



## Modos de vida como filosofia ou o teatro filosófico de Platão: notas iniciais

### *Philosophy as Ways of Life or Plato's Philosophical Theatre: Initial Remarks*

Fernando Rey Puente

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) | Belo Horizonte | MG | BR

ferey@ufmg.br

<https://orcid.org/0000-0001-8862-4077>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é mostrar como Platão não propõe meramente um único modo de vida como paradigma de sua filosofia, mas sim pensa a atividade filosófica em sua multiplicidade de modos de vida incarnados em distintos personagens por ele criados e que encenam diferentes posições filosóficas. Tentarei ilustrar isso brevemente me referindo ao *Eutidemo* que é o mais importante escrito protreptico de Platão. Por fim, finalizo tecendo algumas observações sobre a obra de P. Hadot e mostrando como a sua generalização de pensar a filosofia antiga como modo de vida não permite elucidar as diversas estratégias presentes nos diálogos platônicos.

**Palavras-chave:** modos de vida; Platão; L. Catana; P. Hadot; *Eutidemo*.

**Abstract:** This article aims to show how Plato does not merely propose a single way of life as a paradigm of his philosophy but instead thinks about philosophical activity in its diversity of ways of life embodied in different characters created by him and who stage different philosophical positions. I will illustrate this briefly by referring to Euthydemus, Plato's most significant protreptic writing. Finally, I conclude by making some observations about the work of P. Hadot and showing how his generalization of thinking about ancient philosophy as a way of life cannot elucidate the different strategies present in the Platonic dialogues.

**Keywords:** ways of life; Plato; L. Catana; P. Hadot; Euthydemus.

Abordar o tema da Filosofia Antiga e a sua conexão com a vida significa, para nós no primeiro quartel do século XXI, sem dúvida, evocar a pessoa e a obra de Pierre Hadot que provavelmente foi quem mais contribuiu

para a divulgação dessa ideia. Esse tema deve ser entendido sobretudo no âmbito metodológico ao nos colocar enquanto estudiosos da Filosofia Antiga ante a questão fundamental de como devemos ler esses textos seminais do pensamento ocidental. Todavia, para compreendermos melhor essa exegese de pensar a Filosofia Antiga como a exortação feita por diversos filósofos à assunção de um determinado modo de vida, precisamos recuar temporalmente um pouco mais e examinarmos como dois historiadores da Filosofia alemã do século XVIII, Heumann e Brucker influenciaram uma certa compreensão da Filosofia Antiga como sistema e o fizeram especialmente, cabe mencionar, desqualificando uma importante fonte historiográfica para a compreensão de Plotino, a saber, a *Vida de Plotino* escrita por Porfírio. Todo esse processo foi minuciosamente investigado em diversos artigos e livros pelo pesquisador Leo Catana<sup>1</sup> da Universidade de Copenhague nos últimos anos.

O que o referido estudioso fez em suas investigações foi mostrar de que modo os dois historiadores alemães do século XVIII inseriram nas historiografias filosóficas do século XIX, uma influência subliminar, que inclusive se fez sentir até meados do século passado: a noção de “sistema de filosofia”. Heumann escreveu em 1715 uma resenha crítica da *Vida de Plotino* de Porfírio. Nela ele afirma que o texto de Porfírio deve ser subsumido ao gênero biográfico que remonta a Diógenes Laércio e que a biografia de Plotino por ele proposta não é confiável chegando até mesmo a ser considerada fraudulenta. Esse veredito terá drásticas consequências não só para a recepção do texto de Porfírio no século XVIII, mas também para a recepção do próprio neoplatonismo e só será parcialmente revertido com a publicação das *Lições sobre a História da Filosofia* de Hegel entre 1833 e 1836. Essa crítica ao modo de Porfírio abordar Plotino influenciou a *Historia critica philosophiae* escrita por Brucker e publicada entre 1742-1767 e que tinha por escopo justamente apresentar os “sistemas de filosofia” produzidos ao longo da história desde a Antiguidade. Diferentemente de uma abordagem biográfica, como a de Porfírio, que visava pensar a filosofia de Plotino a partir e em referência ao seu modo de vida (note-se que na organização sistemática

---

<sup>1</sup> Cf. CATANA, Leo, *The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’*. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy. Leiden/Boston: Brill, 2008.

