

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## SÓCRATES *VERSUS* GÓRGIAS: As noções de *téchne* e *dýnamis* aplicadas à retórica

Aldo Dinucci  
Universidade Federal de Sergipe

---

RESUMO: Em *Górgias* 447c, Sócrates faz o seguinte questionamento, referindo-se a Górgias: “Anseio saber qual é a *dýnamis* da *téchne* do homem, e do que é o que ele faz profissão e ensina”. Mas podem Górgias e Sócrates ter em mente as mesmas coisas no que se refere às palavras *dýnamis* e *téchne*? Mostrarei que não é esse o caso, pois tais noções em Sócrates surgem a partir de uma visão realista, adquirindo significações diferentes daquelas do senso comum, enquanto Górgias as compreende em algumas das acepções correntes. Ao fazer tal indagação a Górgias, Sócrates pretende apresentar e impor sua própria noção de *téchne*, mostrando, ao mesmo tempo, que a retórica não pode ser uma *téchne* no sentido socrático do termo

PALAVRAS-CHAVE: Sócrates, Retórica, *Téchne*, Filosofia Clássica.

ABSTRACT: In *Gorgias* 447c, Socrates makes the following questioning, referring to Gorgias: “I want to find out from the man what is the *dýnamis* of his *téchne*, and what it is that he professes and teaches”. But can Gorgias and Socrates have in mind the same things concerning the words *dýnamis* and *téchne*? I will show that it’s not the case, for these notions in Socrates derive from a realistic vision, acquiring senses different from those of common sense, while Gorgias understands them in some of the current senses. Making such a question to Gorgias, Socrates wants to present and impose his own notion of *téchne*, showing, at the same time, that rhetoric cannot be a *téchne* in the Socratic meaning of the word.

KEYWORDS: Socrates, Rhetoric, Ethics, *Techné*, Classical Philosophy.

---

No *Górgias* de Platão (447 c ss.), Sócrates faz o seguinte questionamento referindo-se a Górgias e sua arte retórica: “Anseio saber dele qual é a *dýnamis* da *téchne* do homem, e do que é o que ele faz profissão e ensina”. Vemos na primeira parte da frase de Sócrates dois termos fundamentais para o pensamento tanto de Sócrates quanto de Górgias: *dýnamis* e *téchne*. Mas será que o Sócrates dos primeiros diálogos<sup>1</sup> e Górgias entenderiam coisas semelhantes pelos termos em questão?

---

<sup>1</sup> Este *Sócrates* ao qual me refiro ao longo do artigo é o personagem Sócrates dos assim chamados primeiros diálogos de Platão (*Apologia*, *Carmides*, *Criton*, *Eutífron*, *Eutídeno*, *Górgias*, *Hípias Menor*,

Dinucci, Aldo  
Sócrates versus Górgias

De acordo com o léxico *Liddell-Scott-Jones*, o termo *téchne* possui as seguintes significações fundamentais no grego clássico:

(1) Habilidade ou técnica manual. Cf. Homero, *Odisséia*, 3, 433; 6, 234; 11, 614; Píndaro, *Olímpicas*, 7, 50;

(2) Habilidade e perícia em sentido negativo, isto é: habilidade de enganar, de fraudar, de ser malicioso. Cf. Homero, *Odisséia*, 4, 455; Hesíodo, *Teogonia*, 160; 770;

(3) Modo ou meio pelo qual alguma coisa é obtida, sem qualquer sentido definido de *téchne*. Cf. Heródoto, 1.112; 9.57; Sófocles, *Ájax*, 752;

(4) Técnica ou habilidade artesanal. Cf. Heródoto, 3. 130; Platão, *Protágoras*, 317 c; 312 b, 315 a;

(5) Conjunto de regras ou método quem objetivam produzir algo. Esse é o sentido que o termo *téchne* adquire em Aristóteles (Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1140 a8; *Retórica*, 1354 a11), aparecendo também em Platão (Cf. *Fédon*, 89 e; *Íon*, 532 c; *República*, 381 b)

(6) Tratado de gramática ou de retórica.

