

**Estesícoro e as tópicas da poesia arcaica no *Fedro*:  
do ídolo (*eídon*) de Helena à *Carta III***

***Stesichorus and the topics from archaic poetry in Phaedrus:  
from Helen's idol (eídon) to Letter III***

Rogério G. de Campos

Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Foz do Iguaçu, PR – Brasil

rogedecampos@gmail.com

**Resumo:** Este estudo é uma introdução à presença das tópicas poéticas estesicóricas em Platão e aos tipos de aplicação filosófica que ele faz dessa tradição poética. No *Fedro* e na *Carta III*, de Platão, encontramos os seguintes elementos temáticos estesicóricos: o modo como o ídolo (*eídon*) afeta as almas, como imagem da beleza, além do uso do nome de Estesícoro para indicar suas preferências políticas contra o tirano Dionísio. Platão cita Estesícoro, na *Carta III* (315d; 319e), ao exortar Dionísio que passe do falso regime político, que é a tirania, e que deve ser evitada, para o verdadeiro regime, que é o reinado.

**Palavras-chave:** Estesícoro; Platão; ídolo (*eídon*); tirania; Dionísio.

**Abstract:** This study is an introduction to presence of poetic topics from Stesichorus in Plato and the types of philosophical application he makes of this poetic tradition. The thematic elements from Stesichorus are found in the *Phaedrus* and the *Letter III* of Plato, namely: how the idol (*eídon*) affects the souls, the image of beauty, and the use of the name Stesichorus to indicate their political preferences against Dionysus. Plato quotes Stesichorus in *Letter III* (315d; 319e) and he exhorts Dionysus to pass from the false political regime, that is to say tyranny, which should be avoided, for real, that is to say kingdom.

**Keywords:** Stesichorus; Plato; idol (*eídon*); tyranny; Dionysus.

Artigo recebido em 15 de janeiro de 2016

Aprovado para publicação em 12 de fevereiro de 2016

É profunda a dimensão das tópicas de Estesícoro no teatro, na história, na retórica e na filosofia. Não caberá aqui recensear todo palimpsesto estesicórico, composto por diversas camadas relevantes, como Eurípides, Heródoto, Górgias, Isócrates e Platão. Em outra ocasião (CAMPOS, 2012) procurei mostrar que essas tópicas poéticas estesicóricas têm uma senha para alguns mistérios do *Fedro*, mas aqui nossa explanação tratará apenas de como essas tópicas poéticas ligadas ao ídolo (*eidolon*) de Helena permitem circunscrever no *Fedro* (1) o poder do ídolo no arrebatamento da alma pela beleza, (2) o papel de substituição do ídolo no desejo amoroso, (3) o estatuto da escrita como ídolo da palavra viva e (4) como Estesícoro é diretamente evocado, na *Carta III*, para ilustrar um pedido de mudança que Platão faz a Dionísio para que mudasse o regime político tirânico para um reinado verdadeiro.

A tópica da substituição por um ídolo, saída arcaica de Estesícoro para salvar a reputação de Helena, surge de uma “nova” (*pálin*) “canção” (*oidé*), uma *Palinódia*, uma versão poética na qual Helena não teria sido levada a Troia, mas apenas um ídolo (*eidolon*) seu (AUSTIN, 1994). A coleção de fragmentos ligados a Estesícoro (VÜRTHEIM, 1919; CAMPBELL, 1991, p. 28-199; DAVIES, 1991, p. 134-234) alimenta muitas hipóteses e visões acerca do tema, por exemplo, de que Estesícoro compôs a *Palinódia* porque se tornou uma espécie de poeta institucional em Esparta, lugar em que Helena era divinizada (BOWRA, 1934, p. 115-119), de que Estesícoro e sua cura poética fazem parte de uma ambientação moral Déléfica (DEFRADAS, 1954), de que ele era um poeta anti-homérico (CLOTA, 1957), de que haviam duas *Palinódias* (CAMPBELL, 1991, frg. 193, p. 96; BOWRA, 1963, p. 245-252), sendo que uma dessas *Palinódias* refutava Homero, enquanto a outra refutava Hesíodo (PULQUÉRIO, 1973), de que a expressão “duas são as palinódias” (*dittai gár eisi palinoidiai*), proveniente deste mesmo papiro Oxyrinco, não se refere a dois poemas diferentes, mas a dois proêmios himnódicos diferentes (KELLY, 2007, p. 1-21), entre outras mais.

Para nosso estudo, entretanto, será suficiente destacar lugares bastante comuns da doxografia disponível, bastando-nos reter que a *Palinódia* faz parte de uma tradição de canto curativo ligada a Estesícoro, poeta que ao proferir os versos ímpios de uma composição

chamada *Helena* teria perdido repentinamente a visão, mas que a teria recuperado em seguida, ao recitar a sua retratação poética.<sup>1</sup> A poesia original propagava, ao que tudo indica, uma versão comum, de que Helena havia sido a causa da destruição de inúmeros homens valorosos, reiterando a péssima reputação de Helena, cujos versos mais emblemáticos não são os de Estesícoro, pois não os temos, mas certamente os de Ésquilo, sobretudo quando o coro no *Agamêmnon* diz que Helena “lesa-naus, lesa-varões e lesa-cidade” (*helénas, hêlandros, heléptolis*) (ÉSQUILO. *Agamêmnon*, v.689-690).

Estesícoro na *Palinódia* passou a defender Helena, ressaltando o caráter divino da mulher de Menelau e se desculpando da anterior falta religiosa. Estesícoro teria, assim, criado a versão poética segundo a qual Helena não mais havia sido levada a Troia, mas apenas um ídolo (*eídolon*) seu. Sócrates, no *Fedro*, sugere que Homero também teria ficado cego por detratar Helena, da mesma forma que Estesícoro havia sido atacado pela oftalmia, mas que, ao contrário de Homero, Estesícoro teria conhecido um fármaco para livrar-se do mal:

Ó querido, eu preciso me purificar [*kathérasthai*]. Há uma purificação arcaica [*katharmôs archaíos*] para os que cometem faltas em mitologia, Homero não a conheceu, mas Estesícoro sim. Privado da visão pela linguagem abusiva contra Helena, não ignorou a causa como Homero, mas, conhecendo a causa [*égnô tèn aitian*], o músico de Himera compôs:

Esse não é um discurso verdadeiro,  
nem embarcaste em navas bem assentadas,  
nem foste à cidade de Troia.