das *Enéadas* que Porfírio nos legou as reflexões éticas compõem os textos que ele agrupou sob o nome de *Enéada I*, enfatizando assim a assimilação entre a filosofia prática e a filosofia teórica); Brucker, ao contrário, procura ao tratar dos antigos filósofos apresentar um conjunto de proposições filosóficas despersonalizadas e descontextualizadas que, segundo ele, só assim seriam fiéis ao projeto filosófico de seus respectivos autores. O objetivo desses dois historiadores da Filosofia alemães era claramente o de desqualificar uma abordagem da Filosofia Antiga que pudesse porventura incentivar a emulação da vida de algum pensador da Antiguidade, pois o que esses historiadores queriam era tornar possível examinar a atividade intelectual dos autores antigos por meio de uma análise sistemática das proposições filosóficas de cada pensador e que constituíam então, em seus termos, o “sistema de filosofia” de cada autor.

É interessante constatar como, ainda hoje em dia, em nossa prática docente essa mesma expectativa perdura em diversos alunos desejosos de descobrir nos textos dos autores antigos a doutrina de cada um ou, para falar como os historiadores alemães oitocentistas, o “sistema filosófico” de cada autor. E isso, é claro, de modo desconectado da vida e das circunstâncias históricas e geográficas, e, mais estranho ainda, do estilo mesmo de cada um desses autores. E quando em sala de aula contextualizamos espacial e temporalmente um autor e o analisamos a partir do gênero do seu texto e de seu estilo de escrita pessoal, isso pode parecer para os discentes um conteúdo não propriamente filosófico, de tal modo o termo filosófico ficou entranhado no senso comum com a falsa noção de “sistema de filosofia”. Algo assim como se fosse possível enumerar um conjunto de teses que exprimiriam o “sistema” de cada autor, o que evidentemente é algo muito mais simples do que enveredar pelos escritos do próprio autor plenos de dificuldades e de nuances face a essa idealizada e hipotética doutrina que deveriam estar expondo e defendendo.

Do ponto de vista didático, portanto, isso gera uma grande dificuldade, especialmente quando lidamos com textos filosóficos que se distanciam mais daquilo que com maior frequência os alunos associam com um “sistema de filosofia”, a saber, um tratado filosófico. Ora, em relação à Filosofia Antiga, a profusão e a diversidade de gêneros de escrita exige de seus eventuais leitores uma enorme ductilidade no

sentido de levar sempre em consideração o fato de o texto examinado poder aparecer sob a forma de um poema, de uma carta, de anotações de aula ou de um diálogo. Neste último caso, note-se, por exemplo, como a contingência histórica que não tornou possível conhecermos por extenso nenhum diálogo de Aristóteles, produziu uma suposta oposição entre os tratados de filosofia aristotélicos – aulas ministradas e posteriormente revistas pelo autor em sua versão escrita –, por um lado, e, por outro, os diálogos extremamente elaborados estilística e linguisticamente que temos de Platão e que felizmente herdamos na sua integralidade, fato, aliás, bastante raro, no que diz respeito aos autores antigos.

Cabe recordar que, no caso específico de Platão, a leitura de seus diálogos já havia sido submetida à pretensão de inseri-los em um “sistema”, primeiramente por Leibniz, projeto este levado a cabo de modo muito detalhado nos quatro volumes de Tennemann que foram publicados de 1792 a 1795. Esse autor conclui a sua volumosa obra afirmando: a) a indemonstrabilidade dos princípios da filosofia de Platão, b) a incapacidade desses princípios permitirem uma organização sistemática e c) a conclusão de que caso esses princípios pudessem ser provados, ainda assim eles não cumpririam o fim último que deveriam atingir segundo suas próprias premissas, isso porque haveria um hiato intransponível entre a dimensão teórica e a prática, ao estilo da posição kantiana. Na verdade, o juízo de Tennemann está totalmente contaminado pela influência da filosofia crítica de Kant que já se fazia notar inclusive no título mesmo da fundamental obra de Brucker que citamos há pouco<sup>2</sup>. O próprio Schleiermacher cita Tennemann em sua célebre introdução escrita para servir como prólogo aos diálogos de Platão que traduziu para o alemão e é precisamente neste escrito, do fundador da hermenêutica filosófica, que encontramos explicitada uma abordagem que não visa examinar a obra de Platão como se ela fosse um sistema fechado, mas que enfatiza em sua análise, ao contrário, o gênero “diálogo” no qual seu autor resolveu immortalizar suas reflexões. Nas palavras de Schleiermacher:

---

<sup>2</sup> VIEILLARD-BARON, J-L. Le système de la philosophie platonicienne de Tennemann. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78e Année, n. 4, Oct.-Dec. 1973, p. 513-524.

se, em algum lugar, forma e conteúdo são inseparáveis, é nessa filosofia, e cada frase somente poderá ser compreendida em seu lugar e nos contextos e limites estabelecidos por Platão (Schleiermacher, 2018, p. 40).

Retornando a P. Hadot, e refletindo sobre a sua ideia de que cada filósofo da Antiguidade está incitando seus seguidores a viverem a filosofia de acordo com os princípios teóricos de cada doutrina por eles professada, percebemos como a generalização em que Hadot incorre – utilíssima para a divulgação dessa ideia – é, contudo, pouco precisa na análise mais percuciente dos casos individuais concretos. Há alguns anos já tive a oportunidade de confrontar o que dizia P. Hadot em relação a Aristóteles com o modo como o Estagirita havia sido analisado por Diógenes Laércio em suas *Vidas* e o resultado da minha análise era favorável ao modo mais nuançado por meio do qual Diógenes Laércio analisava o papel da filosofia aristotélica que nem sempre pode ser apresentada como um modo de vida no sentido estoico do termo, ou seja, no sentido de poder transformar a teoria em prática. Por isso, concluíamos o referido artigo afirmando que:

Não nos parece, portanto, legítimo afirmar, como o faz, P. Hadot, que Aristóteles, ao usar o termo *bios theoretikos* esteja concebendo a filosofia como uma prática capaz de modificar toda a vida de um indivíduo por meio de exercícios de atenção, mas antes, apenas reconhecendo uma atividade intelectual que não se confunde com a atividade prática, embora em certa medida possa contribuir para esta. (Puente, 2013, p. 194).

Sob outra perspectiva confrontamos aqui a análise mais generalizante de P. Hadot com o caso particular da filosofia de Platão. Ora, se a tese de Hadot é que a Filosofia Antiga pode ser caracterizada como a busca por um modo de vida, o que é especialmente válido para o caso de diversos autores estoicos (como Sêneca, Marco Aurélio ou Epicteto), mas mesmo nesse caso – parece-me – não a todos (pensemos no caso de Crisipo, por exemplo), o que Platão faz analisado mais minuciosamente não é a defesa de um modo de vida, mas sim a exposição de modos de vida muito variegados – filosóficos ou não – que estão interagindo na *pólis*.

Por isso, o título de minha comunicação é uma espécie de inversão da ideia de Hadot de que cada filósofo estaria defendendo em seus textos o seu modo de vida próprio e exclusivo, na medida em que Platão expõe em diversos diálogos modos de vida distintos sobrepondo-se e confundindo-se na vida cotidiana de Atenas.

A fim de concentrar minha análise em um diálogo particular de Platão com o intuito de esclarecer essa ideia mais detidamente escolho propositadamente o único diálogo expressamente protréptico por ele escrito, o *Eutidemo*, ainda que o *Fédon* possa ser considerado, em certa medida, um segundo texto protréptico<sup>3</sup> Ora, como se sabe, um discurso protréptico é um discurso exortativo à vida filosófica, ou seja, é um texto que encoraja e estimula seus ouvintes a aderirem à vida filosófica. O *Eutidemo*, pois, pareceria, à primeira vista, o lugar ideal para Platão defender explicitamente a vida filosófica e ele o faz, é claro, mas o modo como ele o faz é que deve ser bem compreendido, pois isso faz parte do que denominamos o teatro filosófico de Platão.

