

RETÓRICA E FILOSOFIA NO FEDRO DE PLATÃO: UMA CRÍTICA À LEITURA DE TRABATTONI

Jean Rodrigues Siqueira¹

Universidade Castelo Branco (UNICASTELO)

 <https://orcid.org/0000-0003-1289-2475>

RESUMO:

O diálogo *Fedro* apresenta um difícil problema de interpretação para os leitores de Platão: como unificar as duas principais temáticas discutidas no texto – a do amor e a da arte dos discursos. Em trabalho recente, o comentador italiano Franco Trabattoni propõe como chave de leitura a ideia de que Platão vincula os temas do amor e da arte dos discursos por meio de uma tese acerca da natureza do pensamento e do discurso filosófico. Segundo Trabattoni, a tese em questão implica um reconhecimento das limitações do conhecimento filosófico em sua pretensão de acesso à verdade. Ao longo deste artigo será argumentado que a leitura de Trabattoni, ao omitir aspectos importantes do texto de Platão, é inadequada.

PALAVRAS CHAVE: *Éros*; Dialética; Filosofia; Retórica.

RHETORIC AND PHILOSOPHY IN PLATO'S PHAEDRUS: A CRITIQUE OF TRABATTONI'S READING

ABSTRACT:

The dialogue *Phaedrus* presents a hard problem of interpretation to Plato's readers: how to unite the two main themes discussed in the text – love and the art of discourses. In a recent work, the italian scholar Franco Trabattoni proposes the idea that Plato unites the themes of love and art of discourse through a thesis about the nature of philosophical thought and discourse. This thesis, says Trabattoni, implies the recognition of philosophical knowledge limitation in its pretension to access the truth. In this article it'll be argued that Trabattoni's interpretation, by omitting important aspects of Plato's text, is inadequate.

KEYWORDS: *Éros*; Dialectic; Philosophy; Rhetoric.

¹ Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), São Paulo – Brasil, Professor e Coordenador do curso de Filosofia da Universidade Camilo Castelo Branco (UNICASTELO), São Paulo - Brasil. E-mail: jeansiq@hotmail.com

I

É comum entre os intérpretes e leitores de Platão dividir o *Fedro* em duas grandes partes, uma que vai do começo do diálogo até o término do segundo discurso de Sócrates a respeito do amor (227a – 258d)² e outra que tem início com o mito das cigarras e se estende até o final do texto, com a oração a Pã (258e – 279c). Costuma-se, ainda, relacionar cada uma dessas partes a temas completamente distintos: na primeira parte há uma discussão sobre o amor (*éros*), enquanto na segunda, Sócrates e Fedro concentram-se em uma interlocução acerca da arte dos discursos. Tal visão da estrutura do *Fedro* é, por exemplo, mencionada por Charles Kahn: “Na primeira parte temos uma esplêndida visão literária acerca do amor e da alma, na segunda uma discussão bem mais direta a respeito da constituição de discursos e sobre a escrita” (KAHN, 1996, p. 372).

Essa divisão temática do diálogo, por sua vez, coloca seus intérpretes frente a uma situação ligeiramente incômoda: ao discutir a arte dos discursos, o porta-voz de Platão no texto, Sócrates, prescreve como uma qualidade fundamental a qualquer discurso bem feito a organicidade da composição, como evidencia o seguinte fragmento:

(...) todo discurso deve ser organizado como um ser vivo, ter seu próprio corpo, por assim dizer, de modo a não lhe faltarem nem a cabeça e nem os pés, e de modo que seus membros intermediários estejam ajustados uns aos outros e em relação ao todo. (264c)

No entanto, esse requisito necessário ao discurso bem feito não parece, de início, ser cumprido pelo próprio Platão, dado que gerações de comentadores não conseguiram estabelecer de maneira clara e inequívoca uma relação entre os dois temas principais discutidos no diálogo. Esse problema, o qual poderíamos chamar de problema da unidade textual do *Fedro*, ainda é, portanto, um grande desafio para os leitores de Platão, conforme atesta o professor Marcelo Perine:

Mesmo quem não esteja disposto a reconhecer que o *Fedro* seja ‘a obra-prima mais refinada de Platão’, certamente concordará com a afirmação quase unânime dos intérpretes de que, dada a diversidade de temas nele tratado – o amor, a alma, a retórica, a escrita (...) – um dos maiores problemas que o diálogo levanta é precisamente, o de sua unidade³.