E ao compor toda a obra, chamada de *Palinódia*, imediatamente recuperou a visão [*anéblepsen*]. Eu, então, agora me torno mais sábio [*sôphóteros*] que eles, pelo menos nesse ponto, pois, antes de sofrer algo pela linguagem abusiva contra Eros, trato de ofertar-lhe uma *palinódia* com a cabeça descoberta [*gymnêitêi kephalêi*], e não como agora mesmo ocorreu, por vergonha, com a cabeça velada [*egkekalménos*]. (PLATÃO. *Fedro*, 243a-b)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. Davies (1991), Ta40: *diapthorà tôn opthalmôn*, Ta41: *ópseis anakomízetai*, Ta42: *anablepei*, Frg. 192: *hamartánousi, katharmôs, anéblepsei, anablépsai, tuphlôtênai, eblasphémese, tò eídolon*.

<sup>2</sup> Tradução e destaques nossos em todas as citações do *Fedro* nesse artigo.

Sócrates, ironicamente, considera-se mais sábio que ambos, que Homero e Estesícoro, pelo menos nesse ponto, pois, antes mesmo de sofrer um castigo, ele pede desculpas a Eros. Esse segundo discurso de Sócrates funciona como um hino curativo, tal qual o utilizado por Estesícoro, momento em que Sócrates evoca a tópica de Estesícoro e os poderes primordiais de Eros. O poder de cura pelo canto ali aparece traduzido no discurso em prosa de Sócrates, muito próximo, em seu sentido catártico, dos peãs e outros hinos (KÁPEL, 1992).

Essa oftalmia estesicórica é análoga à “oftalmia” que Sócrates pretende evitar com a sua *palinódia*, momento em que a imagem supracelestial da natureza da alma tornará possível que Sócrates realize um discurso acerca da loucura amorosa, da natureza divina da alma, bem como poderá em seguida descrever a dialética, a arte intelectual suprema. Sócrates afirma que “sem a dialética ele pareceria fazer uma travessia de cego [*typhloû poreíai*] [...]” (PLATÃO. *Fedro*, 270e), isso porque Platão justapõe a cegueira da falta religiosa de Estesícoro à falta de Sócrates no diálogo, quando detrata Eros. Assim, essa filosofia apotropaica afasta a cegueira intelectual e pretende tornar a alma pura e iniciada, reconhecendo os antigos métodos catárticos dos encantamentos poéticos e aproximando-os aos métodos catárticos e intelectuais da dialética. Como o próprio Sócrates diz antes da *palinódia*, essa é uma purificação arcaica (*katharmòs archaíos*), versos capazes de curar e desculpar, pois pretende curar o pensamento e o discurso com a nova recitação acerca de Eros. O tema estesicórico da falta mitológica e da cura poética não é exclusivo a Platão, Isócrates também relata a oftalmia de Estesícoro no seu *Helena*, valendo-se da mesma tópica:

Tornou-se evidente o poder da poesia de Estesícoro quando ele começou a cantar e ficou cego em função de alguma blasfêmia que havia na poesia, algo que o privara da visão, mas, depois de reconhecer a causa do infortúnio, ele compôs a chamada *Palinódia*, recuperando novamente [*pálin*] a natureza perdida. (ISÓCRATES. *Helena*, 64)<sup>3</sup>

Essa versão de Isócrates segue de perto as informações da fonte mais antiga que é Platão, ilustrando também esse episódio ligado a Estesícoro, embora a doxografia estesicórica seja, obviamente,

<sup>3</sup> Tradução e destaques nossos.

mais ampla. Nosso trabalho interpretativo se desenvolve a partir da aproximação entre esses campos semânticos – do estesicórico e do platônico –, especialmente nessa interseção. Estesícoro e as tópicas do ídolo, do canto curativo, da purificação poética, estão inseridas nesse mesmo campo semântico do *Fedro*.

## 1 Ídolos de Helena no *Fedro*

Tomemos o termo ídolo (*eidolon*) como uma invenção (*heúresis*) de Estesícoro, como indica a maior parte da doxografia, e vejamos como, além da citação explícita a Estesícoro antes da *palinódia* de Sócrates, momento em que ele evoca literalmente a *Palinódia*, Platão empregará o termo “ídolo” (*eidolon*) no seu diálogo.

A primeira menção ao *eidolon* está ligada à beleza e à visão, quando ambas afetam as almas e podem arrebatá-las:

A visão [*ópsis*] é a mais aguda das sensações que nos chegam pelo corpo, mas por ela a prudência [*phrónesis*] não é vista. Cairíamos em terríveis amores [*érôtas*], se algum ídolo [*eidolon*] de tal classe, por sua própria evidência, fosse enviado e desejado pela visão [*ópsin*], assim como tantas outras coisas amáveis [*erastá*]. Só a beleza [*kállos*] teve este destino, ser a mais evidente [*ekphanéstaton*] e a mais amada [*erasmiótaton*]. (PLATÃO. *Fedro*, 250d4-e1)

O ídolo é um duplo da beleza e pode ter um efeito devastador, especialmente porque nem todas as almas são capazes de discernir e permanecerem impassíveis diante desses poderosos efeitos. Não é à toa que os habitantes da caverna, em seu grau menos desenvolvido, não conheciam nada além das imagens, dos famosos simulacros projetados no fundo da caverna, os quais pensavam serem verdadeiros. A primeira etapa da linha do conhecimento foi designada por Platão como *eikasían* (PLATÃO. *República*, 511e1), o grau mais distante da verdade. Platão introduz a famosa alegoria da caverna com o verbo *apeíkason*, “imagina”, “conjectura” (PLATÃO. *República*, 514a1), e em seguida designa a própria alegoria por *eikóna* (PLATÃO. *República*, 517a7). Chantraine (1999, p. 355) ressalta que há uma passagem de *eikázo* e *eoika* do campo da imagem, da semelhança, para um sentido derivado da comparação e da conjectura, daí *eikastikós* ser aquilo que concerne à representação,

assim como *eikasma* e *eikasía* também serem traduzidos por imagem, comparação e conjectura. Embora *eikón* e *eikóna* derivem da mesma raiz *weik-*, as traduções do verbo *eikázo* raras vezes captam esse traço icônico.

O ídolo é capaz apenas de referir a beleza, que não está de fato nele e o conhecimento filosófico deve ser o antídoto diante desses perigos que a beleza causa, especialmente quando ela está atrelada aos corpos, poderosos estímulos à visão, mas esses perigos também se estendem obviamente aos discursos declamados e escritos, sendo que estes últimos são ídolos, imagens, da palavra viva.

O ídolo no *Fedro* está fortemente associado à Estesícoro pela oftalmia, de modo que “ídolo”, “Estesícoro” e “oftalmia” fazem parte, na *palinódia* de Sócrates, de um mesmo campo semântico, lexicográfico e hermenêutico. A importância desses elementos estesicóricos no *Fedro* está notadamente no ídolo, na oftalmia, na cura discursiva e no discurso protréptico.

