecturar o exercício da bela retórica em uma cidade justa.

Primeiramente, é preciso retomar as considerações de Platão sobre as artes no estabelecimento da πόλις. Dois aspectos são basilares: por um lado, as τέχναι são criadas para a satisfação das necessidades humanas; por outro, a cidade é constituída para que os artífices, isto é, os especialistas em cada arte, vivam em comum, compartilhando os benefícios que as respectivas artes proporcionam<sup>616</sup>. Uma possível arte do discurso persuasivo precisa ser considerada e posta à prova no ambiente da cidade compreendida desse modo.

Para ser τέχνη, como é o caso da medicina, uma atividade precisa dar algo de devido e conveniente<sup>617</sup>. Se a medicina dá aos corpos bebida, comida e remédios, a retórica ofereceria algo a quem? E o que? Observando o exemplo no qual Platão põe o retor Górgias ao lado do seu irmão Heródico, que é médico<sup>618</sup>, poderíamos conjecturar que o benefício da retórica destina-se primeiramente ao especialista. É em favor dos δημιουργοί que o retor deve agir. No exemplo dado, não está em questão que o conhecimento pertença ao médico. Mas o fato de conhecer não o faz necessariamente persuasivo. Um exemplo de colaboração possível entre as artes aparece na *República*, quando Sócrates discute com *Trasímaco* a questão de a justiça ser vantagem do mais forte ou do mais fraco:

Por conseguinte, não é da sua própria arte que advém a cada um esta vantagem, que é a obtenção de um salário; mas se devemos examinar a questão, com rigor, a medicina produz a saúde, a arte

---

<sup>614</sup> αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν [459ξ] δέ τινα πειθοῦς ἠύρηκέναι ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδόντων (*Gorg.* 459 b 7 – c 2).

<sup>615</sup> Cf. *Górg.* 503 a 2-4.

<sup>616</sup> Cf. *Rep.* II, 369 b 7 – c 10.

<sup>617</sup> Cf. *Rep.* I, 332 c 6-7.

<sup>618</sup> Cf. *Górg.*, 456 a 7 – b 5. Cf. também 448 b 4-6.

dos lucros, o salário, e a do arquiteto, uma casa, ao passo que a arte dos lucros que a acompanha, dá o salário. E as outras todas, igualmente, produzem cada uma o seu efeito e são vantajosas àquele a quem se aplicam.<sup>619</sup>

Nesse caso, a arte da remuneração (μισθαρνητική) colabora com outras para fornecer a devida remuneração aos artífices. O especialista em remuneração não possui o mesmo conhecimento que o médico ou o construtor de casas, mas pode colaborar com eles. Do mesmo modo a retórica: sem possuir o mesmo conhecimento que os artífices, ela pode auxiliá-los, sem querer tirar-lhes o lugar ou alegar conhecer mais que eles os assuntos que lhes competem. Sua função não seria aparentar conhecer o que ignora, mas evidenciar o conhecimento que se tem. A boa retórica não é o anel que o pastor Giges encontrou e lhe deu acesso ao poder tirânico<sup>620</sup>, ou instrumento para se livrar das punições pela injustiça cometida<sup>621</sup>. Não é, portanto, uma arte da dissimulação, na qual quem comete injustiças e atrocidades procura dissimular o mal realizado e granjear fama de benfeitor.

O caráter ambíguo de uma arte é levantado por Platão na conversa entre Sócrates e Polemarco, quando se discute que o conhecimento pode ser usado para beneficiar ou para prejudicar. Seguindo essa linha de raciocínio, o guardião hábil pode também ser um ladrão astuto<sup>622</sup>. Entretanto, quando o conhecimento é usado para prejudicar, e não para beneficiar, ele se desvia de sua função, e a arte deixa de ser arte. Usar o conhecimento para prejudicar, ainda que seja possível, não é o escopo de uma τέχνη. Essa ambiguidade ameaça a arte do discurso persuasivo. Górgias reconhece que um retor pode usar o conhecimento de modo inadequado, mas isso não é motivo para que a retórica em si seja condenada ou não possa ser ensinada<sup>623</sup>.