Podemos afirmar que o sentido socrático de *téchne* não se identifica de modo estrito com nenhum desses, não sendo, portanto, um dos sentidos habituais do grego clássico. Sócrates considera que aquele que possui verdadeiramente uma *téchne* possui a ciência do objeto do qual a *téchne* se ocupa, e tal ciência (*epistéme*) significa, para Sócrates, a posse da definição da essência (*eidos*) do objeto da *téchne* (Cf. Dinucci, 2007, p. 157). No caso da *téchne* moral, tal conhecimento significa a posse da verdadeira definição do *eidos* do Bem, da Virtude e da Justiça. A *téchne*, porém, não se identifica somente com a ciência, mas também com a *phrónesis* (prudência), pois é a posse da *téchne* moral que possibilita que alguém seja realmente sábio, prudente e feliz. Assim, o conhecimento teórico do Bem é condição necessária para a compreensão acertada do que é ser bom e feliz, pois o conhecimento do que é o Bem se traduz finalmente em sabedoria prática. Em outras palavras: o conhecimento da definição do Bem permitirá reconhecer, em cada caso, que atitude ou ação é boa ou má e, como todo

---

*Íon*, *Lísias*, *Laques*, *Protágoras*, *Livro 1 da República e primeira parte do Mênon*), diálogos que conteriam o pensamento do Sócrates histórico, que se caracterizaria, entre outras coisas, por seu caráter aporético e exclusivamente ético e por não conter teorias propriamente platônicas, como a tese do Mundo das Idéias, a tese da imortalidade da alma e a teoria da reminiscência. Quanto às situações onde Sócrates se depara com signos divinos em geral, as tomaremos indistintamente ao longo dos diálogos de Platão.

Dinucci, Aldo  
Sócrates versus Górgias

homem deseja ser feliz, e ser feliz implica ser justo, aquele que possui tal conhecimento irá optar sempre pela ação justa e boa.

Além disso, no que diz respeito à *téchne*, Sócrates não distingue entre *poíesis* (produção) e *práxis* (prática), pois a *téchne* moral ao mesmo tempo auxilia o homem de forma decisiva em sua conduta e produz a *eudaimonía*. Mas isso não é tudo: no *Hípias Menor* é possível vislumbrar a tentativa de Sócrates de desvincular seu conceito de *téchne* da concepção tradicional dos gregos. Constatamos aí que Sócrates vê como paradoxal que um homem que possua uma determinada *téchne* e se disponha a errar sistematicamente seja pior que aquele que comete erros semelhantes sem dispor da *téchne* em questão. Sócrates busca distinguir seu conceito de *téchne* do sentido (2) que apontamos acima, qual seja, habilidade de enganar, de fraudar, de ser malicioso. Isso se justifica especificamente no caso da *téchne* moral: aquele que possui verdadeiramente tal conhecimento moral não terá simplesmente a capacidade de ser justo e bom, mas necessariamente agirá de modo justo e bom. Ao considerar que, para possuir a *téchne* pela qual a *areté* é alcançada, é necessário conhecer a definição do *eídōs* da *areté* (quer dizer, conhecer a resposta correta à questão *tí estí areté?*), Sócrates faz da *phrónesis* uma *téchne* e uma *epistéme* – o que é uma concepção realmente nova entre os gregos.

Passemos agora à noção de *dýnamis*. Consideremos, novamente seguindo o léxico Liddell-Scott-Jones, os sentidos mais comuns do termo *dýnamis* no grego clássico:

(1) Poder, em especial (1.a) força física (Cf. Homero, *Odisséia*, 2. 62; *Ilíada*, 8. 294) e, geralmente, (1.b) força, poder, habilidade para fazer seja o que for (Cf. Homero, *Ilíada*, 13. 787; Heródoto, 3. 142);

(2) Poder externo, influência, autoridade (Cf. Heródoto, 1. 90);

(3) Poder bélico (Cf. Heródoto, 5. 100; Platão, *Menexeno*, 240 d);

(4) Faculdade, capacidade (Cf. Platão, *República*, 532 a; *Teeteto*, 185 e; Aristóteles, *Político*, 1309 a 35; *Retórica*, 1362 b 22);

(5) Sinônimo de *téchne* (Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, 1094 a 10; *Metafísica*, 1018 a 30);

Dinucci, Aldo  
Sócrates versus Górgias

(6) o conceito aristotélico de potência (oposto a ato), a capacidade de ser e de agir (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1047 b 31; 1051 a 5).