A segunda aparição do ídolo está ligada à oftalmia, quando Sócrates fala de Eros e de seu irmão contrário, Ânteros, que é como um ídolo seu, um duplo. Ânteros, irmão de Eros, é conhecido como “Amor Recíproco” e também como “Amor Vingativo”, pois algumas vezes essa reciprocidade é uma punição para quem não retribui um Amor. O Amor recíproco propicia uma espécie de espelho no qual o amante se vê no amado, momento especial em que há a reciprocidade amorosa e cessa o sofrimento de ambos, como se o amante estivesse afetado por uma “oftalmia”. Por outro lado, quando a reciprocidade não ocorre, o amante, pelo sofrimento, lança mão desse ídolo (*eidolon*), dessa imagem, cópia que apenas corresponde ao ser. Então, quando não está na presença de seu amado, o amante literalmente o “idolatra”, na medida em que a imagem funciona como um fármaco que aplaca temporariamente o sofrimento causado pela ausência do amado:

Tal qual uma oftalmia [*ophthalmias*] adquirida de outrem, ele não tem como expressar a causa, uma vez que lhe escapa que vê a si mesmo no seu amante, como se fosse em um espelho [*katóptrói*]. E quando está junto dele, cessa o seu sofrimento, tal qual no outro, mas quando está separado, deseja e é desejado, pois adquire um ídolo [*eidolon*] do amor, um Ânteros. (PLATÃO. *Fedro* 255d4-e1)

Pausânias destaca a ligação entre Ânteros e os metecos de Atenas, dizendo que na entrada da Academia havia um altar para Ânteros,

ao contrário do que muitos pensavam, que era para Eros. A imagem, segundo ele, foi dedicada aos residentes metecos da cidade, pois, segundo a lenda, o ateniense Meles, rejeitando o amor de Timágoras, um residente meteco, o exortou a subir em uma pedra e se jogar de lá de cima. Pausânias diz que Timágoras, sem cuidado com a sua própria alma e disposto a agradar o seu predileto em tudo, efetivamente se jogou da pedra: “Meles, quando viu que Timágoras havia morrido, mudou seu pensamento [*metanoías*] e, com remorso, se jogou da mesma pedra e morreu. Por isso os metecos cultuam o caráter vingador de Timágoras a partir desse *daímon* Ânteros [...]” (PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia* 1, 30, 1). A lenda contextualiza uma mudança discursiva e ética que há em Estesícoro e em Sócrates, demarcando a ambiência protréptica que funciona como um eixo importante do diálogo, além de reverberar o universo dos metecos de Atenas, os quais no diálogo são representados especialmente por Lísias.

A terceira aparição do ídolo no *Fedro* é a mais conhecida e define a escrita como um ídolo (*eidolon*) do discurso vivo. A fala é de Fedro, já um pouco distante da segunda recitação de Sócrates, e tem um caráter conclusivo, após inúmeras reflexões acerca da arte da palavra: “F: O discurso de quem efetivamente sabe, ao qual te referes, é vivo e animado, de modo que o discurso escrito, poderíamos dizer com justiça, é um *ídolo* (*eidolon*) seu [...]” (PLATÃO. *Fedro*, 276a8-9). É assim que Platão exemplifica a diferença entre o discurso vivo, dialético, e o discurso escrito. A escrita é como a pintura, incapaz de dizer algo diferente, de rebater um questionamento, e por isso sempre precisa do pai, seu autor, para socorrê-la (*boêtheîn*). O caráter inanimado da escrita faz com que ela nunca possa trazer de fato à presença qualquer ser. A crítica platônica à escrita visa o seu alcance e, especialmente, o valor desmedido que se lhe atribui, como se ela fosse capaz de algo que estaria fora das suas efetivas potencialidades.

O ídolo de Helena resgatado por Platão junto aos temas estesicóricos coordena a analogia entre ídolo e escrita, uma vez que a escrita – o *eidolon* da palavra viva –, funciona também como um fármaco que busca um tipo limitado de substituição do ser, limitado porque, em última instância, para Platão, essa substituição seria impossível. Assim como o ídolo dista de Helena mesma, a escrita também não corresponde a nenhuma essência, mas é apenas um ficto, uma imagem do ser. Por essa distância entre imagem e ser, Platão não ilustra no *Fedro* a falta de

importância da escrita, mas a precisa jurisdição filosófica da sua aplicação, que é obviamente limitada. As essências não se fixam, ou não se prestam à fixidez dos suportes materiais, de onde é possível dizer que Platão faz uma crítica à escrita quase nos mesmos termos do ataque que faz à arte mimética em geral, ainda que nesse contexto do *Fedro* seja possível ver um ataque à escrita matizado. Podemos dizer até que no *Fedro* a presença desses matizes dificultou a observação do alcance sutil do ataque à escrita, especialmente porque no mesmo diálogo há também o elogio da “escrita da alma”, uma antístrofe elogiosa ao único meio de transmissão do conhecimento filosófico, a escrita na alma. Nesse ponto, nossa leitura se distancia da escola de Tübingen (KRÄMER, 1986; REALE, 1997), que ressaltou a crítica à escrita combinada a um louvor da oralidade na transmissão da filosofia, o que parece ser verdadeiro, embora tenha deixado de lado a escrita da alma, ocupando-se especialmente de uma doxografia acerca das “doutrinas ágrafas”, as quais apontam para aquilo que é oral. A interpretação turingense da crítica que Platão fez à escrita, especialmente no *Fedro* e na *Carta VII*, têm sido gradativamente reavaliada, sendo uma, entre outras, das interpretações possíveis acerca desses temas em Platão (TRABATTONI, 1994; CERRI, 1992, p. 280-284).

Voltando ao Amor no *Fedro* e ao papel que a imagem tem nesse processo, é possível dizer que o grande desfecho da ascese erótica da alma é a *palinódia* de Sócrates, momento em que ele apresenta, com recursos imagéticos, a natureza da alma divina e humana, o movimento mimético da alma humana com relação aos deuses e o seu trajeto alado rumo à planície da verdade, no supraceleste (PLATÃO. *Fedro* 248c). Assim como o personagem que sai da caverna no livro VII da *República* passa por etapas de transformação visual até observar o sol, que é o filho do bem, grande metáfora da verdade, a alma alada passa também por esforços diversos antes de se alçar à planície da verdade, onde há a contemplação dos seres e dos deuses:

Quanto às outras almas, a que melhor acompanha e se assimila [*hepoméné kai eikasméné*] ao deus, eleva a cabeça do auriga até o lugar exterior [*tòn éxô tópon*] e acompanha a volta circular, perturbadas pelos cavalos e com muita fadiga veem do alto os seres [*kathorôsa ta ónta*]. Já a [alma] que ora se eleva, ora mergulha, tendo forçado os cavalos, algumas coisas vê, outras não. (PLATÃO. *Fedro*, 248a1-6)

Nesse quadro de esforços da alma, observamos um acompanhamento (*hépomai*) e uma assimilação (*eikázo*), uma tentativa de parecer-se com o divino e de aproximar-se dele, e para tanto o desejo filosófico personificado por Eros é fundamental. Tanto é assim que na escala das almas da *palinódia* o filósofo está, juntamente como o amigo-do-belo e o músico, na categoria dos eróticos (PLATÃO. *Fedro* 248d2), isso para não retomar aqui o caráter filosófico de Eros no discurso de Diotima no *Banquete*, alegoria em que Eros é um *daímon* intermediário, nem belo nem feio, nem sábio nem ignorante, sempre em busca do conhecimento, tal qual o filósofo (PLATÃO. *Banquete* 203-204).