Recentemente, o intérprete italiano Franco Trabattoni, professor da Universidade de Milão, trouxe a público uma controversa solução para o quebra-

² As referências ao texto do *Fedro* foram extraídas da edição bilíngüe (grego-inglês) traduzida por Harold North Fowler para a coleção *Loeb Classical Library*.

³ Texto não publicado de conferência proferida no X Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos (2003), evento realizado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP.

cabeças da unidade temática do *Fedro*. Segundo Trabattoni, o que integra as duas partes aparentemente independentes do diálogo – o tema de *éros* e o tema da arte dos discursos – é uma tese acerca do caráter de incompletude do pensamento e do discurso filosófico em sua pretensão de conhecimento e expressão da verdade. Para o intérprete italiano a analogia desenvolvida na primeira metade do texto entre *éros* e retórica e, na outra metade, entre retórica e dialética, revela que Platão na verdade concebia a filosofia como um discurso intrinsecamente falível e incapaz de se alçar legitimamente a um conhecimento puramente racional:

(...) como mostra a analogia com *éros*, a filosofia parece perder ao menos uma parte de sua suposta cientificidade e recair, de algum modo, no âmbito do desejo, do impulso e da ambição que, obviamente, é governado mais pela retórica do que pela ciência. (TRABATTONI, 2003, p. 109)

Trabattoni entende que, ao aproximar dialética e retórica e, sub-repticiamente através desta, dialética e *éros*, Platão está, em última instância, reconhecendo uma incontornável dependência do pensamento filosófico e da razão em geral a uma instância não racional da alma, movida fundamentalmente pelo desejo. Daí sua afirmação de que o “nexo *éros*/filosofia representa um substancial enfraquecimento do saber filosófico” (*id. ib.*, p. 116).

Conforme tentarei mostrar neste trabalho, a tese de Trabattoni a respeito da unidade do *Fedro* sustenta-se em algumas imprecisões e omissões. Assim, num primeiro momento (seção II), apresentarei algumas passagens da segunda parte do diálogo que entram em conflito direto com a tese de Trabattoni, já que nelas é possível identificar uma clara oposição entre retórica tradicional e filosofia (entendida como dialética), ou seja, entre uma prática comprometida com o aparente e outra voltada e atuante no âmbito do verdadeiro – ainda que Sócrates chame a ambas de “retórica”. Além disso, veremos (seção III) que o comentador italiano falha em observar que paralelamente a essa distinção entre dois tipos de retórica, uma filosófica e outra sofística, corre uma outra distinção, entre dois tipos de *éros*: um falso e um verdadeiro. Essa dicotomia entre o falso e o verdadeiro *éros*, apresentada na primeira parte do diálogo, espelha, precisamente, a distinção entre as duas retóricas que Sócrates menciona na segunda metade do texto. Há um *éros* característico da prática tradicional da retórica, que se origina do desejo, e outro *éros* dado aos homens pelo divino, que nada tem a ver com o desejo, senão que é característico da prática dialético-filosófica. Essa ligação entre falso *éros*/retórica e verdadeiro *éros*/dialética revela claramente a situação hierarquicamente superior da filosofia frente à retórica tradicional, o que coloca em xeque a tese de Trabattoni. Portanto, meu objetivo aqui é principalmente negativo, isto é, pretendo fundamentalmente empreender uma crítica à leitura que Trabattoni faz do *Fedro* e é nesse sentido que vão as duas linhas de argumentação que acabo de descrever. A segunda delas, contudo, aponta para um certo posicionamento acerca da unidade do *Fedro*, o que confere a este trabalho também um sutil caráter positivo. Porém, dadas

a necessidade de uma consideração detalhada e cuidadosa e as limitações deste artigo, essa posição não será aqui desenvolvida.