O conceito socrático de *dýnamis* associado à *téchne* é, como vemos, bastante distinto de todos esses sentidos reconhecidos pelos gregos. Com efeito, todos esses sentidos indicam um poder ou uma capacidade que pode ou não ser exercida, enquanto Sócrates vê, especificamente naquele que possui a *téchne* moral, uma capacidade que se traduz em disposição estável para ser bom e virtuoso. O posicionamento de Sócrates é, portanto, absolutamente singular no que se refere à *dýnamis* da *téchne* da virtude. No caso dessa *téchne*, aquele que a possui não pode ser senão virtuoso, e a *dýnamis* se identifica com *héxis*, ou seja, uma disposição estável, capacidade que necessariamente é exercida por aquele que conhece o *eidos* da virtude.

Passemos agora à análise do conceito gorgiano de *téchne*. Para Górgias, a *sophía* (Cf. *Elogio de Helena*, 11) não é fruto de um conhecimento sistemático, mas da experiência (*empeiría*). Quer dizer, a partir do conhecimento de casos concretos o homem adquire uma sabedoria prática (*phrónesis*) que lhe permite sentir, por exemplo, empatia por entes que ele supõe passar por situações semelhantes às que ele teria passado. A prefiguração gorgiana da impossibilidade da *akrasía* (Cf. *Apologia de Palamedes*, 13; 18) antes se opõe que verdadeiramente prefigura a tese socrática: Górgias afirma enfaticamente, ao longo do *Tratado do Não-Ser* (Cf. Dinucci, 2008), a impossibilidade de que o homem alcance qualquer tipo de conhecimento estável acerca da realidade, o que se estende evidentemente a um suposto conhecimento objetivo do Bem e da virtude. Entretanto, a sabedoria prática gorgiana consiste ainda assim em algum saber sobre as coisas boas e más, conhecimento, porém, nem comunicável nem teórico. Tal saber consiste no conhecimento de casos concretos de coisas boas ou más, conhecimento que nunca se torna completo, pois exigiria para sua completude a ciência de todos os fatos passados, futuros e presentes, o que é impossível para qualquer homem que seja. Assim, por mais sábio que seja um homem, tal sabedoria prática jamais o tornará invariavelmente feliz e bem afortunado: a experiência passada apenas o guiará por verossimilhança, mas situações absolutamente novas podem confundi-lo e induzi-lo ao erro e ao infortúnio.

Dinucci, Aldo  
Sócrates versus Górgias

A experiência, por outro lado, desenvolve no homem a capacidade de captar o momento oportuno (*kairós*) e agir de acordo com ele. Tal captação se dá por meio de uma rápida consideração dos fatores contingentes que compõem a ocasião, possibilitando uma ligeira tomada de atitude diante da oportunidade. Tal captação do *kairós* deve se orientar pelo *kósmos* social ou, em outras palavras, pelo benefício à *pólis*. A *téchne*, em razão disso tudo, é vista por um ângulo absolutamente distinto daquele de Sócrates, estando, por um lado, absolutamente apartada de qualquer conhecimento objetivo sobre a realidade e, por outro, intimamente ligada à experiência (*empeiria*).