Algumas almas, no *Fedro*, conseguem alçar esse lugar supraceleste (PLATÃO. *Fedro* 247c) pelo tempo suficiente e conseguem contemplar essa planície divina da verdade, outras não, mas o que mais marca a filosofia de Platão é essa passagem ou movimento de transição de um lugar a outro, essa ascese do fundo da caverna para a luz, do voo da alma alada até o lugar supraceleste, da retórica à filosofia, do falso ao verdadeiro etc. Essa é a psicagogia divina no *Fedro*, uma condução da alma até esse lugar privilegiado onde poucos são capazes de chegar, e o Amor é um dos principais responsáveis por essa condução (*agogé*), especialmente por ser o meio e o impulso pelo qual o conhecimento verdadeiro se alcança. O tempo que a alma foi capaz de se manter no dorso do supraceleste e de contemplar os deuses fora do céu determinará a sua capacidade de se lembrar (anamnese) na vida corpórea do paradigma divino anteriormente contemplado e, portanto, determinará a natureza (*phýsis*) da alma, no sentido do quanto ela será poderá reconhecer os antigos padrões, seres e deuses, já contemplados.

Na *República*, de modo similar, Sócrates conta o mito de Er, momento em que descreve o percurso cósmico das almas no supraceleste, lugar em que as Moiras fiam, entrelaçam e cortam o fio da vida. Depois de 10.000 anos, ocorre o percurso de volta da alma para o corpo físico, mas antes da descida há uma passagem pelas planícies dos rios Ameles (Sem Cuidado) e Lethes (Esquecimento), sendo que a alma que beber muito dessas águas, sem reflexão, não é capaz de se lembrar plenamente da contemplação anterior, de modo que ficam condenadas “naturalmente” a uma dificuldade maior para reaver o conhecimento, o qual, nessa filosofia, nada mais é que o reconhecimento. Somente por isso, Er, que não havia bebido da água do rio Lethes, foi capaz de contar a história celestial e manter sua memória praticamente intacta após a travessia de volta para o corpo.

No *Fedro* de Platão fica evidente uma tensão entre Eros e Psique, mas nessa apresentação filosófica observamos contornos diferentes do mito tradicional. Platão é um grande intérprete do mito, sejam tradicionais, sejam por ele criados, como acontece em outros diálogos, fazendo com que sua filosofia transite perfeitamente por outros gêneros e registros discursivos, mas sendo capaz de preservar sua proposta filosófica. Seu discurso filosófico é capaz de flertar com outros registros e gêneros pela mimese. Platão realmente foi mestre nisso, em imitar o poeta, o rapsodo, o artífice, o sofista, o político, e quanto mais descreveu esses outros, não filósofos, melhor demarcou, pela diferença, o campo de atuação do filósofo (MARQUES, 2006). O dialético discerne fragilidades e potencialidades discursivas e é capaz de pensar e dizer com todas as letras tanto os seres que capta, quanto os limites da própria linguagem que usa. Mais que isso, é capaz de prescrever um uso, uma aplicação da linguagem que aponta constantemente para suas próprias deficiências, para seus próprios limites. Escassez e abundância são pólos entre os quais o discurso comumente se encontra, ou seja, ora é capaz de muita coisa, ora de nada, e o dialético sabe disso como ninguém.

## 2 A sabedoria de Estesícoro e o regime verdadeiro

Lendo o *Fedro* a partir das tópicas poéticas estesicóricas, que aqui apenas introduzimos, alguns dos matizes do diálogo ficam nítidos, especialmente nas suas concessões, não só à escrita, mas à poética e à retórica, pois é um diálogo em que há (1) uma escrita lícita, a da alma (*gráphetai en psychêi*), (2) uma poética lícita, a de Estesícoro, que é portadora de alguma sabedoria e (3) uma retórica filosófica, purificada agora pela dialética. A partir desse ponto de vista, é possível também circunscrever o ataque que Platão faz à logografia de Lísias, aquele que, como não era cidadão ateniense, dedicava-se a escrever discursos técnicos para outros no tribunal. Platão menciona Lísias por simbolizar uma gama de valores que deseja vituperar em bloco. Lísias era filho Céfalo, um meteco que se tornou um grande produtor de armas, o mesmo da *República*. Céfalo vendeu seus escudos para os dois lados na guerra do Peloponeso e, segundo sugere Platão, deve se preocupar, pois deverá pagar uma pena alta pelas injustiças cometidas. O tema da justiça na *República* é introduzido pelo diálogo de Sócrates com Céfalo, que era membro do partido democrático, de modo que no *Fedro* e na *República*

os metecos são detratados juntamente com o regime democrático que defendiam, especialmente pelos procedimentos ilícitos a que estavam, segundo Platão, habituados. Na verdade, esses metecos, por não terem direito à “participação” política efetiva, viam na democracia um meio eficaz de influenciar nas decisões da *pólis*.

No pensamento político de Platão há uma contiguidade entre o regime democrático e a tirania, pois na leitura de Platão a democracia levou à tirania (PLATÃO. *República* 562b1-564a7), motivo pelo qual também na escala das almas do *Fedro*, a qual é composta por nove graus, o tirano está em último lugar, como exemplo da alma mais perversa que existe, e logo acima dele, mas não muito longe, no oitavo grau, está o sofista, personagem amplamente detratado por Platão, juntamente com o *demokopikós*, literalmente “aquele que fere o povo”, termo que designa algo muito próximo de “demagogo”, palavra escolhida por quase todos os tradutores na falta de outro termo para *demokopikós*, mesmo que ferir (*kóptô*) seja conceitualmente diferente de conduzir (*ágô*). Na parte inferior da escala das almas fica clara essa proximidade entre democracia e tirania, especialmente entre o sofista, o *demokopikós* e o tirano: “na oitava um sofista ou alguém que fere o povo [*demokopikós*]; na nona um tirano” (PLATÃO. *Fedro* 248d-e).