II

A segunda metade do diálogo, conforme já dito, centra-se em uma discussão a respeito das regras da fala e da escrita. Mas é pouco antes de seu início, antes mesmo da narração do mito das cigarras – passagem tida como o marco do início da segunda parte do diálogo – que Sócrates prepara o caminho que levará ao tema da arte dos discursos. Tais são as palavras de Sócrates: “Qualquer um pode ver que não há desgraça no mero fato de escrever discursos (...) Mas a desgraça começa, imagino, não quando se fala ou se escreve bem, mas quando se escreve mal” (258d). É aqui, portanto, que se introduz a necessidade de se perguntar pelas regras da boa escrita e, de modo mais geral, pela arte dos discursos. Nesse sentido, Sócrates coloca como primeira condição do bem discursar o conhecimento do verdadeiro: “Para que um discurso seja considerado bom não deve a mente daquele que fala conhecer a verdade (*alétes*) a respeito do assunto a falar?” (259e). Fedro observa, no entanto, que a posição corrente a respeito das regras do discurso – isto é, daquilo que Fedro entende por arte retórica – afirma que (a) o bem escrever não visa o verdadeiro, mas sim aquilo que pode convencer mais pessoas, e que (b) a persuasão se dá no seio da opinião, não no da verdade. Sócrates, por sua vez, leva Fedro a perceber que se a retórica fosse assim, voltada para o não verdadeiro, as conseqüências de sua prática, principalmente no campo da ação humana, poderiam ser prejudiciais. Logo, a retórica, entendida como verdadeira arte do bem escrever, que é o que Sócrates pretende explicitar ao colocar em questão as regras da escrita e da fala, não pode ter por objetivo o mero convencimento; o bem falar ou escrever, ou seja, o discursar corretamente sobre qualquer assunto, não poderia jamais se reduzir a um recurso exclusivamente persuasivo, sem compromisso com a verdade, pois isso poderia trazer conseqüências danosas para o convívio humano. O exemplo de confundir o bem com o mal ilustra com clareza as intenções de Sócrates:

E quando um orador em vez de colocar um asno no lugar de um cavalo coloca algo mau no lugar de algo bom por ser tão ignorante acerca do verdadeiro quanto a cidade à qual se dirige, e falsamente persuade a todos, não mais acerca da ‘sombra do asno’, que ele confunde com a do cavalo, mas acerca do bem que ele confunde com o mal – o que será da colheita da retórica após ter semeado tal semente? (260c).

Para Sócrates, portanto, a verdadeira arte dos discursos possui comprometerimentos morais que retiram-na completamente da esfera do meramente persuasivo. Além disso, se o que está em questão são as regras da escrita e da fala, ou seja, do discurso em geral, não faz sentido algum afirmar que a arte do bem falar e do

bem escrever nada tem a ver com o verdadeiro bem: como seria possível, caso fosse assim, encontrar as regras do bem falar sem saber de antemão o que é o bem e o que significa atribuir o predicado “bom” a algo? A retórica tradicional, então, não merece de modo algum ser chamada de arte retórica, pois o proceder retórico que se propõe a discorrer sobre o aparente não pode coerentemente apresentar regras do bom discurso, e o objetivo de qualquer arte é fornecer diretrizes para a adequada obtenção daquilo a respeito do que se pretende ser uma arte. Vê-se, portanto, que, nesse primeiro momento, Sócrates procura enfatizar que a obtenção das regras do bem discursar estão irremediavelmente ligadas ao conhecimento do verdadeiro, e que qualquer outra forma de prescrição dessas regras que não leve em conta essa ligação não pode receber legitimamente o título de arte dos discursos. Tal é o caso da retórica tradicional, a qual é diretamente trazida à discussão quando Fedro observa a divergência entre a concepção vigente a que Sócrates acabara de apresentar.

O fragmento do diálogo que acaba de ser examinado parece mostrar claramente que Platão pretende afirmar a autonomia da prática filosófica, a arte dos discursos de que fala Sócrates, frente à retórica. Tal concepção, no entanto, poderia ser colocada em dúvida pelos desdobramentos subseqüentes do diálogo, uma vez que Sócrates passa a falar positivamente da retórica, identificando-a com a arte dos discursos. Assim, logo após ter criticado a retórica tradicional por sua incoerência e descompromisso moral, Sócrates parece recuar:

Talvez a retórica tenha sido manuseada de forma muito descuidada por nós, e bem poderia responder: ‘Que coisas sem sentido estais a dizer! Como se eu obrigasse os homens a apreender a falar em ignorância da verdade! Seja lá qual for o valor de meus conselhos, eu diria que a primeira coisa que devem buscar é a verdade, e só então virem a mim’. (260d).