Da conversa com Trasímaco, Sócrates conclui que uma arte não tem em vista a conveniência do mais forte, e sim a do necessitado: a medicina busca satisfazer ao corpo, a equitação ao cavalo e assim por diante<sup>624</sup>. Mesmo quando Trasímaco diz que o

---

<sup>619</sup> οὐκ ἄρα ἀπὸ τῆς αὐτοῦ τέχνης ἐκάστω αὐτῆ ἡ ὠφελία ἐστίν, ἡ τοῦ μισθοῦ λῆψις, ἀλλ', εἰ δεῖ ἀκριβῶς σκοπεῖσθαι, ἡ μὲν ἰατρικὴ ὑγίειαν ποιεῖ, ἡ δὲ μισθαρνητικὴ μισθόν, καὶ ἡ μὲν οἰκοδομικὴ οἰκίαν, ἡ δὲ μισθαρνητικὴ αὐτῇ ἐπομένῃ μισθόν, καὶ αἱ ἄλλαι πᾶσαι οὕτως τὸ αὐτῆς ἐκάστη ἔργον ἐργάζεται καὶ ὠφελεῖ ἐκεῖνο ἐφ' ᾧ τέτακται (*Rep.* I, 346 d 1-6).

<sup>620</sup> Cf. *Rep.* II, 359 c 7 – 360 b 2.

<sup>621</sup> Cf. *Rep.* II, 361 b 1-5; 365 b 6 – c 5.

<sup>622</sup> Cf. *Rep.* I, 336 e 6 – 334 a 9.

<sup>623</sup> Cf. *Górg.* 457 a 5 – c 3.

<sup>624</sup> Cf. *Rep.* I, 342 c 1-5; d 1-8.

pastor cuida das ovelhas não para a satisfação delas, mas de si mesmo, Sócrates diferencia o cuidado do rebanho da arte de lucrar<sup>625</sup>. De fato, toda arte existe para satisfação das necessidades humanas. A retórica praticada em Atenas se voltava para a conveniência do mais forte. Entretanto, para que seja arte do discurso persuasivo, a retórica precisa pensar e voltar-se para o mais fraco. Assim, o retor tem de direcionar seu conhecimento não para a satisfação própria, mas para a satisfação do ouvinte. Fará isso porque a boa retórica quer convencer não para se sentir vitoriosa pelo convencimento em si, e sim para o benefício de quem ouve o discurso. Assim como o médico procura prescrever o que é vantajoso ao doente, o retor deve buscar discursos persuasivos em vista do bem do cidadão e, em última análise, da πόλις.

No discurso sobre a cidade, Platão destaca a formação a ser dada ao guardião (φύλαξ)<sup>626</sup>, levando em consideração o trabalho que deve desempenhar, ou seja, a vigilância sobre toda a πόλις, sua regência interna e externa. Na formação proposta, um cuidado especial é dado aos discursos, pois se leva em conta a persuasão que eles exercem sobre a alma de quem os escuta. Das considerações feitas a respeito, podem-se destacar elementos que ajudam a caracterizar uma arte do discurso.

Uma bela retórica, ou seja, que zele pelos cidadãos<sup>627</sup>, tem em alta conta os discursos proferidos. O cuidado que se preconiza com os μύθοι contados aos infantes<sup>628</sup> deve também ser observado pelos retores. A retórica que leva em conta o bem-estar da cidade não pode buscar a persuasão a qualquer preço. Tem sempre em consideração as consequências dela para a alma. Artifícios que desestabilizem a vida da cidade devem ser evitados. Esse mesmo critério pode ser inferido do episódio em que Sócrates e seus interlocutores pedem a censura da mentira sem nobreza<sup>629</sup>, pois mesmo a verdade deve ser relatada de modo a salvaguardar a formação do guardião e, por conseguinte, o bem da πόλις<sup>630</sup>. Nesse sentido, se houver prévia consideração pelo bem da πόλις, a mentira pode ser utilizada, mas com muito cuidado, “[...] sob a forma de remédio (ἐν φαρμάκον)”<sup>631</sup>.