A detração aos metecos e ao partido democrático aparece bem cedo no *Fedro*, quando Sócrates ouve que Fedro encontrou com Lísias e Epícrates na casa de Morico. Epícrates também era um membro do partido democrático, muito famoso pela desonestidade, e, ao que tudo indica, juntamente com Céfalos, teria participado de pelo menos de uma embaixada junto aos persas (BRUCE, 1966, p. 272-281). Epícrates sofreu processo público, para o qual há um epílogo no corpo de textos atribuídos a Lísias (LYSIAS. *Contra Epícrates*, 2006, p. 576-587). Acusado de malversação do dinheiro público e de receber suborno em embaixadas que realizou, Epícrates é considerado *rétor e demagogo* (*rhétôr kai dêmagôgós*) na *Scholia graeca in aristophanem* (DÜBNER, 1883, frg.71, p.316), também é mencionado no trecho do poeta cômico Platão, que lembra o epíteto de Epícrates, *sakesphóros* ou “aquele que porta um escudo”, e nesse ponto há um trocadilho entre “escudo” (*sákos, eos, to*) e “bolsa” (*sákos, sákkos, ho*), pelo qual se lê também “Epícrates portador de bolsa”, num jogo com o campo semântico da corrupção (KOCK, 1880, frg. 122, p. 633).

A seguinte passagem do *Fedro* atesta a proximidade entre Lísias e Epícrates: “Sócrates: Belo dizer, companheiro. E Lísias estava, ao que parece, na cidade. Fedro: Sim, com Epícrates, na casa de Morico, aquela que fica próxima ao templo de Zeus Olímpico” (PLATÃO. *Fedro* 227b2-4). Logo em seguida, já introduzida a questão da retórica, Sócrates associa ironicamente a retórica vulgar à utilidade pública, no sentido de ser um benefício para o povo, para a maioria. O contexto da manifestação irônica de Sócrates é o da apresentação do discurso de Lísias, antes mesmo da leitura que Fedro fará desse texto, o qual traz a famosa tese – que, aliás, é o grande mote das três recitações do diálogo –, de que é mais vantajoso agradar (*charízesthai*) quem não está tomado por Eros do que agradar alguém tomado por Eros. Sócrates, ao ouvir essa tese absurda pela primeira vez, não economiza na ironia:

S: Que generoso! Espero que ele possa escrever ser melhor a pobreza frente à riqueza, a velhice frente à mocidade, sem contar outras coisas que comigo e a muitos de nós acontecem. Nesse caso, os discursos seriam agradáveis e úteis ao povo [*demopheleis*]. (PLATÃO. *Fedro* 227c9-d1).

A expressão “úteis ao povo” (*demopheleis*) revela a caracterização negativa desse campo semântico democrático, o qual, por sua vez, reverbera um estereótipo ligado à retórica. Górgias dizia que o *lógos* (o discurso) era *um grande soberano* (*lógos dynástēs mégas estín*) (GÓRGIAS. *Elogio* §8, trad. COELHO, 1999, p. 17), capaz de aliviar a dor e o medo, além de fazer parecer “ser” algo que não-era, e vice-versa, de modo que essa retórica clássica esvaziava a discussão acerca do ser e amplificava o poder da linguagem, artefato central dessa retórica em que predomina o verossímil (*eikós*), não o verdadeiro. Pelo discurso, o detestável poderia ser transformado em agradável, segundo a tese de Górgias, aqui evidenciada nas suas consequências nocivas por Platão, todos poderiam alcançar a solução de muitos problemas pelo eficaz manejo da linguagem, daí Platão ironizar a utilidade pública da retórica, que no trecho está identificada a Epícates, a Lísias e a Céfalos, mas, sobretudo, a Górgias e a tudo que eles representam, atrelados a esse universo democrático e sofístico. Antífones, do mesmo modo, realizava atendimentos terapêuticos com a sua arte do alívio (*téchnên alupias*) (PLUTARCO. *Vida dos dez oradores*, 833c8), uma vez que através do *lógos* colhia também, à sua maneira, uma “utilidade” farmacológica. É importante ainda lembrar que na alegoria final de Thamos, Theuth usa

esse mesmo argumento, de que a escrita deveria ser “dada aos demais egípcios” (*diadothênai toîs állois Aigúptíois*) (PLATÃO. *Fedro* 276d), também evidenciando um aspecto democrático do empenho de Theuth com a sua filha, a escrita. Mas Thamos fará a crítica aos efeitos colaterais desse fármaco, não um fármaco da memória (*mnéme*) e da sabedoria (*sophías*), como quer Theuth, seu pai, mas um fármaco da recordação (*hypomnéseos*), como exemplificará dialeticamente Thamos.

Platão combate veementemente a tese sofística com a sua filosofia, a qual está alicerçada na contemplação dos deuses e na compreensão do ser. A linguagem nesse terreno deveria ser uma aliada do conhecimento verdadeiro, por isso ela deveria ser muito bem usada, de modo que Platão censura especialmente o uso que ele considerou ilícito da linguagem, amplamente aplicada pelos sofistas, que distanciava o homem do conhecimento do ser, dos deuses e das verdadeiras essências. O *Fedro* é um claro contraponto a Górgias e à sua tese, de que o discurso, a partir do verossímil (*eikós*), tinha ilimitado poder encantatório sobre as almas. Platão não discorda da constatação prática de Górgias, mas diverge com relação ao uso que faz desse *lógos*, que é poderoso mesmo, por isso apresenta a dialética como um antídoto filosófico à altura, capaz de neutralizá-lo e substituí-lo. Platão atenta para as consequências epistemológicas, éticas, políticas e teológicas da tese sofística e propõe um uso dialético da linguagem (*lógos*). Partindo desse paradigma interpretativo, o *Fedro* deve ser entendido como contraponto filosófico do *Elogio* de Górgias, pois não seria possível entendê-los sem considerarmos as tópicas estescóricas no âmago do embate entre sofística e filosofia.

