

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FERNANDO TEIXEIRA DA CRUZ

PHRÓNĒSIS (SABEDORIA PRÁTICA): PRINCÍPIO DE VIDA E EDUCAÇÃO

CURITIBA

2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FERNANDO TEIXEIRA DA CRUZ

PHRÓNĒSIS (SABEDORIA PRÁTICA): PRINCÍPIO DE VIDA E EDUCAÇÃO

**Monografia apresentada para obtenção do
Título de Especialista em Filosofia da
Educação – Setor de Educação da
Universidade Federal do Paraná.**

Orientador: Prof. Dr. Maicon Reus Engler

CURITIBA

2025

FOLHA/TERMO DE APROVAÇÃO

FERNANDO TEIXEIRA DA CRUZ

PHRÓNÉSIS (SABEDORIA PRÁTICA): PRINCÍPIO DE VIDA E EDUCAÇÃO

Monografia aprovada como requisito à obtenção do título de Especialista, Curso de Especialização em Filosofia da Educação – Setor de Educação da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Maicon Reus Engler
Setor de Educação – UFPR

Matheus Maciel Paiva
Doutorando – UFPR

Gilberto Caldat
Doutor - UFPR

Curitiba, 04 de julho de 2025.

À Silvana, minha esposa e às minhas filhas, Maria Clara, Maria Cecília e Maria Celina, dedico este estudo, bem como, ao meu orientador, Prof. Dr. Maicon Reus Engler, sem seus direcionamentos não seria possível chegar às conclusões apresentadas, a ele minha profunda gratidão e respeito.

A virtude filosófica da phrónēsis (φρόνησις¹) é aquela única e vasta virtude que Sócrates investigou ao longo da vida toda. Está adstrita à parte mais divina do Homem, que sempre está presente nele, mas cujo desenvolvimento depende da atuação correta da alma e da sua essencial conversão ao Bem.

Jaeger, Werner (1995, p. 889).

¹ PEREIRA, p. 619.

RESUMO

A sabedoria prática (*phrónēsis*) em sua dimensão integrativa é o cerne desta monografia, isto é, apresentaremos como ela integra o saber e, ao mesmo tempo, as buscas filosóficas mais profundas. Nossa estudo contempla os diálogos platônicos *A República* (375 a.C) e *Górgias* (380 a.C). O primeiro não se trata tão somente de um tratado de justiça política, como poderíamos supor em um primeiro aceno, pois pode ser lida, sobretudo, com a justiça no espectro da alma, isto é, desenvolve uma perspectiva elevada e que naturalmente conecta-se com a maturidade do homem. Trata-se de uma discussão singular inerente ao texto e que encontra seu ápice na conclusão do livro VII, direcionando o filósofo maduro à ilha dos Bem-aventurados (R. 540 b). Assim, é fundamental ponderarmos que adotamos a leitura ética do texto, a exemplo de Julia Annas em sua obra: *Platão – Uma breve introdução*, ao revés da costumeira visão política. O segundo, por sua vez, com um enredo emblemático e que chamaremos de drama filosófico, discute as potencialidades da linguagem e, decisivamente, qual é a postura do indivíduo perante a existência. As obras apresentam uma interessante concordância em forma de crítica aos filósofos, abrindo caminho para Platão compor uma relevante refutação baseada no conjunto dos saberes. Ambos os labores platônicos concebem, ao fim e ao cabo, um tratado em nome da verdadeira filosofia, do conhecimento e da virtude, assim, são complementares e integram o conjunto da visão do autor a respeito do tema do saber.

Palavras-chave: *phrónēsis*, sabedoria prática, virtude, educação.