---

<sup>625</sup> Cf. *Rep.* I, 343 b 8-10.

<sup>626</sup> Cf. *Rep.* II, 374 d 8 – e 9.

<sup>627</sup> Cf. *Górg.* 503 a 2.

<sup>628</sup> Cf. *Rep.* II, 377 e 1-2.

<sup>629</sup> Cf. *Rep.* II, 377 d e ss.

<sup>630</sup> Cf. *Rep.* II, 378 a 2-5.

<sup>631</sup> Cf. *Rep.* II, 389 b 9.

O uso das figuras de linguagem e artifícios persuasivos numa retórica que levasse em consideração a harmonia da cidade precisariam ser feito com justa medida, de modo a incutir coragem, e não medo nos ouvintes<sup>632</sup>. O que o orador praticante da bela retórica deve priorizar em seus discursos são artifícios que promovam firmeza e bom senso<sup>633</sup>, ou uma vida ordenada e corajosa<sup>634</sup>.

---

<sup>632</sup> Cf. *Rep.* II, 387 e 20.

<sup>633</sup> Cf. *Rep.* III, 396 c 10 – e 1.

<sup>634</sup> Cf. *Rep.* III, 399 e 8-9.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é possível pensar uma cidade – espaço onde os seres humanos se agrupam para responder de modo eficiente a suas necessidades – sem o discurso persuasivo, que contrasta com o uso da força física na solução dos problemas gerados por conflitos de interesses. No tempo em que Platão viveu, Atenas era uma πόλις na qual o discurso era ferramenta privilegiada de interação entre os cidadãos. Nas assembleias e nos tribunais, a palavra era o meio pelo qual se reforçava o ideal da vida comum, se tomavam decisões e se resolviam querelas sem embate físico ou derramamento de sangue. Em decorrência disso, surgiram na Grécia mestres dedicados ao uso eficaz da palavra, especialistas na arte de falar bem, de tocar as almas das pessoas em vista de seus objetivos.

Não obstante ser um instrumento mais civilizado em comparação com o enfrentamento físico, as batalhas e as guerras, Platão mostra que o discurso não é um instrumento perfeito, mas perfectível, na busca do bem comum. A palavra ou o raciocínio – acepções abarcadas pelo conceito de λόγος – são passíveis de engano, de mentira e, por isso, podem ser instrumentos de injustiça. E uma das grandes injustiças cometidas pela cidade de Atenas mediante o discurso foram o julgamento inapropriado e a condenação de Sócrates, conforme se lê no início da *Apologia*:

Não sei, atenienses, que influência exerceram meus acusadores em vosso espírito; a mim próprio, quase me fizeram esquecer quem sou, tal a força da persuasão de sua eloquência. Verdade, porém, a bem dizer, não proferiram nenhuma. Uma, sobretudo, me assombrou das muitas aleivosias que assacaram: a recomendação de cautela para não vos deixardes embair pelo orador formidável que sou.<sup>635</sup>

Esse trecho, do início da *Apologia*, considerada uma das primeiras obras de Platão, apresenta bem a suspeita com a qual esse filósofo considerou a arte dos discursos, a qual nos instigou ao presente trabalho. Sabe-se que o diálogo amistoso, no

---

<sup>635</sup> ὅτι μὲν ὑμεῖς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα: ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν ὀλίγου ἑμαυτοῦ ἐπελαθόμην, οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. καίτοι ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν. μάλιστα δὲ αὐτῶν ἐν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, τοῦτο ἐν ᾧ ἔλεγον ὡς χρῆν ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι μὴ ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε [17β] ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν (*Apol.* 17 a 1-8).



qual não há interesse em haver um vencedor, mas em clarificar o máximo possível um tema tratado, é o modo preferido por Platão de se valer do λόγος. É esse modo de dialogar que caracteriza sua filosofia, em oposição às grandes exposições dos mestres de oratória da Grécia de então, como os sofistas. A retórica ensinada por esses mestres foi criticada por Platão de forma bastante veemente, conforme vimos na passagem que abre o primeiro capítulo deste trabalho, na qual a retórica parece ser apenas adulação, lisonja, atividade inapropriada para uma alma corajosa no relacionamento com os outros<sup>636</sup>. Nesse sentido, então, a retórica não seria τέχνη, arte bem estabelecida, de saber comprovado, como a medicina, por exemplo.