Vejamus uma última passagem antidemocrática de Platão atrelada ao tema principal, da relação amorosa, em que Lísias defenderá que é útil colher os benefícios desses relacionamentos amorosos abrangendo o maior número possível de amantes. Essa preferência pela maioria evidencia a posição democrática de Lísias e, ao mesmo tempo, a posição antidemocrática de Platão. A seleção entre os amantes, embora possa ser realizada entre poucos, diz Lísias, será melhor se abarcar outros, entre muitos:

E se tu procuras escolher o melhor entre os amantes [*tôn eróntôn*], a eleição pode ser feita entre poucos [*ex oligon*], mas seria mais proveitosa para ti se abarcasse outros [*ek tôn állôn*] entre muitos [*ek pollôn*]. Desse modo, é muito maior a esperança de encontrar, na multidão [*em tois pollois*], alguém que seja digno da tua amizade. (PLATÃO. *Fedro* 231d-e)

Nesse suposto discurso escrito e apresentado a Fedro, Lísias descreve uma noção vulgar do Amor, um Eros pragmático, democrático, interesseiro e ímpio, uma vez que nega o benefício pleno do filho de Afrodite e ressalta seus efeitos nocivos. A retórica vulgar é como a logografia, procura dominar efeitos da alma sem, contudo, conduzi-la para um lugar divino, em que há conhecimento, mas somente se ocupa em realizar uma psicagogia vulgar que perpassa invariavelmente pelos meandros do não-ser (PLATÃO. *Sofista* 254a), fazendo transparecer, a partir desse mecanismo, apenas aparências dos seres, valorizando as imagens (ícones e ídolos), o verossímil (*eikós*) e os efeitos imediatos e narcóticos que causam nas almas desprevenidas. Daí a afinidade dessa conduta sofisticada com a democracia e com a tirania, posto que a falta de preparo com relação ao *lógos*, fármaco tão poderoso, capaz de conduzir almas através de desejos e prazeres irracionais também no campo da política, abre o caminho para a atuação do sofista, do demagogo e do tirano. A dialética é o único antídoto contra tão poderosos fármacos.

As duas citações mais conhecidas acerca de Estesícoro em Platão estão no *Fedro* e na *República*. No *Fedro*, temos a primeira passagem citada nesse artigo, em que Sócrates resgata a tópica da *Palinódia* e da oftalmia estesicóricas, e a segunda está na *República* quando Sócrates menciona homens que vivem uma vida de prazeres misturados com sofrimentos, sem saber o porquê de viverem assim. Segundo Sócrates, envoltos em “ídolos do prazer verdadeiro” (*eidólois tês alethoûs hedonês*), os homens combatem por paixões, assim como os que combatiam em Troia, segundo Estesícoro, por um ídolo de Helena (*Helénes eidôlon*), desconhecendo a verdade:

não é forçoso que passem a vida em prazeres misturados com sofrimentos, *ídolos* [*eidólois*] do prazer verdadeiro, esboços que tiram a sua cor da justaposição uns dos outros, de maneira que cada um deles apareça mais avivado, e a desencadear nos insensatos paixões desenfreadas uns pelos outros, e a combaterem por elas, tal como se combatia em Troia pelo *ídolo* de Helena [*Helénes eidôlon*], conforme diz Estesícoro, por simples desconhecimento da verdade [*agnoíai tou alethoûs*]? (PLATÃO. *República* 586c1-5) <sup>4</sup>

<sup>4</sup> Usei tradução de Pereira, (1987, p. 439) substituindo “fantasma” por “ídolo”.

Essa curta menção traz a marca de Estesícoro como poeta que ressaltou o abismo entre o ídolo e a verdade, e nesse sentido permite também contextualizar o ídolo como fonte da ignorância e do engano, pois os soldados em Troia combatiam por um ficto, por uma imagem, por um ídolo, sem conhecer verdade. Discernir a distância entre ídolo e essência é ser capaz de descobrir a verdade, para além das aparências, dos fenômenos, das imagens e dos ídolos (PLATÃO. *Banquete* 212a3).

Em poucas palavras, discernir a distância entre ídolo e essência é uma atividade do dialético, o crítico capaz de pelas aparências deduzir a verdade e, por outro lado, ser capaz também, a partir de imagens, quando isso é necessário, de referir ou ilustrar algo verdadeiro, valendo-se desse mesmo fármaco discursivo, como fizeram brilhantemente Estesícoro e Platão. Esse mecanismo é tão importante quanto o primeiro, se por um lado é preciso discernir o falso do verdadeiro e trazê-lo à luz, é preciso também, a partir do falso – que só é falso porque é um duplo e tem em sua natureza essa limitação –, ser capaz de referir propriamente o verdadeiro a partir desses duplos. Sócrates exemplifica isso ao dizer que o lugar que ele vai descrever na sua *palinódia* nunca foi cantado por nenhum poeta e nunca será cantado de modo digno, isso porque precisará fazê-lo por meio de imagens, por meio da alegoria:

Esse lugar supraceleste [*hyperouránion tópon*] ainda não foi cantado por nenhum dos poetas e nunca será cantado de forma digna. É assim necessário ousar dizer a verdade [*alethéseipeîn*], sobretudo ao falarmos da verdade [*aletheías légonta*]. A essência que é ser [*ousía óntos oúsa*] não tem cor, é sem figura, intangível e somente contemplada pelo pensamento do piloto da alma [*psykês kybernétei monôi theatênôî*], região na qual tem lugar o gênero verdadeiro do conhecimento [*tò tês alethoûs epistémês génos*]. (PLATÃO. *Fedro* 247c)

Vejamos agora, como última etapa do nosso percurso, como Platão, na sua *Carta III*, mais uma vez evocando Estesícoro, sugere a Dionísio II uma regeneração política, exortando o tirano de Siracusa a mudar a direção de seu governo para o reinado. Muito provavelmente ele se refere ao “reinado na lei” (*basiléôs en nómu*), que aparece no segundo grau da escala das almas já referida (PLATÃO. *Fedro* 248d4). É importante lembrar que a Sicília, lugar de onde Estesícoro veio, na época em que Platão escreveu essa *Carta III*, se é que escreveu essa *Carta*

mesmo, era palco de diversas tiranias, não só a de Dionísio. Essa terceira alusão à obra de Estesícoro é desconsiderada possivelmente pela dúvida acerca da autenticidade da *Carta III*, embora ela esteja intimamente ligada ao mesmo sentido de verdade que Platão apresenta na *República* e no *Fedro*, só que, nesse contexto, esse discernimento está atrelado à condenação da tirania e ao concomitante louvor do reinado. Na *Carta III* Platão procura desfazer a calúnia que o atingiu de ser o mentor do governo tirânico de Dionísio, além de tentar refutar a mentira propagada pelo próprio Dionísio, que dizia seguir conselhos de Platão ao não libertar as cidades helênicas oprimidas pelos bárbaros, nem aliviar os siracusanos da tirania. Platão argumenta que nada disso é verdade, talvez também por isso resgate Estesícoro, que no seu verso famoso diz “esse não foi um discurso verdadeiro” (*oukést’ étymos lógos oútos*) [...] (PLATÃO. *Fedro* 243a8), indicando que Platão o retoma para refutar seu caluniador.

