

A NATUREZA DO DISCURSO VERDADEIRO A PARTIR DE UMA ABORDAGEM CONVERGENTE EM PLATÃO E ISÓCRATES

Robson Régis Silva Costa*

RESUMO: O presente artigo procura identificar aspectos filosóficos semelhantes na investigação em torno da natureza do conhecimento verdadeiro através da crítica à retórica sofística nos textos do discurso “Contra os Sofistas”, de Isócrates, e do diálogo “Fedro”, de Platão, articulando suas perspectivas de modo a encontrarmos pontos semelhantes em seus respectivos exames sobre o que se entende como *conhecimento verdadeiro*, a partir da crítica que ambos os pensadores fazem aos sofistas que se especializaram no desenvolvimento da eloquência política assim como àqueles que se limitaram a redigir manuais de retórica (*technai*).

PALAVRAS-CHAVES: Retórica, Verdade, Isócrates, Platão, Sofistas

THE NATURE OF THE TRUE SPEECH FROM A CONVERGENT APPROACH IN PLATO AND ISOCRATES

ABSTRACT: The present article tries to identify philosophical similar aspects in the investigation around the nature of the true knowledge through the criticism to the rhetorical sophistry in the texts of the speech “Against the Sophists”, of Isocrates, and of dialog “Phedro”, of Plato, articulating his perspectives so to find similar points in their respective examinations about what is understood like *true knowledge*, from the criticism that both thinkers do to the sophists who specialized in the development of the political eloquence as well as to who contented himself with writing manuals of rhetoric (*technai*).

KEYWORDS: Rhetoric, Truth, Isocrates, Plato, Sophists

Nossa proposta é destacar na investigação acerca do que se pode compreender como *conhecimento verdadeiro* ou *conhecimento válido* através na crítica à retórica sofística que encontramos nos textos “Contra os Sofistas”, de Isócrates (436-338 a.C.) e “Fedro”, de Platão (428/27-347 a.C.) o quanto o aspecto ambíguo da constituição do *logos*, seja como discurso retórico-sofístico, ou como retórico-filosófico, já se compromete com a tentativa de persuadir o leitor/ouvinte, apresentando-se como um conhecimento válido. Será exatamente esta ambigüidade que constituirá o mesmo palco onde atuarão as performances platônica e isocrática em suas abordagens sobre a temática da verdade. Verificaremos que não será o sucesso ou o

* O autor é mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

fracasso na tentativa de alcançar uma “verdade absoluta” que revelará a tensão própria da retórica filosófica ou da filosofia retórica de Platão ou Isócrates, mas esta tensão dar-se-á nos próprios limites postos pela linguagem, como também nos modos diferentes como constituíram suas filosofias. Entretanto, o ponto central do estudo comparativo destes dois textos, consiste em apontarmos que é possível encontrarmos em pensadores tão diferentes, que foram até adversários intelectuais em sua época, através de uma preocupação comum – crítica ao ensino dos sofistas – elementos teóricos que os aproximam enquanto homens que levaram consigo a preocupação com o futuro de sua época.

Isócrates foi herdeiro da cultura sofística e retórica da época de Péricles. Procurou distinguir o que entende como “retórico” (como encontramos nas expressões *logos melete* (Antidosis, 46) e *logon doxein* (Contra os sofistas, 10) e politicamente prático, relegando para segundo plano uma abordagem “teórica” dos ensinamentos sofísticos, revelando um agudo sentido para captar o estado de espírito de Atenas perante uma nova cultura que se insurgia. Uma parte desta postura do ateniense Isócrates, talvez, conforme também encontramos nos diálogos de Platão, deva-se pelo fato de onde os retóricos e sofistas carecem, logo de início, de razão contra Sócrates, pelo simples fato de serem estrangeiros e por não compreenderem de modo nenhum o verdadeiro problema de Atenas e seus habitantes. Aparecem sempre no mundo ateniense, tão fechado em si mesmo, com seu saber já “definido e importado”. (Vide o diálogo platônico Protágoras, 313b)

É sob a impressão da reforma moral realizada pela socrática e das grandes crises sociais que sacudiram o Estado ateniense durante a juventude e os primeiros anos de maturidade de Isócrates que uma transformação se opera. Isócrates entendia que era a retórica, e não a filosofia no sentido platônico, a forma espiritual que poderia dar conta das expectativas por soluções para os grandes problemas que assolavam a *polis* ateniense. Isócrates, porém, não foca o verdadeiro problema da renovação dentro da estrutura de um mundo moral, mas põe como centro de cristalização da sua vontade renovadora a nação, a idéia grega, (o ideal *pan-helênico*), algo inovador dentro do meio sofístico.