A crítica de Platão reflete, em via negativa, a importância dos discursos para a vida da Grécia, especialmente de Atenas. A relevância da oratória, do discurso público, se percebe no pensamento de Górgias, o mestre de retórica de Leontinos, que evidencia, por um lado, as limitações do λόγος no *Tratado sobre o não-ente*: há um fosso entre as coisas em si e as palavras, entre o ser e o discurso. Por outro lado, ele demonstra, no *Elogio de Helena* e na *Defesa de Palamedes*, que essas limitações não impedem que o discurso seja um senhor poderoso, capaz de influenciar no ordenamento da πόλις, de modo benéfico ou maléfico, assim como um fármaco influencia o corpo. O benefício do discurso para a cidade é reconhecido também por Isócrates, que vê na educação para o discurso um expediente que pode determinar o futuro da cidade, chamando de φιλοσοφία e de cuidado da alma (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν) o aprendizado para discursar na cidade. Como de Isócrates nos chegaram mais obras do que as três de Górgias de Leontinos, nele se pode perceber com mais clareza a crítica a um certo modo de discursar enganoso, despreocupado com o bom ordenamento da πόλις, mas ávido de lucros.

De qualquer maneira, tanto em Górgias como em Isócrates, é possível perceber a importância de bem discursar tendo em vista o bom ordenamento da πόλις. Neles, portanto, é possível perceber a viabilidade de uma arte do discurso positiva, benéfica, o que nem sempre é facilmente observável em Platão, por causa das críticas àqueles que lidam com o discurso na cidade, como sofistas, artistas, retores e poetas. De fato, são bem conhecidas as passagens de Platão marcadas pela crítica à atividade dos discursos. No *Górgias*, por exemplo, ele afirmou que a retórica, tal qual era praticada, não poderia ser considerada arte, mas mera adulação, por ser desprovida de conhecimento e não ter

---

<sup>636</sup> Cf. *Górg.* 463 a 6 – b 1.

claramente uma coisa específica a que se dedique. Contudo, no mesmo diálogo ele admite a possibilidade de uma bela retórica, que certamente poderia ser considerada uma τέχνη<sup>637</sup>. A fim de observar, na visão de Platão, o que seria necessário para que a retórica fosse considerada uma τέχνη, tomamos como ponto de partida a imagem que ele mesmo nos oferece no diálogo *Górgias*: o retor ao lado do médico, ou Górgias ao lado de seu irmão Heródico. Como vimos, a medicina para Platão é uma arte exemplar, que tem lugar reconhecido na πόλις.

O que é necessário para que a retórica tenha seu lugar na cidade? Para isso, primeiramente levamos em consideração o modo pelo qual Platão se serve das τέχναι para organizar, por meio do discurso, sua cidade exemplar (λόγῳ), sempre considerando que a πόλις é o lugar em que os seres humanos se encontram para atender a suas necessidades. E nisso, as artes têm papel fundamental, já que possibilitam a satisfação eficiente de alguma necessidade, oferecendo algo a alguém que necessite, levando primeiramente em consideração não a si mesmas, mas sobretudo a conveniência dos que precisam delas.