Poder-se-ia argumentar, então, que há nessa passagem uma explícita identificação entre retórica e busca pelo verdadeiro.

Além dela, outras partes do diálogo poderiam ser interpretadas como afirmando uma equiparação entre retórica e busca pelo verdadeiro e, conseqüentemente, como sustenta Trabattoni, acarretando um reconhecimento da dependência da filosofia, busca do verdadeiro por excelência, em relação à retórica – e, em última instância, a *éros*. Em uma dessas passagens, Sócrates descreve assim o procedimento a ser seguido pelo retórico em sua busca por um discurso bem constituído:

O retórico deve então empreender uma divisão regular e adquirir uma noção distinta de ambas as classes, tanto daquela em que pode ocorrer erro como daquela em que ninguém erra (...) e em seguida ele deve ter um olhar perspicaz para a observação dos particulares, sem cometer erros acerca da classe à qual eles devem ser remetidos (263bc).

Ora, essa descrição é basicamente a mesma apresentada por Sócrates quando ele caracteriza a maneira como aqueles que poderiam ser chamados de “dialéticos” levam a cabo seu método de investigação. A “divisão regular” de que fala Sócrates será mencionada posteriormente como um dos dois princípios (o princípio da divisão) centrais à prática dialética, sendo o outro princípio, o princípio da reunião, referido na citação acima com a seguinte exigência: “observação de particulares, sem cometer erros acerca da classe à qual devem ser remetidos”. Portanto, aquele que, como Trabattoni, quisesse sustentar que Platão coloca no mesmo nível retórica e dialética, submetendo-a ao mesmo tipo de *éros*, poderia se servir de passagens como as que acabam de ser citadas.

Vimos ao longo desta seção que ao passar para o tópico da arte dos discursos, Sócrates estabelece como requisito à arte do bem falar e escrever a necessidade de conhecimento do verdadeiro, distinguindo claramente a arte a respeito da qual pretende falar e a suposta arte retórica praticada por seus contemporâneos; em seguida, porém, o filósofo parece recuar em sua posição e reconhecer o caráter retórico da atividade dialética. O que deve ser observado, todavia, é que essa fusão entre retórica e dialética é meramente verbal, e que aquilo que Sócrates entende por dialética nada tem a ver com o que sua época entende por retórica. O que pretendo fazer notar é que Sócrates utiliza-se do termo “retórica” quando na verdade pretende falar da prática dialética, isto é, da filosofia. Poder-se-ia perguntar, com toda razão, porque o filósofo faria uso de um termo preciso e de acepção conhecida para significar outra coisa completamente distinta, ainda mais quando se sabe que entre seus objetivos está justamente o de ressaltar as diferenças entre essas duas práticas discursivas. Digo que o uso que Sócrates faz do termo “retórica”, divergente do uso então corrente, é justificado porque o próprio Fedro já havia identificado, no início da discussão, a arte dos discursos com o termo em questão. O que Sócrates faz, portanto, é apenas desenvolver o tema da arte dos discursos em conformidade com o entendimento de seu jovem interlocutor. Ou seja, como Fedro entende que a reflexão sobre a arte dos discursos pertence à disciplina comumente chamada de “retórica”, Sócrates mantém o termo “retórica”, ainda que aquilo que procura – a arte do bem escrever e do bem falar – não possa ser abarcado pelas concepções dos retóricos de seu tempo. A arte do bem escrever e falar, denominada por pura conveniência argumentativa de “retórica”, visa o verdadeiro e, portanto, está nos antípodas da suposta arte de Lísias, Trasímaco e outros. Com essa chave interpretativa a tese de Trabattoni de que a filosofia sofre das mesmas contingências que a retórica perde seu apelo e respaldo textual, dado que Platão/Sócrates separa essas duas práticas de forma bastante clara.