No que se refere ao fato de Górgias considerar a retórica uma *téchne*, lembremos, em primeiro lugar, que diversos comentadores antigos referem-se ao caráter “técnico” da retórica gorgiana. Diógenes Laércio (VIII, 58, 59) nos informa que Górgias teria escrito um manual técnico sobre a retórica; Diodoro Siculus (XII, 53, 1 ss.) nos conta que Górgias teria sido o inventor da *téchne* retórica, Quintiliano (III, 1, 8, ss.) afirma que Górgias teria desenvolvido a *téchne* retórica após Córax e Tísias da Sicília. Mas no que consistiria tal *téchne* retórica gorgiana? Com certeza não se trata de um estudo sistemático sobre a arte retórica, pois Aristóteles afirma, ao princípio de sua *Arte Retórica*, que ninguém antes dele havia empreendido tal tarefa, ou seja, um estudo técnico no sentido aristotélico do termo sobre a retórica. Entretanto, como veremos a seguir, ainda que Górgias não tenha desenvolvido uma *téchne* retórica na acepção em que Aristóteles compreende o termo *téchne*, podemos afirmar que a *téchne* retórica gorgiana é bem mais que um mero apanhado de táticas e estratégias para efetuar a persuasão.

Em primeiro lugar, a concepção gorgiana sobre a retórica tem como fundamento a teoria gorgiana da linguagem expressa no *Tratado do Não-Ser*, segundo a qual as palavras nada transmitem senão a si mesmas. Em razão disso, a comunicação entre os homens só se torna possível por verossimilhança, sendo, portanto, indicada uma série de recursos para que a persuasão se efetue. Entre estes, podemos citar o uso das figuras gorgianas da linguagem tomadas da poesia, o uso de nomes compostos para dar pompa ao discurso (recurso criticado por Aristóteles. Cf. *Retórica*, III, 3, 1405 b 34), o uso alternado de censuras e elogios (recurso elogiado por Aristóteles. Cf. *Retórica*, III, 1418

Dinucci, Aldo  
Sócrates versus Górgias

a 32) e ainda o uso de uma série de recursos psicológicos como, por exemplo, “desfazer a seriedade dos adversários mediante o gracejo, e o gracejo mediante a seriedade” (recurso aprovado por Aristóteles. Cf. *Retórica*, III, 18, 1419 b 3). A aplicação de tais recursos seria regulada pela correta apreensão do *kairós*, apreensão esta que não pode ser ensinada teoricamente, mas que deve ser estimulada e desenvolvida através da experiência.

Com relação ao meio utilizado por Górgias para ensinar a *téchne* retórica, é certo que não se dava através de uma análise detalhada de cada recurso. Quanto a isso nos informa Aristóteles:

O tipo de ensino dos que se faziam remunerar pelos discursos erísticos era semelhante à ocupação de Górgias. Na verdade, uns davam a decorar discursos retóricos, outros, discursos interrogativos, pois uns e outros pensavam que era nestes dois gêneros que os discursos de todos geralmente vinham incidir. Por isso, o ensino ministrado aos que com eles aprendiam era rápido, mas não técnico. De fato, presumiam estar a ensinar não transmitindo a arte, mas produtos da arte; como se alguém, ao declarar ir transmitir um conhecimento sobre como não sofrer dos pés, não ensinasse em seguida o ofício de sapateiro ou onde se poderia procurar tais conhecimentos, mas oferecesse um grande número de sandálias de todo gênero. (*Ref. Sof.* 33, 183 b 36)

Portanto, o ensino gorgiano da *téchne* retórica não era de modo algum técnico, aristotelicamente falando, mas se dava através de exemplos na forma de discursos. Como se sabe, Górgias produziu vários discursos partindo de figuras míticas para apresentar suas doutrinas sobre a linguagem e o mundo, como, por exemplo, o *Elogio de Helena* e a *Apologia de Palamedes*. O único trabalho que parece fugir a esse tipo de apresentação é o *Tratado do Não-Ser*, talvez em virtude do caráter abstrato inerente à argumentação, talvez porque não nos tenha chegado em sua forma original (conhecemos apenas paráfrases do *Tratado*).

Se o ensino de Górgias não é técnico na acepção de Aristóteles do termo, tampouco o é no sentido socrático. Górgias jamais se preocuparia em apresentar as definições dos termos envolvidos, nem muito menos consideraria que tais definições cumprissem qualquer papel no ensino da retórica. Na verdade, como sabemos, seu pensamento implica a impossibilidade de tais definições. Toda predicação em Górgias é sempre relativa: mesmo quando ele nos oferece atribuições na forma “a é b”, devemos

Dinucci, Aldo  
Sócrates versus Górgias

compreender que “a é b em relação a c”. Por exemplo: o discurso não é por si mesmo sedutor, mas só o é em relação à alma que se apóia na opinião inconstante.