A medicina é, para Platão, uma τέχνη cujo estatuto se pode perceber com facilidade: é um conhecimento em vista da saúde dos corpos, dando-lhes alimento e remédio. A relevância dos estudos medicinais na época de Platão pode ser constatada, por exemplo, no escrito *A antiga medicina – do corpus hipocraticum –*, em que o autor defende a medicina como um saber dotado de meios, princípios e caminhos, que se estabeleceram, ao longo do tempo, a partir da prática. Por ser um saber organizado, que não age ao acaso, a medicina é para Platão uma τέχνη exemplar, cujo conhecimento sobre o corpo permite discernir o que lhe é saudável ou prejudicial e fazer discursos a respeito disso. Por essas características, a medicina é arte útil e proveitosa aos cidadãos. E a retórica, enquanto arte dos discursos, pode ser útil e proveitosa para a πόλις?

Ao observar a organização da cidade na *República*, vimos que Platão dá especial relevo à formação do guardião, e nessa formação evidencia sua preocupação com a μουσική, que diz respeito não só à música enquanto melodia e canto, mas a tudo o que tem a ver com os discursos. A preocupação do filósofo, nesse sentido, é que todos os discursos que formam o guardião levem em conta o que se espera dele, quer seja, alguém preparado para zelar pela cidade interna e externamente, como um todo. Por isso, é preciso selecionar desde cedo quais serão os discursos contados a eles pelas mães

---

<sup>637</sup> Cf. *Górg.* 503 a 2-4.

e amas, para que inculquem coragem em suas almas, e não covardia. Esse cuidado com os discursos – não só os proferidos na assembleia ou nos tribunais – revela a importância que Platão confere a essa potência humana, que pode se expressar de várias formas: também como filosofia, como dialética.

Mas nem sempre é possível realizar a conversa amistosa entre duas ou três pessoas. Não seria necessária uma arte que, levando em conta o bem da cidade, pudesse lidar com esses discursos? No *Fedro* se fala de uma boa retórica, baseada no conhecimento e capaz de conduzir almas mediante argumentos<sup>638</sup>; por isso se tem a impressão de que o *Fedro* apresenta uma visão mais positiva da retórica do que o *Górgias*, no qual o rótulo de adulação (κολακεία) se sobressai. No entanto, conforme vimos, sem deixar de lado as merecidas críticas ao modo pelo qual a retórica era praticada, Platão aventa, já no *Górgias*, a possibilidade de uma retórica que zele pelos cidadãos<sup>639</sup>, como salientamos acima, além de levantar os elementos que poderiam compô-la. A retórica é uma atividade e uma experiência, elementos que, mesmo não sendo suficientes para compor uma arte, também têm sua importância. Assim, ter experiência de discursar de modo persuasivo não desmerece a retórica enquanto arte.

O que Górgias precisaria ter para ser um artífice como seu irmão Heródico, se a atividade que ele realiza é de evidente utilidade, já que colabora para que o doente aceite submeter-se aos tratamentos, coisa que o médico não conseguiu, mesmo tendo todos os conhecimentos necessários? Segundo as exigências de Platão no discurso sobre a cidade, falta à retórica, antes de tudo, estar a serviço do seu ouvinte, em vez de pôr em primeiro lugar o desejo tirânico de ter sucesso a qualquer custo, cometendo injustiças sem ser punido. Ou seja, para não se reduzir a uma atividade meramente preocupada com as aparências, com o agrado dos ouvintes, a retórica precisa priorizar o bem dos seus ouvintes, como o médico que deseja não agradar o paciente, mas curá-lo. A ineficiência de Heródico – o médico que conhece os procedimentos da medicina – para curar o doente e o sucesso de Górgias – não aplicando o tratamento, mas persuadindo o doente a submeter-se a ele – sugerem um lugar para a retórica na cidade, desde que ela não deseje furtar o lugar próprio da medicina e das outras τέχναι, como a arte de calcular os salários não toma o lugar da arte do pastor, que é o cuidado do rebanho. Desse modo, a função da retórica não seria aparentar o conhecimento das outras artes,

---

<sup>638</sup> Cf. *Fedr.* 261 a 4 e ss.