ABSTRACT

Practical wisdom (*phrónēsis*) in its integrative dimension is the core of this monograph, that is, we will present how it integrates knowledge and, at the same time, the most profound philosophical searches. Our study contemplates the platonic dialogues *The Republic* (375 BC) and *Gorgias* (380 BC). The first is not just a treaty on political justice, as we might assume at first glance, because it can be read, with justice in the spectrum of the soul, that is, it develops an elevated perspective that naturally connects with the maturity of man. This is a unique discussion inherent to the text and that reaches its peak in the conclusion of book VII, directing the mature philosopher to the island of the Blessed (R. 540 b). So, is essential considering that we have adopted the ethical reading of the text, following the example of Julia Annas in her work: *Plato – A very Short Introduction*, contrary to the usual political view. The second, in turn, with an emblematic plot and which we will call philosophical drama, discusses the potentialities of language and, decisively, what is the individual's stance towards existence. The works present an interesting agreement in the form of criticism of philosophers, paving the way for Plato to compose a relevant refutation based on the whole of knowledge. Both Platonic works conceive, in the end, a treatise in the name of true philosophy, knowledge and virtue, thus, they are complementary and integrate the author's vision on the subject of knowledge.

Keywords: *phrónēsis*, practical wisdom, virtue, education.

SIGLAS

República: R.

Górgias: Grg.

Mênon: Mn.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	09
1.1 O FILÓSOFO E SUA RELAÇÃO COM O CONHECIMENTO	09
2. ENTRE O SABER E O PRAZER	13
2.1 CRÍTICA AOS FILÓSOFOS	19
2.2 A REFUTAÇÃO SOCRÁTICA	21
3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	26
REFERÊNCIAS	27

1. INTRODUÇÃO

1.1. O FILÓSOFO E SUA RELAÇÃO COM O CONHECIMENTO

Parece-nos conveniente conceber a ideia de um movimento paulatino, orgânico e de constante melhoramento quando pensamos na ideia da maturidade filosófica proposta por Platão. A filosofia não é apenas uma teoria da justiça em sua essência, mas um modo de vida concreto. Neste sentido, o sistema educativo é um elemento relevante da comunidade, pois cumpre ao longo do tempo o mesmo percurso do homem filosófico, ou seja, estamos diante de um símile importante: homem filosófico maduro e cidade utópica platônica.

A *pólis* é por excelência um experimento educacional, ao invés do que poderíamos presumir lendo o princípio da *República* platônica, cujo enredo pode encaminhar o leitor a questões puramente políticas, sobretudo, nos quatro primeiros livros. Entretanto, o diálogo é muitas coisas e possui um modelo estético-literário próprio e seu autor faz uso dele para encaminhar o leitor nos estudos filosóficos. Julia Annas no capítulo III de seus apontamentos acerca de Platão menciona:

As obras de Platão levantam questões sérias com as quais o leitor deverá se envolver; o objetivo das obras é trazer o leitor para a prática da filosofia, e não somente que o leitor desfrute do drama. Portanto, Platão não apresenta todos os personagens como igualmente merecedores de nosso tempo e atenção. Alguns são desagradáveis ou ridículos, outros insípidos.²

No fundo, cabe ao leitor imputar autoridade aos elementos que vão ao encontro de suas convicções ou, além disso, formar sua opinião a partir do itinerário platônico.

O filósofo na utopia platônica é o mais habilitado ao governo da cidade por conta da natureza de suas decisões, que teriam por finalidade, dado o seu preparo, buscar melhores condições para todos os integrantes da *pólis*, isto é, tais decisões visam a felicidade mútua (*R.* 462 c-d). O cerne desta discussão é propriamente abordado na *República* e, da mesma forma, no *Górgias*, o qual questiona a potencialidade da linguagem como instrumento de poder ou de esclarecimento da verdade. Em uma esteira análoga, o diálogo também indaga se o poder do governante serve para seu próprio deleite ou como instrumento para o bem-estar coletivo (*Grg.*

² ANNAS, 2024, p. 44.