Devemos compreender, a partir do exposto, a questão das inumeráveis virtudes para Górgias (Cf. Platão, Platão, *Mênon*, 71 e; Aristóteles, *Política*, 13, 1260 a 27; Górgias, *Elogio de Helena*, 1): não é possível reduzir a virtude a uma única definição, quer dizer, detectar em todos os atos virtuosos uma configuração comum e inteligível. Um ato será virtuoso ou não de acordo com a ocasião, ou seja, de acordo com a configuração, a estrutura dos diversos fatores contingentes que compõem o momento em que se realiza a ação. Neste sentido devemos compreender a *téchne* gorgiana para a virtude: consiste na captação dessa configuração e na ação orientada por ela. Não se trata de uma demorada deliberação pela qual se busca atingir um valor inteligível (eterno, imutável, objetivo) com o que se poderá avaliar qual a melhor ação num dado momento. Trata-se, ao contrário, de uma rápida reflexão orientada pela busca ou manutenção do *kósmos* social, o qual tampouco é definível objetivamente, mas é um dos fatores relativos a serem considerados, ou seja, um dos componentes da ocasião. Esse sentido de *téchne*, como vemos, é o (3) acima apontado, qual seja, modo ou meio pelo qual alguma coisa é obtida, sem qualquer sentido definido de *téchne*. É evidente que tal *téchne* não pode ser própria e estritamente ensinada, visto que ela depende de um exercício prático e não teórico.

Além disso, o termo *téchne* aparece em Górgias com o sentido (2) apontado acima: habilidade e perícia em sentido negativo, habilidade de enganar, fraudar, de ser malicioso. Para Górgias, a *téchne* pode ser mal usada, pode ser utilizada em sentido egoísta, oportunista, anti-social e imoral. A captação do *kairós* pode servir aos piores propósitos, a retórica pode ser usada para enganar (Cf. Górgias, *Elogio de Helena*, 10-11 e 14). A *dýnamis* em Górgias, portanto, pode ser compreendida nos sentidos habituais em que os gregos a compreendiam e que enumeramos acima (com exceção dos sentidos estritamente aristotélicos, que evidentemente supõem a doutrina aristotélica), sendo, portanto, bem diferente do sentido que Sócrates via no termo, em especial no que se refere à *téchne* moral.

Pois bem, após a indagação de Sócrates surgem as costumeiras dúvidas (recorrentes nos diálogos socráticos) acerca do que significa o questionamento socrático

Dinucci, Aldo  
Sócrates versus Górgias

(447c-448c). A resposta socrática também é recorrente: ao longo dos diálogos aporéticos, Sócrates, ao ser indagado sobre a sua questão ‘o que é?’, jamais explicita o estatuto ontológico e epistemológico de seu modo de questionamento. De certa forma esse procedimento é admissível, pois Sócrates não dispõe de uma ontologia e uma epistemologia explícitas. Porém, pode torna-se enganador caso o interlocutor inadvertidamente tenha de se comprometer com princípios ontológicos e epistemológicos que conscientemente não admitiria. Ademais, os esclarecimentos de Sócrates sobre seu questionamento parecem inconsistentes se levarmos em conta seus próprios critérios: ele nada faz senão dar exemplos de perguntas semelhantes e suas respectivas respostas. Tal procedimento é sempre rechaçado por Sócrates quando um interlocutor, ao invés de oferecer uma definição como resposta à questão ‘o que é isto ou aquilo’, se limita a dar exemplos de coisas que são isto ou aquilo. Sócrates, também no *Górgias*, se limita a dar exemplos e não nos informa sobre o que há de mais importante em seu questionamento, ou seja, seus fundamentos.