Caberia observar, contudo, que Trabattoni não nega que Platão esteja formulando uma nova concepção de retórica, diferente da tradicionalmente praticada por Górgias, Trasímaco, Lísias e outros retóricos. No entanto, para ele a retórica

filosófica que Platão propõe não está livre do mesmo *éros* que se encontra na retórica tradicional, isto é, um *éros* fortemente ligado ao desejo e às condições humanas:

Com o Fedro, Platão não quer dizer somente que a filosofia, além de ciência, deve também ser retórica, ou seja, deve ser capaz de apresentar suas verdades de modo persuasivo. O que Platão põe em questão é precisamente o modo e a medida em que a filosofia pode ser entendida como ciência (TRABATTONI, op. cit., p. 118).

E essa leitura, vimos, conflita com passagens essenciais do texto.

III

Na seção anterior deste trabalho, afirmei que Sócrates, ao identificar a arte dos discursos com o procedimento dialético-filosófico, constrói uma nova significação para o termo “retórica” que condiciona sua prática ao conhecimento do verdadeiro. Nesta seção pretendo mostrar que as duas retóricas de que fala Sócrates na segunda parte do *Fedro* também estão presentes na primeira metade do diálogo, só que dessa vez sob a forma de dois *éros* diferentes. Assim, no primeiro discurso que Sócrates dirige a Fedro, é estabelecido um elo entre retórica e *éros*, mas o *éros* de que fala Sócrates nessa ocasião é fundamentalmente distinto do *éros* descrito no segundo discurso. No primeiro discurso, Sócrates emparelha a retórica sofística, personificada pela presença não nomeada de Lísias, a um falso *éros*, a um *éros* que é fruto do mero desejo; no segundo, vem à tona outro tipo de *éros*, unido às Idéias, que é precisamente o *éros* que Sócrates aproxima da filosofia. Pretendo aqui, portanto, reforçar o objetivo do argumento desenvolvido na seção anterior, ou seja, mostrar a incorreção da leitura proposta por Trabattoni.

Que Trabattoni não dá a devida atenção ao primeiro discurso de Sócrates fica evidente pela forma como o assunto surge em seu texto e é rapidamente despachado, como se fosse algo de menor importância para a compreensão da totalidade do diálogo e, em particular, para a compreensão da ligação entre retórica e filosofia. “Na primeira parte do diálogo”, comenta Trabattoni no início de sua análise do diálogo,

(...) Fedro e Sócrates lêem juntos um discurso do famoso retórico e logógrafo Lísias (...) enquanto Fedro se mostra logo entusiasmado pelo discurso de Lísias, Sócrates expressa bastante perplexidade e até se oferece para produzir sobre o mesmo tema um discurso melhor do que o do retórico. (id., ib., p. 105)

E logo em seguida, na próxima frase, emenda: “Contudo, essa performance deixa em Sócrates um sentimento de culpa, porque ao falar mal de *éros*, ofendeu uma divindade” (*loc. cit.*). Vê-se, portanto, que nada é mencionado a respeito do conteúdo

ou relevância do primeiro discurso, situação que se mantém até o final da leitura que o comentador faz do *Fedro*.

Acredito que o que explica essa negligência por parte de Trabattoni é a sedimentação de uma interpretação tradicional do diálogo *Fedro*, segundo a qual o primeiro discurso de Sócrates desempenha meramente o papel de um aperfeiçoamento técnico em relação ao discurso de Lísias, nada tendo a lhe acrescentar de novo quanto a seu conteúdo. Essa interpretação goza, certamente, de certa plausibilidade textual, como, por exemplo, o fato de Sócrates supostamente defender a mesma tese apresentada por Lísias (a tese de que é melhor se relacionar com aquele que não ama do que com aquele que ama), ou o de partir da definição de “amor” e de organizar o discurso em partes conexas (começo, meio e fim). Tomás Calvo (1992), contudo, desafiou essa leitura do primeiro discurso de Sócrates ao apontar características desse discurso que sugerem uma reversão da interpretação corrente de que entre os discursos de Lísias e Sócrates há apenas diferenças formais. No que segue, a fim de mostrar que os dois sentidos do termo “retórica” remetem a dois *éros* fundamentalmente distintos e que, conseqüentemente, a tese de Trabattoni não se sustenta, sirvo-me em grande medida de observações feitas por Calvo em seu interessante artigo.