<sup>639</sup> Cf. *Górg.* 503 a 1 e ss.

mas auxiliá-las a explicitar e a aplicar bem o conhecimento que possuem, levando em consideração o bom ordenamento da cidade, causa a que Sócrates dedicou sua vida e seus discursos:

Assim, dou adeus às honras da maioria dos homens e tentarei realmente, exercitando a verdade, viver de modo a ser o melhor o quanto me for possível ser, e morrer quando a morte me acometer. E exorto a isso todos os outros homens, na medida do possível.<sup>640</sup>

---

<sup>640</sup> ...χαίρειν οἷν ἑάσας τὰς τιμὰς τὰς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν πειράσομαι τῶ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν. παρακαλῶ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ἀνθρώπους, καθ' ὅσον δύνωμαι...(Górg. 526 d – e 2.)

# REFERÊNCIAS

## ***OBRAS DE PLATÃO***

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1972.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. Introdução, tradução e notas de André Malta. São Paulo: LP&M, 2008.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *Cármides; Lísias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2015.

\_\_\_\_\_. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

\_\_\_\_\_. *Eutidemo*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *Eutífron*. Introdução, tradução e notas de André Malta. São Paulo: LP&M, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; com posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. *Hípias Menor*. Tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1999.

\_\_\_\_\_. *Íon*. Introdução, tradução e notas de Cláudio de Oliveira. Rio de Janeiro: Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_. *Laques*. Tradução de Francisco de Oliveira. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Protágoras*. Tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.

PLATO. *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1990.

\_\_\_\_\_. *The Republic*. With critical notes, commentary and appendices by James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1902 (Compilation 2009). 2 vols.

PLATÓN. *Gorgias*. Edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Diéz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

PLATON. *La République*. Introduction par Auguste Diès. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 2012. 3 vols.

PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998.

## ***OUTROS AUTORES ANTIGOS***

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GORGIA. *Testemonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e commento di Roberta Ioli. Roma: Carocci, 2013.

GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e Inês Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

\_\_\_\_\_. *Elogio de Helena*. Tradução de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009.

\_\_\_\_\_. *Elogio de Helena*. tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho, in: *Cadernos de Tradução* (Departamento de Filosofia – USP), 4, 1999, p. 15-19.

HIPPOCRATE. *L'Art de la Médecine*. Traduction et présentation par Jacques Jouanna et Caroline Magdelaine. Paris: Flammarion, 1999.

ISÓCRATES. *Discursos I*. Trad. e notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979.

\_\_\_\_\_. *Isocrates with an English Translation in three volumes*, by George Norlin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1980 (1 ed. 1928). Disponível em: [www.perseus.tufts.edu/hopper/collection](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection) (Acesso em: 13/08/2018).

SÓFOCLES. *Filoctetes*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

## **COMENTADORES**

BOLZANI FILHO, Roberto. A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 10, n. 1, 2016, p. 1-25.

BRANDWOOD, L. Stylometry and chronology. In: KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 90-120.

\_\_\_\_\_. *The Chronology of Plato's dialogues*. New York: Cambridge, 1990.

BRITISH MUSEUM. *Spinning and Weaving in ancient Greece*. London: Department of Greek and Roman Antiquities, s/d.

CAMBIANO, Giuseppe. *Platone e le tecniche*. Bari: Laterza: 1991.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2005.

\_\_\_\_\_. *Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

DARCUS, Shirley M. Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles. *Phronesis*, vol. 22, n. 3, 1977, p. 175-190.

DIXAUT, Monique. *Platon*. Paris: Vrin, 2012.

\_\_\_\_\_. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

DUNN, Francis. On *Ancient Medicine* and its intellectual context. In: VAN DER EIJK, Philip (org.). *Hipocrates in contexto*. Leiden, Boston: Brill, 2005, p. 49-67.

ERLER, Michael. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2012.

GAZOLLA, Rachel. Platão e a cidade justa: poetas ilusionistas e potências da alma. *Kriterion*, vol. 48, n. 116, 2007, p. 399-415.

GRIMALDI, Nicolas. Le Statut de l'Art chez Platon. In: *Revue des Études Grecques*, t. 93, fasc. 440-441, jan.-jun. 1980, p. 25-41.