Platão, em toda sua indignação contra Dionísio, prescreve o reinado como substituto da tirania, governo que, como sabemos, ele considerava doentio. Essa substituição fazia parte de um projeto antigo, ligado a Dionísio I e a um amigo comum, Díon, de instituir cidades gregas no sul da Itália, ou modos de governo gregos “saudáveis” nessas cidades, mas esse projeto não foi concretizado e o próprio Platão acusado de conselheiro de um regime tirânico, ao contrário do que ele havia sempre pensado, escrito e sugerido. Assim, tanto na *Carta III* como na *Carta VII*, Platão enfatiza os limites da sua atuação como conselheiro político dos siracusanos e procura se isentar de toda e qualquer responsabilidade pelas injustiças cometidas por esse regime.

No campo da legislação, Platão argumenta não ter contribuído senão com alguns esboços de leis, que foram acrescidos e modificados por muitos outros depois dele (PLATÃO. *Carta III* 316a), mas afirma que quem conhece seu pensamento saberá facilmente distinguir o que poderá ser atribuído a ele ou não nessas ditas leis escritas. Daí todo o questionamento acerca do valor da escrita, que pode ser modificada em diversos contextos, com objetivos diversos, acrescidas e interpoladas inclusive. Bem se vê que não foi à toa que Platão na *Carta VII* criticou a escrita, afirmando que ela não se presta ao mais nobre pensamento, por muitas vezes servir a oportunistas que interpolam e reviram os escritos para lhes atribuírem o sentido momentâneo que quiserem, ao contrário da palavra viva, capaz de responder em tempo hábil as acusações que lhes são assacadas e de, por conseguinte, defender seus escritos. Só o

discurso vivo e animado seria capaz de socorrer (*boêtheîn*) dialeticamente uma posição política, epistemológica ou ética. Esse seria um contexto da crítica à escrita em que suas causas aparecem redimensionadas, pois Platão menciona nessa *Carta III* diversos acordos quebrados por Dionísio, especialmente com relação a Díon, seu amigo, e que o aborreceram muito, mas o que mais parece tê-lo aborrecido foi essa interpolação nesses esboços de leis.

Para além da historicidade das *Cartas* de Platão, vejamos, por fim, essa exortação que Platão faz, já num tom bastante ríspido, a Dionísio II, que “mudasse o governo de tirania para reinado” (*tèn archèn anti tyrannídos eis basileían metastésanta*) [...] (PLATÃO. *Carta III* 315d), delimitando claramente sua posição acerca do tema, uma vez que havia sido caluniado nesse ponto, entre outros. O discurso protréptico, da mudança de direção na vida, não é uma novidade em Platão, e essa alteração, que pode ocorrer nos seres, nas almas e nos discursos, uma vez mais Platão a associou a Estesícoro, mestre na mudança de direção discursiva. No final dessa *Carta III*, depois de ter vituperado sistematicamente as práticas do tirano de Siracusa, especialmente a propaganda que Dionísio II realizou contra ele, Platão dá um último conselho a Dionísio, momento em que retoma a tópica de Estesícoro: “Se concordares, tendo admitido ser Estesícoro um sábio, imita sua *Palinódia*, e muda do discurso falso para o discurso verdadeiro (*ek tou pseúdous eis tòn alêthê lógon metastésêi*) (PLATÃO. *Carta III* 319e).” Passar do falso ao verdadeiro é passar da tirania ao reinado, mas não parece que, a essa altura, Platão acredite mesmo que Dionísio seja capaz disso, logo ele a quem Platão já havia insistido, há muito tempo atrás, que fosse se instruir antes de empreender qualquer coisa no campo da política (PLATÃO. *Carta III* 319c).

Estesícoro em Platão carrega a marca do poeta que revela a verdade por meio do ícone, da imagem, assim como o próprio Platão fez muitas vezes em sua filosofia, talvez por isso Estesícoro seja tão importante na apreensão de algumas passagens da sua filosofia, uma vez que em ambos a ampla utilização de mitos, alegorias e imagens é marcante, seja para discernir o falso, seja para referir o verdadeiro. Essas imagens são importantes por serem, muitas vezes, fonte de deleite, fonte de engano e algumas vezes ainda fonte de uma verdade referenciada fora delas. Essa seria uma linguagem bem empregada, capaz de referir, dentro da jurisdição que lhe é própria, seres que estão fora dela, sem,

entretanto, sugerir, ou seduzir os ouvintes, no sentido de fazê-los perder o parâmetro de aplicação desse fármaco, perdendo a medida (*métrion*) entre ser e linguagem. Por outro lado, esses mesmos ouvintes deveriam ter um discernimento dialético para observarem exatamente onde está esse limite entre ser e linguagem. Mas o ponto é quase sempre o mesmo, o juízo e as ferramentas de que se servem os homens para referir o que querem com a linguagem, ou seja, o seu preparo dialético. Dentro desse mundo maravilhoso e perigoso em que predominam imagens e discursos sedutores, a dialética seria o antídoto, o grande fármaco, que preservaria a verdade discursiva, e em última instância preservaria também a cidade. Além disso, a dialética permitiria que se usasse a linguagem dentro de parâmetros aceitáveis, referindo inclusive essências verdadeiras através de imagens, como Platão e Estesícoro fizeram amplamente, quando trataram, pelo discurso poético e filosófico, de essências obviamente não redutíveis ao discurso.

### 3 Estesícoro, Platão e seus duplos

O sentido do ídolo de Helena resgatado de Estesícoro no *Fedro* é o de justamente apresentar as múltiplas dimensões dicotômicas do diálogo: não-ser e ser, imagem e essência, pseudo-arte e arte verdadeira, aparência e verdade, retórica vulgar e retórica filosófica (dialética), amor vulgar e amor nobre etc. Essas dicotomias atravessam todo o diálogo e Platão pretende, ao mostrá-las, fornecer o instrumento intelectual dialético para levar seu leitor de um lado a outro do rio Ilisso, ou seja, da ignorância à sabedoria, do fundo da caverna para a luz do sol, da retórica à dialética, da impiedade à piedade etc. A questão de Eros é apresentada nesse contexto teológico, uma vez que nos dois primeiros discursos, no de Lísias, lido por Fedro, e no primeiro discurso de Sócrates, defende-se a tese ímpia com relação ao Amor, a de que é “melhor agradar [*charistéon*] o não apaixonado [*mè erônti*] do que o apaixonado [*erônti*]” [...] (PLATÃO. *Fedro* 227c), mas depois essa visão será, como vimos, substituída por uma visão de Eros como o provedor cósmico de toda busca e sabedoria. Essa travessia é, como dissemos, especialmente protréptica, de mudança de pensamento, ação e discurso.