527 b-c). Em ambos os casos, na verdade, discute-se uma postura de vida, ou seja, como se deve viver (*R.* 353 d-354a). Na segunda parte do seu estudo da *República* o filólogo alemão Werner Wilhelm Jaeger, autor de magistral obra acerca da paidéia grega, na qual nos apoiaremos repetidas vezes neste estudo, comenta essa perspectiva de preparação para o governante:

A cultura musical e gímnica dos “guardiões” era a Paidéia da velha Grécia, filosoficamente reformada, cuja parte espiritual assentava totalmente sobre os usos e os costumes. Platão fundamenta-a a respeito do que é bom e justo, ideias a que ele não se demora a provar, mas pressupõe como válidas. O seu fim é produzir a euritmia e a harmonia da alma, e não descobrir a razão em virtude da qual é bom esse tipo de ritmo e de harmonia. A razão não pode descortinar-se nesta fase da educação; mas naqueles que estão chamados a estruturar e a vigiar a educação, os governantes, deve existir este conhecimento antes de realizarem a sua obra. É a meta a sua formação especial, que deve ser, portanto, uma formação filosófica.³

Assim, dimana do governante a sua formação filosófica, seu equilíbrio e sensatez que são frutos da preparação do espírito. Essa educação visa lograr ao aprendiz a *maior lição*, como é chamada, isto é, o conhecimento mais excuso e difícil de atingir: o conhecimento do Bem (*R.* 507b-509d). A respeito desta meta comenta Jaeger um pouco mais a frente em seu estudo:

A norma suprema ou a “imagem modelo”, à luz da qual delineia a Paidéia dos “guardiões”, ele a denomina a maior lição (μέγιστον μάθημα), por ser o conhecimento mais difícil de compreender e ao mesmo tempo a mais importante aquisição do “governante” do Estado. No termo máthema reside o que de decisivamente novo na cultura filosófica em face de todas as anteriores fases da Paidéia: o fato de o seu conteúdo paradigmático não estar contido numa série de diversas formas e preceitos poéticos, mas sim num conhecimento universal, que é o conhecimento de um objeto único.⁴

A busca por este conhecimento elevado vem ao encontro do tema da nossa monografia, pois a *phrónēsis* é parte integrante das virtudes que forjam o caráter (ἦθος⁵) do homem e devem ser trabalhadas conjuntamente para aquisição da *maior lição*. O termo normalmente é traduzido como temperança ou sabedoria prática, no entanto, na *República* relaciona-se mais com a própria ideia do *Nous* (νοῦς⁶) (*R.* 509d-511e). Ambos os conceitos, portanto, encontram-se imbricados em vários aspectos. De forma especial, para atingimento do Bem, meta entre os saberes, é necessário um

³ JAEGER, 1995, p. 864.

⁴ Idem.

⁵ PEREIRA, p. 256.

⁶ PEREIRA, p. 391.

desvio. Este movimento é consciente e primordial para a formação humanística integral, conforme aponta o mesmo estudo que estamos cotejando:

Aparentemente, o caminho natural é aquele que conduz diretamente à meta. Mas às vezes separa-o desta um profundo abismo, oculto talvez à vista de quem o contempla ou colocam-se diante dela outros obstáculos que impedem de a atingir diretamente. A superação destes obstáculos por meio de um desvio consciente que torna a meta acessível, ainda que não raras vezes por grandes dificuldades, constitui a essência de toda a investigação metódica, e especialmente do pensamento filosófico.⁷

Dessa maneira, quanto mais alto o posto mais estruturado deve ser o conhecimento, isto é, mais acentuado o desvio na formação intelectual e espiritual do indivíduo, a fim de que seja capaz de decidir pelo mais adequado ao bem coletivo. Neste sentido, reproduzimos a seguir o próprio texto de *A República* acerca da extensão do desvio necessário aos governantes, ou seja, ao verdadeiro filósofo – neste trecho os interlocutores são Sócrates e Adimanto. Cabe dizer que o Livro VI da *República* liga-se ao V na concordância de que o filósofo é o governante mais apropriado para a *pólis*, por conta de sua alma superior, isto é, detentora da ordem perante as leis e costumes, contrária à mentira, justa, moderada e bondosa:

Sócrates. Nesse caso, companheiro, terá este de fazer o desvio grande, esforçar-se nos estudos e nos exercícios de Ginástica; do contrário, como dissemos, nunca chegará a adquirir o conhecimento mais alto e mais apropriado para suas funções.