A característica mais marcante do primeiro discurso de Sócrates é que ele é articulado como uma história na qual o discurso sobre o amor não é proferido por Sócrates, mas sim por um personagem criado por ele, um personagem não nomeado. Sócrates inicia o discurso prometido a Fedro com um apelo às Musas, tal como faria um poeta ou um rapsodo, um contador de histórias, pedindo a elas que o ajudem na história que ele pretende narrar. O caráter narrativo do discurso de Sócrates revela-se inequivocamente logo após essa evocação das Musas, quando tem início a história que contará a Fedro: “Era uma vez um belo jovem (...)” (237b). Esse início, que mais se assemelha a uma das fábulas de Esopo, reforça a idéia de que aquilo que vai ser narrado é uma história que, como tal, constitui-se de personagens e situações determinadas. O fato de Sócrates não ser (diretamente) o autor dos argumentos que visam convencer ao jovem rapaz traz algumas implicações interessantes. Em primeiro lugar, o personagem não nomeado pode não estar argumentando por uma posição de Sócrates. Nesse caso, a definição do amor como “desejo irracional (...) que pela força da paixão é fortalecido” (238c) não seria uma definição proposta por Sócrates. Em segundo lugar, como no segundo discurso Sócrates argumentará em favor de outra concepção do amor, torna-se evidente que o personagem do primeiro discurso não pode ser o próprio Sócrates. Em complemento a essa implicação, ao argumentar pela mesma tese defendida no discurso de Lísias, e também ao partilhar as mesmas intenções deste (convencer o jovem/Fedro a travar uma relação erótica), o personagem encaixa-se perfeitamente como um representante da prática tipicamente retórica: argumenta visando o interesse próprio e não a verdade; não quer descobrir,

quer convencer. Dessas conseqüências decorre que o amor como “desejo irracional” só pode ser o *éros* característico da retórica.

Visão bastante diversa do amor é encontrada no segundo discurso de Sócrates. Nele *éros* é caracterizado como um “presente divino, fonte dos principais louvores dos homens” (244c). A esse *éros*, Sócrates confere um estatuto extremamente elevado, remetendo-o diretamente à esfera inteligível, isto é, ao âmbito do verdadeiro, conforme se depreende desta passagem: “De todas as inspirações [o amor] é a mais nobre e a mais elevada, e seu descendente mais elevado é aquele que dele compartilha, e aquele que ama o belo é chamado de amante porque participa (*metéxon*) do belo” (249e). O verdadeiro amante, não aquele amante submetido ao “desejo irracional”, diz Sócrates, pode se alçar ao reino da verdade porque mantém com ele uma relação bastante peculiar. Basta lembrar que a noção de participação em Platão é justamente aquela que pretende explicar o acesso do finito ao infinito, da mente subjetiva, submetida à espacialidade e temporalidade do corpo, a uma instância ideal onde espaço, tempo, causalidade, não desempenham papel algum, ou seja, o mundo das Idéias. Essa concepção de *éros* como “presente divino” que une aquele que se dedica ao verdadeiro amor à divindade (o filósofo) justifica, então, a afirmação de total independência da filosofia e do conhecimento filosófico frente à retórica ou qualquer outra técnica persuasiva e descomprometida com a procura da verdade. A filosofia, para Platão, é uma atividade fundamentalmente racional, um exercício exclusivamente racional, que visa o conhecimento verdadeiro. Portanto, não faz sentido afirmar que Platão esteja no *Fedro* articulando uma linha de argumentação que reconhece um certo grau de dependência da filosofia e da dialética com relação ao *éros* característico do desejo e ligado à dimensão irracional da alma. E tal é a tese de Trabattoni, a qual espero aqui ter mostrado ser bem mais frágil do que seu autor gostaria.

Referências bibliográficas

- CALVO, Tomas. “Socrates first speech in the *Phaedrus* and Plato’s criticism of rethoric” in ROSSETI, L. (ed.) *Understanding the Phaedrus – Proceedings of the II Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992.
- KHAN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- PLATO. *Phaedrus*. Translated by Harold N. Flower. London: Harvard University Press, 2005 (Loeb Classical Library).
- PERINE, Marcelo. *Retórica é/e filosofia. Leituras do Fedro*, p. 1. Comunicação proferida no X Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos, 2003.
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Fernando E. de B. R. Puente e Roberto B. Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.