Pode-se dizer que foram os sofistas que iniciaram o entendimento de retórica como arte do discurso persuasivo, objeto de um ensino global e sistemático que se fundava numa visão de mundo. Isto se apresentava geralmente sob a disposição de discursos e um ideal de prosa bela e harmônica. A eles – os sofistas – se deve a insistência no *kairos*, entendido neste contexto como “momento oportuno”, cuja natureza é tão comprometedora que permitiu a interpretação da sofística como um mundo sem verdade, sem realidade objetiva capaz de criar um consenso geral e permanente, um mundo no qual o *logos* não passa de um discurso sem referência e que não tem outro critério senão o próprio sucesso agonístico, convencendo e vencendo pela lógica argumentativa e pelo encanto estilístico. Pode-se, entretanto, reconhecer na sofística a idéia de *formação do espírito*, o ideal de cultura e a constituição de uma nova *paideia* como contribuições essenciais para a história do pensamento grego. Conforme ensina o prof. JAEGER,

“(…) a convicção de que a natureza (*physis*) é o fundamento de toda educação possível permanece, mas, agora, após a sofística, a obra educadora se realiza por meio do ensino (*mathesis*), da doutrinação (*didaskalia*) e do exercício (*askesis*), que faz do que foi ensinado uma segunda natureza.” (JAEGER, 2003, p. 356)

Porém, os problemas epistêmicos e morais levantados pela sofística, desobrigada de propor um modelo alternativo de uma nova cultura, serviram de motivação tanto para Platão quanto para Isócrates elaborarem suas respostas diante de um possível relativismo que poderia levar a cabo toda a cultura helênica, em última instância, sob um olhar cético radical. É aqui em que se inicia, na problemática dos pensamentos de Platão e Isócrates, a discussão em torno da dialética e da retórica, suas relações, aplicações e diferenças, na busca de, cada uma, à sua forma, de alcançar o conhecimento verdadeiro ou válido, de maneira a garantir sua legitimidade lógica e sua exposição e fundamentação racionais. A sofística se oporia à retórica e à dialética por se comprazer com o “inverossímil” e o “provar” argumentativamente através de raciocínios não válidos, aparentes. Isto porque a retórica sofística (criticada tanto por Platão como por Isócrates) se justificaria apenas pelo seu poder de persuasão, ao passo que a retórica tratada por Platão no *Fedro* e contida no discurso de Isócrates, não se reduziria ao poder de convencer apenas, mas em buscar os meios de persuasão que cada caso comporta atendendo uma finalidade, sobretudo, pedagógica. (Vide *Contra os sofistas*, 16, e *Fedro*, 271b).

Conforme nossa leitura, o que caracterizará a preocupação platônica no *Fedro*, será mais a forma de como se utilizará a *retórica* e a *persuasão* na busca e na comunicação do conhecimento do que mesmo precisar o que seria de fato a Verdade. Platão censurava a retórica sofística por ensinar apenas meios de persuasão, sem ser capaz de apontar nenhuma finalidade. É o que se constata no diálogo *Fedro*, quando vemos Sócrates examinar se a retórica realmente é uma *techne*, uma “arte” tal como a pintura ou a aritmética. Ele alude à “verdadeira retórica” (Em *Fedro*, 269c, Platão se refere a esta retórica como *ten tou pithanou technen*, nos sentidos de “verossímil, atraente”) à atitude persuasiva que constituirá parte integrante de qualquer arte, perdendo esta retórica sofística a condição de “arte independente”, com um objeto de estudo específico, que a investigação socrática desconstruirá no decorrer do diálogo. Era um defeito inegável e constituía, para a retórica, uma fonte de perigos, numa época como aquela, em que a consciência dos melhores se tornava cada vez mais sensível.

Isócrates se caracterizou pela escolha pessoal do que chamou de sua missão: a construção de um ideal pan-helênico. Esta concepção infundia à retórica isocrática um conteúdo objetivo próprio, aquele conteúdo cuja carência lhe era censurada.¹ Confere ao papel do mestre

¹ Sócrates, no *Górgias*. 451a, inquire Górgias insistentemente “(…) procura explicar agora como atinge sua finalidade por meio da palavra a arte da retórica?” (*peiro he peri ti en logois to kyros ecsousa*

de retórica a dignidade que lhe permitia superar os sofistas e os que se autodenominavam “filósofos” (dialéticos e erísticos) e tornar-se independente dos políticos cotidianos; mais ainda, outorgar-lhe uma categoria superior, por conta dos interesses nobres que deveria defender.