A introdução do questionamento socrático numa discussão pode funcionar como um cavalo de Tróia: por trás de uma questão de aparência inocente (na verdade, a questão preferida pelas crianças pequenas: “O que é isso? O que é aquilo?”), subjazem os princípios de um realismo de direito (Cf. Dinucci, 2007, p. 159-160) – princípios estes que, se afirmados explicitamente, seriam imediatamente rechaçados por Górgias, mas que penetram de modo sub-reptício na discussão constituindo o pano de fundo e sustentáculo da mesma.

O próprio Platão parece reconhecer o aspecto coercitivo do questionamento socrático nesse diálogo, ao fazer Cálicles dizer: “Quão violento (*biáios*) és, Sócrates” (*Górgias*, 505 d 4- 5), o que, de acordo com Irwin (1986, p. 49), pode significar que “Cálicles reclama que os métodos de Sócrates são coercitivos, que eles forçam o outro a concessões que este último não quer aceitar”. Na verdade, poderíamos considerar esse aspecto coercitivo como próprio da filosofia, pois dizemos, acerca de um argumento filosófico bem constituído, que ele é poderoso, irresistível e que sua conclusão nos obriga necessariamente. Entretanto, podemos dizer que tal “violência” se justifica? Quanto a isto, diz-nos Nozick:

Por que os filósofos tentam forçar os outros a acreditar em certas coisas? É esse um bom modo de se comportar em relação a alguém?

Dinucci, Aldo  
Sócrates versus Górgias

Penso que não podemos melhorar as pessoas desse modo – o meio frustra o fim. Assim como a dependência não é eliminada ameaçando a pessoa dependente, e ninguém pode ser forçado a ser livre, uma pessoa não é melhorada por acreditar em algo contra sua vontade [...] Além disso, isto não constitui a motivação original para estudar [...] filosofia. Essa motivação é o espanto, a curiosidade, o desejo de compreender, não um desejo de produzir uniformidade de crença. (Nozick, 1981, p. 4)

Portanto, não é fácil ver como este tipo de coação seja melhor que qualquer outro modo de submeter alguém pela violência:

Certamente a coação não é menos errada pelo fato de que oferece razões muito fortes para a vítima a aceitar – assim como um argumento filosófico pode oferecer irresistíveis boas razões para ser aceito, a ameaça de um bandido armado pode oferecer irresistíveis boas razões para que eu entregue minha pasta. (Irwin, 1986, p. 50).

Podemos, entretanto, estabelecer uma diferença entre informar e intervir de forma coercitiva: se por “informar” compreendermos a ação de dizer como as coisas são ou como você pensa que elas são: “se você me diz que há uma vespa em meu sanduíche você está informando, colocar a vespa em meu sanduíche é mais parecido com coagir. O informar [...] tem o efeito de impelir, mas apenas a intervenção é coercitiva” (Irwin, 1986, p. 51). A partir de tal distinção, podemos afirmar que um argumento filosófico pode ser informativo – e, logo capaz de impelir alguém a uma determinada conclusão – e, ao mesmo tempo, não coercitivo, na medida em que não expressa simplesmente o desejo de mudar as crenças do interlocutor.

Porém, ainda assim a seguinte crítica pode ser formulada quanto ao tipo de argumentação empregada por Sócrates contra Górgias e seus discípulos no *Górgias* de Platão: a argumentação socrática, buscando por definições, supõe tanto a possibilidade de traduzirmos o real em palavras quanto a existência de elementos estáveis (objetivos e não relativos) capazes de definição. Tal argumentação, portanto, só faz sentido dentro do contexto de um pensamento que se crê capaz de atingir verdades objetivas e universais sobre a realidade, o que, no caso de Sócrates, reflete seu realismo implícito. Porém, é óbvio que tal pensamento não poderia ser compartilhado por Górgias.