Platão compreende com bastante profundidade psicológica que se ele simplesmente fizesse um discurso exortativo direto exaltando uma determinada vida filosófica, como encontraremos mais tarde isso realizado nos belos discursos protrépticos que se encontram em Epicuro<sup>4</sup>, Lucrecio<sup>5</sup> ou Sêneca<sup>6</sup>, esse discurso poderia ter um efeito contrário em seus ouvintes acabando por afastar os jovens atenienses que não gostariam de sentir-se simplesmente seguindo um caminho enaltecido e indicado por um professor. Platão constrói então o *Eutidemo*<sup>7</sup> como um confronto entre dois tipos de exortação: um à vida filosófica e outro à vida erística. O texto é elaborado segundo o modelo da antiga comédia em cinco atos, precedidos de um prólogo e sucedidos de uma conclusão, nos quais dois discursos protrépticos alternam a sua apresentação, disputando assim a predileção de seus ouvintes: três atos para os eristas Eutidemo e Dionisodoro

<sup>3</sup> Cf. FESTUGIÈRE, A-J. *Les Trois 'Protreptiques' de Platon*. Euthydème, Phédon, Epinomis. Paris: Vrin, 1973, p. 71-99.

<sup>4</sup> cf. *Carta a Meneceu* 122.

<sup>5</sup> cf. *Sobre a Natureza das Coisas* II v. 1-14.

<sup>6</sup> cf. *Cartas a Lucíolo*, II 16, 1-3.

<sup>7</sup> PLATÃO. *Eutidemo*. Trad. Maura Iglésias. São Paulo: Editora PUCRio/Edições Loyola, 2011.

apresentarem a sua técnica discursiva e os dois atos intermitentes reservados para Sócrates expor o seu método dialético. Vê-se que desse modo, a posição de Sócrates será realçada, mas apenas e tão somente de modo indireto. Afinal, a personagem Sócrates se dispõe a ajudar e se esforça por entender o que os dois irmãos eristas estão defendendo.

Cabe observar que em nenhum momento nos diálogos de Platão o caminho dialético é apresentado como uma espécie de panacea universal, capaz de tudo resolver e solucionar. Isso é fundamental que se compreenda, caso contrário, não se entenderia a importância de certas personagens criadas por Platão como Trasímaco no livro I da *República* ou Cálicles no *Górgias* as quais refutam explicitamente a via filosófica seguida por Sócrates. Mesmo na *República* que é o diálogo em que mais explicitamente a via científica da dialética é exposta com maiores detalhes, após anos de formação e treino os guardiões precisam ser submetidos à prática de governar uma cidade para que se possa comprovar que a noção de justiça neles presente está tão bem sedimentada que nenhuma tentação oriunda da possibilidade de agir injustamente, – sem que ninguém fique sabendo (o que aparece ilustrado no relato sobre o anel de Gíges) –, emergirá em suas almas e somente aí saberemos então que eles poderão seguir uma vida virtuosa orientados para a Ideia do Bem.

Retornando ao caso do *Eutidemo*, sem abordar o tema da predisposição afetiva dos dialogantes diretamente, fica claro para os leitores dessa comédia filosófica o modo diverso com que as duas técnicas em confronto – a erística e a filosofia – lidam com seus interlocutores. Como sempre nesse teatro filosófico de Platão os personagens agem incarnando efetivamente emoções e ações não sendo apenas marionetes que servem para divulgar posições filosóficas abstratas. Assim, o mesmo jovem, Clíncias, interage com os dois irmãos eristas e é humilhado e feito objeto de chacota por sua incapacidade em responder adequadamente a eles, enquanto na tertúlia com Sócrates ele se apresenta seguro de si e consegue responder adequadamente às perguntas do mesmo. Sócrates o havia indicado para submeter-se ao diálogo com Eutidemo e Dionisodoro, pois ressaltou as qualidades do jovem Clíncias como interlocutor, mas, como se comprova no texto, para os dois irmãos não teria nenhuma importância quem seria o jovem que se predisporia a interagir com eles,

pois quem quer que fosse e o que quer que respondesse a eles, ele seria sempre refutado e até mesmo aniquilado discursivamente ao ser exposto a contradições que não conseguiria superar. A dialética, por outro lado, não funciona com qualquer interlocutor, pois pressupõe uma pessoa que conheça as regras básicas do diálogo e que tenha uma relação afetiva com Sócrates, pois sem esses dois elementos presentes – o afetivo e o intelectual – o diálogo não pode acontecer (caso das personagens Trasímaco e Cálicles citadas acima).