Portanto, negar – como fez Platão – que a retórica seja uma arte (*techne*) significa, em primeiro lugar, negar que exista uma “arte de persuadir” enquanto tal, distinta do conhecimento do objeto do qual vai persuadir; em segundo lugar, selar como privada de senso a pretensão dos logógrafos e sofistas, acreditando poder persuadir conhecendo somente a arte (inexistente) do “persuadir” mesma. Mas isto não implica numa reprovação nem na refutação platônica da persuasão, enquanto um elemento constitutivo fundamental do discurso; pelo contrário, como afirma o prof. Franco Trabatonni, significa mostrar que “(...) a persuasão [e, portanto, a retórica] reveste um significado decisivo próprio do ponto de vista da filosofia”. (TRABATONNI, 1994, p. 53)

No início de seu discurso *Contra os sofistas*, Isócrates faz a constatação de um fato: como os homens que se dizem os mais sábios, que se julgam responsáveis pelo desenvolvimento de um ideal de educação (*paideia*) e prometem *dizer e buscar a verdade*, são, entretanto, tão difamados e ridicularizados pelo público em geral? Na realidade, o autor apontou para algo dominante em seu tempo que era o exagero e a desmedida presunção de inúmeros homens que prometiam publicamente a possibilidade de ensinar a *ciência* e a *verdade* a qualquer um. O termo *episteme* está relacionado no discurso a duas funções básicas: conhecer o que se deve fazer e tornar possível a felicidade. (Contra os sofistas, 3) Isócrates viu que não se poderia acreditar nas verdades e ensinamentos de tais homens quando eles próprios trazem consigo falsas esperanças. É então que o autor passa a apontar, no decorrer de seu discurso, que homens são estes e o que pretendem ensinar.

O primeiro grupo não recebeu do autor uma denominação específica, mas suspeita-se que ele se refere aos socráticos e dialéticos. Sobre eles, Isócrates não fez distinção entre *dialéticos* e *erísticos*, colocando-os todos como se, no fundo, tratassem dos mesmos temas e da mesma forma.² Como nos lembra Jaeger (2003, p.1075) aproximadamente na mesma época, Platão acabava de expor a dialética, nos diálogos *Protágoras* e *Górgias*, como “arte superior à retórica e aos discursos prolixos”. Porém, nestes dois diálogos, Platão nos mostra repetidas vezes um Protágoras ou um Cálicles impossibilitados ou irritados com as conclusões lógicas de Sócrates, sob uma impressão de que seu adversário procura armar-lhe uma cilada argumentativa, utilizando, por exemplo, um mesmo conceito com sentidos diferentes dentro de uma mesma argumentação.

retorike estin) e não encontra uma resposta definitiva.. Também esta crítica se encontra no Fedro, 269c.

² Convém citar o que nos diz o estudioso Olivier Reboul acerca da erística dialética: “Parece que a primeira dialética foi a erística dos sofistas, arte da controvérsia que permita fazer triunfar o absurdo ou falso. Sócrates e depois Platão puseram a dialética a serviço do verdadeiro, transformando-a no próprio método da filosofia.” (*Introdução à retórica*, 27-28).

Na continuidade do discurso, Isócrates ironizou com a presunção dos “disputadores”³ de mostrar um conhecimento infalível cujo valor transcende o humanamente possível. Para tanto, cita Homero que soube com maturidade e sabedoria mostrar que tal *phronesis* é algo reservado apenas para os deuses, sendo inclusive uma das coisas que delimitavam os terrenos do humano e do divino. Por um lado, referências como esta mostram o respeito que tinha Isócrates pela poesia homérica e pela tradição literária em geral, pois esta expressa com suas metáforas, a sua sabedoria e suas “idéias profundas”. Por outro lado, o autor condenou os que “buscam a verdade” ou o “conhecimento pelo próprio conhecimento”, isto é, um possível segmento do socratismo que compreenderia a filosofia enquanto um tipo de “ciência do conceito” que uma parte da tradição filosófica herdou e, de maneiras diferentes, sustenta até hoje.