A partir da questão “*ti estí?*”, com a qual Sócrates se dirige a Górgias, Sócrates almeja, ao menos de modo mediato, alcançar definições reais, ou seja, um conhecimento

Dinucci, Aldo  
Sócrates versus Górgias

objetivo e estável acerca da realidade. Portanto, nesse momento da discussão, Sócrates tem em mente noções de *téchne* e *dýnamis* absolutamente distintas daquelas de Górgias. O conceito socrático de *téchne* depende de uma concepção realista que Górgias descarta, e, correlativamente, a noção gorgiana de *téchne*, na medida em que não se ampara em qualquer conhecimento objetivo, não pode ser aceita por Sócrates. Assim, a continuação do diálogo desenvolverá a crítica de Sócrates não somente ao caráter técnico da retórica gorgiana, mas à própria noção de *téchne* tal como era compreendida por Górgias e seus contemporâneos. É essa noção que Sócrates atacará ao longo do *Górgias*, buscando impor a sua própria noção de *téchne*, intimamente associada ao seu realismo. E é a partir dessa sua peculiar noção de *téchne* que Sócrates buscará destituir a retórica de seu caráter técnico, rebaixando-a do seu status de *téchne* para o de mera *empeiría*.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia*. (trad. H. Rackham). Londres: Harvard U. Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. (trad. H. Treddenick). Londres: Harvard U. Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Política*. (trad. H. Rackham). Londres: Harvard U. Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Refutações Sofísticas*. (trad. D. J. Furley). Londres: Harvard U. Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Retórica*. (trad. Antônio Pinto de carvalho). São Paulo: Technoprint, 1980.
- BARBOSA & CASTRO. *Górgias: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.
- DINUCCI, A. “Apresentação e tradução da paráfrase do MXG do Tratado do Não-ser de Górgias de Leontinos” in *Trans/Form/Ação*, 2008, 31(1), p. 197-203.
- \_\_\_\_\_. “Os axiomas do pensamento socrático” in *Dissertatio*, (26), 2007, p. 155 -166.
- DIODORO SICULUS. *História*. Vol. XII. (trad. Francis R. Walton). Londres, Harvard U. Press, 1970.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida dos Filósofos Ilustres*. (trad. R. D. Ricks). 9 ed. Londres: Harvard U. Press, 2000.
- HESÍODO. *Teogonia*. (trad. J. Torrano). São Paulo: Iluminuras, 1991.

Dinucci, Aldo  
Sócrates versus Górgias

- HERÓDOTO. História. (trad. Mário da Gama Kury). 2 ed. Brasília: UNB, 1998.
- HOMERO. Ilíada. (Trad. Haroldo de Campos). São Paulo: Arx, 2003.
- \_\_\_\_\_. Odisséia (trad. Antônio Pinto de Carvalho). São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- IRWIN, T. “Coercion and Objectivity in Plato’s Dialectic” in *Revue Internationale de Philosophie*, 1986, p.49- 73.
- ISÓCRATES. Discourses. (trad. La Rue Van Hook). Londres: Harvard U. Press, 1964.
- LIDDELL-SCOTT-JONES, Greek-English Lexicon. 9 ed. Oxford: Oxford U. Press, 1996.
- NOZICK. Philosophical Explanations. Cambridge: Cambridge U. Press, 1981.
- PLATÃO. Fédon. (trad. H. N. Fowler). 18 ed. Londres: Harvard U. Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. Hípias Menor. (trad. Alfred Croiset). Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- \_\_\_\_\_. Íon. (trad. E. H. Warmington). Londres: Harvard U. Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. Protágoras. (trad. W.R.M. Lamb). Londres: Harvard U. Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. República. (trad. Maria Helena da Rocha Pereira). 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.
- \_\_\_\_\_. Górgias. (trad. W. R. M. Lamb). Londres: Harvard U. Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. Menexeno. (trad. R. G. Bury). Londres: Harvard U. Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. Teeteto. (trad. H. N. Fowler). Londres: Harvard U. Press, 1998.
- PÍNDARO. Odes Olímpicas, Odes Píticas. (trad. W. H. Race). Londres: Harvard U. Press, 1997.
- QUINTILIANO. Institutio Oratoria. (trad. H. E. Butler). Londres: Harvard U. press, 1923.
- SÓFOCLES. Ajax, Electra, Oedipus Tiranus. (trad. H. Lloyd-Jones). Londres: Harvard U. press, 1994.

[Recebido em dezembro de 2008; aceito em dezembro de 2008.]