Vê-se, por um lado, a facilidade de aprendizado da erística, pois o outro jovem que interage com os dois irmãos, Ctesipo, pretendente de Clíncias, rapidamente aprende a usar a própria arma da erística contra os seus dois representantes para júbilo de Clíncias e de seus demais companheiros. O processo de aprendizado da dialética, ao contrário, é longo, penoso e sempre passível de soçobrar diante da natureza não filosófica de alguém que sempre pode ser tentado pelos apelos que a invisibilidade da vida moral proporciona – hoje em dia facilitada e estimulada pelo anonimato do mundo virtual, o nosso hodierno anel de Gíges... – que pode fazê-lo preferir cometer uma injustiça do que sofrê-la. O caminho da dialética é lentamente construído e para ele funcionar será preciso confiança afetiva, honestidade intelectual e a esperança compartilhada de ambos os interlocutores de poderem edificar-se mutuamente em um percurso de aprendizado simultaneamente teórico e prático, intelectual e afetivo.

Do ponto de vista do conteúdo da conversação estabelecida entre os interlocutores algo que é especialmente destacado no texto, e de suma importância, é o fato de que para os irmãos eristas, Eutidemo e Dionisodoro, é absolutamente indiferente se o que é falado no diálogo seja verdadeiro ou falso, pois isso não tem a menor importância para o desfecho sempre favorável para eles e desfavorável para o interlocutor que se disponha a entrar no jogo de ambiguidades da erística. Totalmente diferente será o caminho dialético para o qual a nítida diferenciação entre o verdadeiro e o falso é essencial para o desdobramento positivo do diálogo. Sem essa premissa inicial, que tem de ser comumente aceita pelos dois interlocutores, não pode haver um ganho efetivo de conhecimento, ainda que pequeno. O fato de muitas vezes não se encontrar uma resposta

definitiva para o conhecimento que deveria embasar a via filosófica não é um obstáculo para a confirmação da mesma, pois o que importa nela é ter total clareza na construção de um problema verdadeiramente filosófico. Por essa razão também, o fato dos diálogos, que se supõem terem sido escritos em uma fase inicial por Platão, não apresentarem uma resposta ao tema que abordam nunca deve ser associado a um fracasso, pois sempre produzirão uma perspicaz lucidez relacionada à dificuldade de conhecer com qual problema efetivamente é preciso lidar para poder solucionar adequadamente uma determinada investigação filosófica. Ou seja: a aporia ou o impasse a que chegam os interlocutores desses diálogos iniciais de Platão são uma sagaz sugestão para os leitores dos mesmos do problema a partir do qual cada um de nós no mundo acadêmico deveria começar o nosso exame de uma investigação filosófica.

Note-se que essa via indireta, é psicologicamente muito mais astuta e sagaz, pois ao invés de apostar numa indicação explícita do caminho a ser seguido e de assinalar suas vantagens sobre uma via alternativa, ele apenas sugere ou alude indiretamente ao representar no teatro filosófico que está sendo mentalmente encenado diante de seus ouvintes ou leitores as consequências de decidir-se por um ou outro caminho. A decisão assim ficará sempre com o ouvinte ou com o leitor que pode livremente escolher seguir um longo e laborioso projeto de aquisição de um conhecimento efetivo e que deve levar simultaneamente a uma construção de si em uma vida virtuosa que, contudo, pode fracassar ou escolher enveredar por um caminho rápido, de projeção social fácil e com ganhos materiais e sociais garantidos adotando, sobretudo, um caminho infalível, pois guiado por uma técnica que desconhece qualquer diferença entre o verdadeiro e o falso (pense-se nas *fake news* que assolam os celulares de todos nós e particularmente dos jovens e veremos como Platão é sempre nosso contemporâneo).