Segundo o estudioso Werner Jaeger, todas as características essenciais do platonismo estão resumidas nestas primeiras linhas do discurso isocrático:

“(…) já no início de seu texto [Contra os sofistas] identifica o estranho método polêmico das perguntas e respostas; a importância quase mística atribuída à *phronesis*, isto é, ao conhecimento dos valores, qual órgão especial da razão; o vigoroso intelectualismo, que espera toda a salvação do saber, e a quase religiosa transcendência da promessa de eudaimonia feita pelo filósofo.” (JAEGER, 2003, p.1076)

Para Platão, porém, no *Fedro*, a verdade ocupa uma função orientadora, transcendente, pois se exige o conhecimento da verdade para poder-se manipular os mais variados discursos. Como afirma a personagem Sócrates, “primeiro cumpre apreender a verdade e só depois se dedicar a esta prática [retórica]” (*Fedro*, 260d). Esta apreensão da verdade, entretanto, no *Fedro*, possui um aspecto, sob o nosso olhar, primordialmente metodológico. Ou seja, a intenção de Sócrates neste momento do diálogo é mostrar para seu interlocutor Fedro, o que significa a dialética enquanto método filosófico por excelência, conforme lemos no passo 266c.

Isócrates, por sua vez, também apontou, de maneira quase hilária, a contradição que os “disputadores” estampavam ao cobrarem honorários ínfimos em troca da transmissão de sua sabedoria, pondo em dúvida o valor real destes conhecimentos cobrados por um preço tão irrisório. Percebe-se a interessante abordagem sobre as duas noções principais de valor com que o autor claramente brinca em seu texto: o valor (quantidade) e o valor (qualidade) desta sabedoria. Esta dúvida é aumentada quando os próprios mestres exigem que os honorários sejam pagos antecipadamente, ou seja, uma “segurança” que toma contornos de “desconfiança” numa

³ Preferiu-se não perder o sentido “indicativo” do primeiro grupo a ser criticado pelo autor: os dialéticos e/ou erísticos. Mas a tradução literal nos leva ao caráter irônico de Isócrates, quando os aponta como os que “perdem tempo com pelejas, discussões” (*ton peri tas eridas diatribonton*).

relação discípulo-mestre que deve ser, desde o início, permeada pela confiança, sinceridade e honestidade.

Lembramos que todas estas questões polêmicas que envolvem o pagamento pelos serviços pedagógicos, onde são famosas as críticas platônicas e aristotélicas sobre esta postura dos sofistas, no recorte que fazemos para compreendermos o pensamento de Isócrates, a *riqueza* não é vista como algo desqualificado, mas a forma como é adquirida é que se torna objeto de reflexão.⁴

Neste momento, podemos nos referir a dois pontos importantes, um de Platão, outro de Isócrates, a respeito desta relação contraditória entre falar e agir, verificada, de maneira geral, nestes que se denominavam “mestres” e “sábios”. Primeiramente Platão que, em seu diálogo *Górgias*, mostrou ironicamente como os retóricos reclamavam como seus discípulos abusavam da arte oratória, sem se aperceberem que assim reprovavam a si mesmos, pois eram os responsáveis pelo ensino daqueles, inclusive das posturas e atitudes imorais ou amorais. Por outro lado, o próprio Isócrates que mais adiante, em seu discurso aqui estudado, irá mostrar a importância essencial do exemplo do mestre para que o ensino seja prudente e justo.

Além da questão do valor, Isócrates, em sua crítica aos dialéticos, apontou que até mesmo o leigo nota que muitos homens que se baseiam a sua conduta na simples opinião (*doxa*), chegam a um acordo e encontram um caminho facilmente mais exato do que os que pretendem estar na posse do saber (*episteme*), levando-os a questionar o *real valor e importância prática* de seus “profundos estudos” com o cuidado da alma. Isócrates aponta que os “disputadores” nada sabem acerca do necessário (*deon*) e do presente/cotidiano.

Com certo esforço, identificam-se algumas características da “filosofia” – que não distinguimos de “retórica” – que Isócrates delineia como *verdadeira*, durante sua crítica aos dialéticos e erísticos. Inclusive, compartilha com eles a preocupação com a verdade, a justiça, a virtude e a felicidade daquele que ensina e do que aprende. O fato de ser um exercício de inteligência, voltado à compreensão (pensar) e tomada de decisões (agir) acerca da realidade, não deixa de ser, segundo nossa leitura, uma atividade com uma preocupação moral, que deve ter contornos de honestidade e sinceridade, submetendo mestre e discípulo a uma co-responsabilidade ética por suas atitudes e seus pensamentos.