GUINSBURG, J. (org. e tradução). *A República de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

HUIT, Charles. Platon et Isocrate. *Revue des Études Grecques*, t. 1, fasc. 1, 1888, p. 49-60.

IOLI, Roberta (Ed.). *Gorgia: testimonianze e frammenti*. Roma: Carocci, 2013.

JOLY, R. Platon e la medicine. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, dez. 1961, p. 436-437.

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. *Contra os sofistas e Elogio de Helena de Isócrates*. Tradução, notas e estudo introdutório. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 2011, 116 p. (Dissertação.)

LAFRANCE, Yvon. *La théorie platonicienne de la doxa*. Deuxième édition revue et augmentée. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

LOCKHART, Philip N. φρονεῖν in Homer. *Classical Philology*, vol. 61, n. 2, abr. 1966, p. 99-102.

LOPES, Daniel R. *Górgias de Platão*. Tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. Parmênides vs. Górgias: uma polêmica sobre a linguagem. *Phaos*, 2006, p. 21-50.

MARTINEZ, Josiane T. A articulação entre os discursos remanescentes de Górgias de Leontini. *Revista Ética e Filosofia Política*, 2016, p. 59-77.

MIGLIORI, Maurizio. *La filosofia di Gorgia*. Contributi per una riscoperta del sofista di Leontini. Milão: Celuc, 1973.

MULLER, Robert. La musique et l'imitation. In: FATTAL, Michel (org.). *La philosophie de Platon*. Vol. 1. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 103-137.

MURACHCO, Henrique. Eidos – Téchnē – Tektón. *Hypnos*. São Paulo, vol. 4, ano 3, 1998, p. 9-17.

PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos Sidnei. Isócrates, professor de *philosophía*. *Revista Educação e Pesquisa*. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, vol. 44, 2018, p. 1-13.

PAPILLON, Terry. Isocrates. In: WORTHINGTON, Ian (Ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 58-74.



PINOTTI, Graciela E. Marcos de. Platão e o problema da eficácia da verdade. Persuasão e formas de falsidade verbal segundo *República* II, 382 b 6 – d 5. In: XAVIER, Dennis Garcia; CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 49-63.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

REHNEN, R. Polus, Platos and Aristotle. *The Classical Quarterly*, New series, vol. 45, n. 1 (1995), p. 68-72.

ROOCHNIK, David. *Of art and wisdom. Plato's Understanding of Techne*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996.

SCHIAPPA, Edward. Interpreting Gorgias's 'Being' in "On Not-Being or On Nature". *Philosophy & Rhetoric*, vol. 30, 1997, p. 13-30.

SCHIEFSKY, Mark J. *Hippocrates On Ancient Medicine*. Translated with Introduction and Commentary. Studies in Ancient Medicine, 28. Leiden: Brill, 2005.

SCHUHL, Pierre-Maxime. Platon et la médecine. *Revue des Études Grecques*, 83, 1960, p. 73-79.

THIVEL, Antoine. Platon et la médecine. In: *La médecine grecque antique*. Actes du 14<sup>e</sup> colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, les 10 & 11 octobre 2003. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2004, p. 95-107.

TIMMERMAN, David M.; SCHIAPPA, Edward. *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

TRABATTONI, Franco. Quantas teses sustenta Trasímaco no livro I da República? In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 87-98.

TRINDADE SANTOS, José. *Para ler Platão*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.

UNTERSTEINER, Mario. *Sofisti: testimonianze e frammenti*. Florence: La Nuova Italia, 1949.

\_\_\_\_\_. *A obra dos sofistas*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012, 285 p.

VELOSO, Cláudio William. A verdadeira cidade de Platão. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 107, jun/2003, p. 72-85.

VERNANT, Jean-Pierre. Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs. In: *Revue d'histoire des sciences e de leurs applications*, t. 10, n. 3, 1957, p. 205-225.

WORTHINGTON, Ian. Rhetoric and Politics in Classical Greece: Rise of the Rhetores. In: \_\_\_\_\_. *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007.