A visão pragmática e vulgar com relação aos relacionamentos amorosos é um traço da ignorância que paira no universo da sofística, um universo em que o verossímil vale mais que a verdade e a opinião da

multidão vale mais que a dos poucos e verdadeiros sábios. Na *palinódia* de Sócrates há a inversão discursiva, momento a partir do qual Eros passa a ser louvado, bem como a loucura amorosa, numa nova (*pálin*) visão acerca de sua natureza e do seu poder. Nessa nova visão, a verdade vale mais que o verossímil e poucos são aqueles capazes de realizar esse árduo exercício dialético, de alçar esse lugar supracelestial, meio pelo qual a alma atinge uma mudança epistemológica, ética, política e teológica. Obviamente essa mudança se dá pela combinação das próprias reminiscências e pelo esforço individual em alcançá-las nessas elevadas e sutis regiões supracelestiais.

A tensão entre Eros e Psique se resolve parcialmente nessa loucura amorosa lícita, bem como é descrita na tipologia cósmica do ciclo das almas, entre as quais as eróticas são as mais nobres, a dos músicos, dos amigos do belo e dos filósofos, aquelas almas que chegaram a mais avançada etapa do ciclo e do arrebatamento amoroso (PLATÃO. *Fedro* 248d2).

Estesícoro em Platão reaviva esse caráter de ser capaz de contar algo verdadeiro, de mostrar uma essência, mesmo que seja a partir de um duplo, de um ídolo. Platão foi mestre no mesmo jogo estesicórico, de mostrar uma verdade pela imagem, no caso de Platão de mostrar os limites da mimese através da própria mimese, os limites das cópias através das próprias cópias, os limites da escrita através da escrita, os limites do mito através do mito. Obviamente, muitas outras dimensões, tensões e extensões existem entre Estesícoro e Platão, algumas delas abordamos nessa explanação, outras permanecem ainda por fazer.

Assim, contextualizamos previamente os usos do ídolo no *Fedro*, como fontes de condução e deleite da alma, seja pelo amor à audição poética e/ou discursiva, seja pelo amor à beleza, manifesta pela imagem que afeta a visão, seja como substituto do ser amado, seja como uma cópia da palavra viva, bem como a menção quase esquecida de Estesícoro (PLATÃO. *Carta III* 315d), a partir da qual, mais uma vez, Estesícoro aparece associado ao discurso verdadeiro, lembrando que isso se dá pelo uso do próprio ídolo. Estesícoro talvez aos olhos de Platão tenha usado tão bem a imagem, o ídolo, quanto ele próprio Platão procurou usar em sua filosofia, por isso, tanto no poeta quanto no filósofo, o ídolo guarda essa natural ambivalência, sendo ao mesmo tempo poderosa fonte de engano, bem como meio pelo qual é possível, eventualmente, referir

algo essencial e verdadeiro, uma vez circunscrita a jurisdição, os limites, desse universo mimético da linguagem verbal e icônica.

Nesse sentido, tudo depende do preparo dialético daquele que recebe as informações provenientes da linguagem, que é mimética em sua natureza e que, portanto, porta em si essa duplicidade e esse encanto perigoso do ficto. Nesse processo de decodificação que Platão propõe há o problema de que nem todos alcançam necessariamente tal preparo dialético, pois, assim como na retórica, sempre é preciso natureza propícia, conhecimento e exercícios (PLATÃO. *Fedro* 269d4-5), ou seja, uma disciplina a que poucos se dedicam suficientemente. Por fim, em ambos, em Estesícoro e em Platão, encontramos a tópica da mudança de discurso e de comportamento, um discurso filosófico e protréptico de que Platão se serve pelo menos duas vezes em sua obra escrita e, em ambos os casos, mencionando Estesícoro de Himera, bem como muitos elementos, e aqui conhecemos apenas alguns deles, provenientes dessa rica e sedutora poética arcaica siciliana.

## Referências

AUSTIN, N. *Helen of Troy and her shameless phantom*. New York: Cornell University Press, 1994.

BOWRA, C. M. (1) Stesichorus in the Peloponnese. *The Classical Quarterly*, v. 28, n. 2, 1934.

BOWRA, C. M. (2) The Two Palinodes of Stesichorus. *The Classical Review*, v. 13, n. 3, 1963.

BRUCE, I. A. F. Athenian Embassies in the Early Fourth Century B.C. *Zeitschrift für Alte Geschichte*, Franz Steiner Verlag, v. 15, n. 3, 1966.

CAMPBELL, D. A. *Greek Lyric III*. Massachusetts: Harvard University Press, 1991.

CAMPOS, R. G. *O Fedro de Platão à luz da tríade de Estesícoro*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – São Paulo: FFLCH-USP. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-21082012-112235/>>. Acesso em: 30 set. 2015.

CERRI, G. *Il ruolo positivo della scrittura secondo Il Fedro di Platone*. In: ROSSETI, L. (Org.). *Understanding the Phaedrus*. Germany: Verlag, 1992.

- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. Avec un supplément*. Paris: Klincksieck, 1999.
- CLOTA, J. A. La “Helena” y la “Palinodia” de Estesícoro. *Estudios Clásicos*, España, n. 22, Tomo 4, 1957.
- DAVIES, M. *Poetarum melicorum graecorum fragmenta*. Oxford: Oxford University Press, 1991. v. 1.
- DEFRADAS, J. *Les thèmes de la propagande delphique*. Paris: Librairie G. Klincksieck, 1954.
- DÜBNER, F. *Scholia Graeca in Aristophanem*. Paris: Didot, 1883.
- ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Trad. J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- GÓRGIAS. Elogio de Helena & Tratado do não-ente. Trad. Maria Cecília de Miranda N. Coelho. *Cadernos de tradução*, São Paulo, FFLCH-USP, n. 4, 1999.
- ISOCRATES. Trad. L. V. Hook. Massachusetts: Harvard University Press, 1945.
- KÄPEL, L. *Paian, Studien zur Geschichte einer Gattung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- KELLY, A. *Stesikhoros and Helen*. Suisse: Museum Helveticum, v. 64, 2007.
- KOCK, T. *Comicorum Atticorum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1880. v. 1.
- KRÄMER, H. *La nuova imagine di Platone*, Napoli: Bibliopolis, 1986.
- KRÄMER, H. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Terza edizione. Milano: Vita e pensiero, 1989.
- LYSIAS. Trad. W.R.M. Lamb. Massachusetts: Harvard University Press, 2006.
- MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença – uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*. Spiro, Leipzig: Teubner, 1967.

PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Cartas*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986.

PULQUÉRIO, M. de O. O problema das duas Palinódias de Estesícoro. *Portugal: Humanitas*, v.25/26, 1973.

REALE, G. *Por uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.

SLEZAK, T. Plato's unwritten doctrines: a discussion. *J. Anc. Philos.* (Engl. ed.). São Paulo, v. 8, n.2, p.160-166, 2014.

TRABATTONI, F. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia, 1994.

VÜRTHEIM, J. *Stesichoros' Fragmente und Biographie*. Lieden: A.W. Sijthoff's, 1919.