No *Fedro*, a discussão acerca da temática do *eros* é utilizada por nós como exemplo que proporcionava a Platão a possibilidade de tratar, além da forma, o conteúdo da verdade, que era decisivo para os filósofos. A escola retórica, personificada pelo sofista Lísias, limitava-se a chamar a atenção para este tema, mas sem dominá-lo em sua essência. Será aí que Platão mergulha na profundidade de sua especulação filosófica sobre a essência do *eros*, opondo ao discurso de

⁴ Em seu discurso a *Demonicus*, onde faz uma exortação à virtudes e a preceitos morais, Isócrates faz a seguinte contraposição acerca da atividade retórica sobre a riqueza: “(...) melhor extrair do público mais a confiança, menos a riqueza e a reputação” (*Demonicus*, 12)

Lísias outro discurso onde fica clara toda a banalidade e o caráter equívoco da construção retórica. Os elementos de sua crítica assemelham-se ao que Isócrates, após a filosofia dos “disputadores” (dialéticos e erísticos), irá se referir duramente aos que ensinavam “discursos políticos”.

Para Isócrates, estes *sofistas políticos* não se preocupavam com a *verdade*, ao contrário dos dialéticos que buscavam alcançar e ensinar a *episteme*. Isócrates caracterizou a prática retórica (*ton logon doxein*) do grupo dos *políticos* através da palavra *techné* no sentido de uma arte tal qual a do médico, do pastor ou do artesão, desprovida de preceitos morais, devido a sua natural objetividade e instrumentalidade. Isócrates evidenciou a falta de talento e criatividade (*anesthesia*) destes mestres da eloquência, além de serem estúpidos (*anaisthetos*) por não saberem o que dizem e nem aproveitarem dos discípulos as capacidades naturais, nem a experiência (*empeiria*), e se limitarem a produzir e reproduzir discursos de todo tipo, de maneira mecânica, e seus ensinamentos aproximarem educação e um certo “adestramento”. É o verdadeiro exemplo da rotina profissional da retórica, reduzida, na medida do possível, a moldes técnicos. Tudo isto representa um mau aproveitamento da filosofia (retórica) como improvisação e beleza discursiva, para ser apresentada por meio da exacerbação e técnica gramaticais.

Neste momento do texto [§12], pode-se supor em Isócrates a existência de uma intimidade entre filosofia (retórica) e criação poética. Em outras palavras, a filosofia (retórica) não pode prescindir da técnica, mas tampouco se pode deixar absorver por ela, reduzindo esta “arte criativa” em procedimentos fixos. Esta oposição entre criatividade e normatização é pontuada no texto de Isócrates na utilização constante da contraposição dos termos *logos* (enquanto discurso e seu inerente dinamismo) e *gramma* (texto escrito fixo, do verbo grafo inscrever, registrar). Neste ponto, há uma convergência com Platão no *Fedro*, quando utiliza uma alegoria do Rei egípcio Tamuz, em sua breve reflexão sobre a importância da escrita (274e) onde reconhece as vantagens e os perigos do registro escrito para a educação dos homens.⁵ Neste momento, Platão se preocupa em saber se para exprimir em palavras um pensamento é necessário o conhecimento da verdade. (*Fedro*, 259e) Que arte seria capaz de fazê-lo? E como só pode converter-se em verdadeira arte por meio da condição de se apoiar no conhecimento da verdade e, como já foi dito acima, que a retórica tradicional foi criticada por Platão por não ser uma arte, somente uma nova retórica, a verdadeira retórica e seus recursos de persuasão, num sentido inteiramente novo poderá dar conta da manifestação do *logos* apoiado no conhecimento prévio da verdade. Então a *dialética* é esta verdadeira retórica, aquela que utilizará da persuasão para atingir cada alma, de acordo com a particularidade que lhe é inerente. Este procedimento é o que

⁵ Como vantagem, Platão indica a escrita como “remédio para a memória” (274e), mas que, como todo *pharmakon*, se mal utilizada tornará os homens mais esquecidos, além da transmissão do conhecimento como apenas uma aparência de sabedoria, enquanto somente um “soma de informações sem a respectiva educação” (275b).