No *Eutidemo*, ao adotar um tom jocoso e em alguns momentos claramente irônico Platão consegue produzir um efeito perfeito para uma plateia de ouvintes acostumados ao teatro e capazes de rir às gargalhadas ao assistirem uma boa comédia. A alternância entre a atmosfera cômica presente nas três cenas eristas e a seriedade das duas cenas conduzidas por Sócrates deve levar seus ouvintes a refletirem e a decidirem por si mesmos

qual caminho adotar em relação à educação dos jovens atenienses. Essa é, na verdade, a função do prólogo e da conclusão do Eutidemo nos quais dialogam os dois amigos Críton e Sócrates. Preocupado em como deve educar seus filhos, Críton argui seu amigo Sócrates e eles refletem sobre a discussão ocorrida, narrada por Sócrates, entre ele mesmo, os irmãos eristas – Eutidemo e Dionosodoro – e os jovens Clíncias e Ctesipo. Esse segundo plano de reflexão no qual ocorre o diálogo de Sócrates com Críton é a instância textual na qual se julga a discussão ocorrida em primeiro plano, tendo em vista a formação dos jovens atenienses para a vida pública que deveriam desempenhar na *pólis* enquanto cidadãos, ou seja, um assunto de máxima seriedade para os atenienses. É nessa conclusão que Sócrates enfatiza que Críton deve escolher a melhor educação para os seus filhos e exortá-los a seguir esse caminho ou, ao contrário, afastá-los de seguir a educação equivocada. Platão astutamente encerra seu diálogo protréptico, o *Eutidemo*, utilizando-se na sua última página dos verbos *protrépô* e do seu oposto *aprotrépô* para enfatizar a escolha que Críton deve fazer ou evitar fazer entre a via da filosofia e a via da erística.

Que sirva apenas como um comentário anacrônico ao final deste texto que somente encontraremos na literatura filosófica uma astúcia psicológica aliada a uma profundíssima penetração filosófica e destreza literária semelhante a de Platão em S. Kierkegaard que claramente explicita sua intenção (algo que infelizmente para nós pesquisadores não acontece em Platão) de usar um discurso indireto para fisgar seus leitores. Assim, por exemplo, devemos entender a produção dita estética do filósofo dinamarquês, como é o caso da obra *Diário de um Sedutor*.

Para finalizar, e assim retornar às reflexões historiográficas com as quais iniciamos nossa análise, devemos afirmar que conquanto os livros de P. Hadot tenham de se valer de um discurso direto e por vezes mais simplificado em suas obras de divulgação, a realidade dos textos dos filósofos da Antiguidade Clássica, dos quais P. Hadot não era um especialista, tais como os de Platão e de Aristóteles dentre outros, exige de nós muita atenção e cuidado para podermos compreendê-los à luz de requisitos teóricos muito específicos que temos de adotar para o correto entendimento de cada um deles. Não devemos, portanto, adotar uma generalização historiográfica demasiado abrangente que nos leve a abarcar

todos os filósofos da Antiguidade sob o conceito unificador de “modo de vida”. Agir assim seria tão nocivo hoje em dia quanto foi no passado a suposição de haver explícita ou implicitamente em cada filósofo um “sistema de filosofia” que deveríamos procurar apresentar ou explicitar de modo esquemático para que pudéssemos vir a conhecê-lo.

## Referências

CATANA, L. *The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’*. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy. Leiden/Boston: Brill, 2008.

PALPACELLI, L. L. Eutidemo di Platone: un invito alla filosofia e alla virtù. Un dialogo protrettico sulla protrettica. *Educação e Filosofia*, v. 31, n. 62, mai./ago. 2017, p. 865-908. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/37900/38238#info>. Acesso em: 29 abr. 2024.

PLATONE. *Fedone, o dell’anima*. Dramma etico in tre atti. Traduzione, commento e note di G. Casertano. Napoli: Paolo Loffredo, 2015.

PUENTE, F. Pode-se pensar a filosofia aristotélica como modo de vida? Diógenes Laércio e a sua posteridade na obra de P. Hadot. In: LEÃO, D.; CORNELLI, G.; PEIXOTO, M. (coords). *Dos homens e suas ideias: estudo sobre as vidas de Diógenes Laércio*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. p. 177-197.

PUENTE, F. A *theoria* em Platão como modo de vida ou como práxis segundo as interpretações de P. Hadot e H-G. Gadamer. In: RHODEN, L. *Hermenêutica e dialética – entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 117-139.

SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Apresentação, revisão técnica e notas de Fernando Rey Puente, tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

VIEILLARD-BARON, J-L. Le système de la philosophie platonicienne de Tennemann. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78e Année, n. 4, Oct.-Dec. 1973, p. 513-524. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40901471>. Acesso em: 29 abr. 2024.