Platão define a retórica/dialética como *psilogia* (*Fedro*, 261a)

No tocante à diversidade de ouvintes/discípulos, Isócrates reconheceu em seu discurso, inicialmente, que a *physis* (capacidades naturais do indivíduo), é determinante, pois os que tinham uma natureza menos rica não podiam chegar a serem os melhores oradores e filósofos. Esta foi uma herança cultural ateniense de valorização dos melhores, de que Isócrates herdara e fora também representante. Mas, só isto não bastava, e mesmo aqueles que eram desprovidos deste dom natural, podiam através do estudo e do exercício (prática) progredir e tornarem-se mais ponderados. O progresso desse estudo se devia não ao mérito do mestre, mas às possibilidades (teóricas e práticas) da própria arte, no caso, da arte retórica. Daí a necessidade da prática, do exemplo de vida, da participação política e social, do desenvolvimento das habilidades aprendidas no contato diário com a realidade e o enfrentamento das dificuldades, buscando realizações que elevem a dignidade individual e valorizem a cultura grega. O estímulo ao progresso da prática dessas habilidades será dado através do estudo e aprofundamento destes conhecimentos.

Como nos diz Isócrates, adquirir o conhecimento dos elementos para a constituição de qualquer discurso não era tarefa difícil; a verdadeira dificuldade consistia na seleção, combinação e colocação adequadas deste conhecimento segundo uma ordem conveniente, plausível, de acordo com as circunstâncias impostas pela realidade. Somente um espírito vigoroso e dedicado seria capaz de combinar tantos aspectos com sabedoria e moderação. Esta importância à destreza na aplicação, de que a sabedoria era composta também pelo o *uso adequado* dos conhecimentos, e não apenas em *buscar o melhor* conhecimento, é o que instigava Isócrates a distinguir sua filosofia das teorias (falsa filosofia) dos “disputadores”; assim como, sua preocupação com a influência e com o exemplo daquele que exerce este trabalho, faz com que ele procurasse se afastar do entendimento reducionista da filosofia como a técnica oratória dos que se dedicam a produzir discursos políticos.

Tal como Platão, o grego Isócrates expressou a transmissão da idéia grega de formação do homem grego valendo-se também do exemplo ou modelo (*paradeigma*) assim como da noção de imitação (*mimesis*). A diferença básica entre eles, é que Platão aspirou “formar” a alma sob a orientação lógica das Idéias para conseguir, num último momento, constituir o conhecimento verdadeiro. Isócrates, ao contrário, não admite a concepção do saber através deste “molde” lógico-universal, mas que a formação do homem deve ser convertida a partir da realidade prática através da simples opinião, permitindo ao homem comum optar pela solução acertada, alcançando com certeza um objetivo, sem possuir um verdadeiro saber, mas um saber válido.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

CASSIN, B. *O efeito sofístico*. Trad. De Ana Lúcia de Oliveira e Paulo Pinheiro. São Paulo: ed. 34, 2005.

COSTA, R.R.S. *O papel educacional da filosofia no discurso “Contra os sofistas”, de Isócrates*. Monografia de Especialização em Estudos Clássicos. Fortaleza, 2007.

- GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Ed. Paulus, 1995.
- ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8ª ed., Braga: Livraria A.I., 1998.
- ISÓCRATES. *Discourses. Vol. II. Edição bilíngue Grego-Ingês*. Translated by George Norlin. *Against the sophists*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- _____. *Discursos*. Introdução, tradução e notas de J. M. Guzmán Hermida, Madrid: Ed. Gredos; V. 1, 1979.
- _____. *Antidosis*. (original em grego) ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΝΤΙΔΟΣΕΩΣ. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0143;query=speech%3D15;layout=;loc=15.1>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2008.
- _____. *Contra os sofistas*. (original em grego) ΚΑΤΑ ΤΝ ΣΟΦΙΣΤΝ. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0143%3Aspeech%3D13>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2008.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KENNEDY, G. *The art of persuasion in Greece*. Princeton, 1963.
- PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. Trad. Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- PINTO, Maria J. V. *Sofistas: testemunhos e fragmentos*. Tradução e notas: Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- PLATÃO. *Diálogos: Protágoras, Górgias, Banquete e Fedon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1980.
- _____. *Fedro*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA, 1989.
- _____. *Fedro* (original em grego) <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173&query=head%3D%234>
- REBOUL, O. *Introdução à retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1986.
- TRABATONNI, Franco. *Scrivere Nell'anima: verità, dialetticae persuasione in Platone*. Firenze: La nuova Itália Editrice, 1994.
- VAZ PINTO, Maria José. *Sofistas: testemunhos e fragmentos*. 1ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

Recebido em Agosto de 2008.

Aprovado em Setembro de 2008.