Adimanto. Como? Perguntou; este não é o mais alto conhecimento? Ou haverá algum maior do que a justiça e as outras virtudes de que tratamos há pouco?

S. Sim, há maior, respondi; e a respeito dessas virtudes não devemos limitar-nos, como até agora fizemos, a contemplar-lhes apenas o esboço; só nos servirá de pintura do mais perfeito acabamento. Não será ridículo esforçarmo-nos ao máximo nas pequeninas coisas, para obtê-las com a maior exatidão e nitidez possíveis, e não compreendermos que as mais importantes precisam também ser estudadas com igual exatidão?

A. Sem dúvida, respondi; a ideia é muito boa. Porém, acreditas, continuou, que deixarão de perguntar-se o que seja esse conhecimento superior e o objeto que se lhe relaciona?

S. Sei disso, respondi; então, pergunta. Aliás, mais de uma vez já me ouviste tratar dessa questão; ou o esqueceste, ou agora só pretendes atrapalhar-me com tuas objeções, que é o que me parece mais certo. Já me ouviste, em várias ocasiões, dizer que a ideia do bem constitui o mais elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes. (R. 504d-505a).

Este desvio, por seu turno, gera um descompasso com a realidade e faz com que o filósofo seja incompreendido ou desprezado, mesmo que prepare o espírito para

⁷ JAEGER, 1995, p. 866.

a centralidade do saber. Assim, visamos apontar a concordância existente entre o *Górgias* e o livro VI da *República*, isto é, a crítica feita por Cáicles a respeito dos filósofos e igualmente os apontamentos de Adimanto. Por um lado, as impressões negativas advêm da incompreensão geral acerca das premissas do pensamento filosófico, que é também praticante das virtudes inerentes ao estudo avançado da filosofia. Por outro, advêm da concepção de saber veiculada pelo grupo dos sofistas, que não atinge essa dimensão transcendente e permanece interessada no que a plateia busca ouvir, em um território ausente de clareza.

Deste modo, o que se encontra realmente em jogo na busca pelo conhecimento filosófico? Tão somente o deleite temporal a partir de um discurso retórico que visa agradar, como propunham os sofistas, ou um saber que eleva o espírito a outra concepção de vida? A projeção paulatina e orgânica que cultiva a ideia de um melhoramento perene do ser humano vai ao encontro da epígrafe desta monografia, na qual as virtudes, especialmente a *phrónēsis*, são de vital importância para a maturação do saber filosófico. Em suma, Platão compõe, por assim dizer, um manifesto a favor da verdadeira filosofia.

2. ENTRE O SABER E O PRAZER

Este estudo monográfico perscruta aquela perene ambivalência inerente a todo e qualquer projeto humano de larga escala, como por exemplo, a vida de estudos, as buscas filosóficas, um sistema educativo, o governo de uma cidade etc. Além disso, perscruta temas inerentes a tais projetos, como a existência da sombra e da aparência, da forma e da ideia. Diálogos como *A República* e o *Górgias* operam com essa perspectiva e singram por mares filosóficos de larga envergadura. Inicialmente, comentaremos aspectos relevantes dos textos a fim de lançar as linhas deste trabalho.

O conceito de justiça, em nossa discussão, vincula-se ao modo de vida do indivíduo, modo que não prescinde da phrónēsis, cuja vastidão supera a de prudência ou sensatez. Em *A República* as personagens são bem desenhadas e determinadas a discutir política, educação, epistemologia, filosofia, a essência do bem, a conversão da alma, a razão de ser destes elementos. Céfalo, um próspero comerciante ateniense, no primeiro dos dez livros abre as investigações ao ser questionado por Sócrates a respeito de como está enfrentando a velhice. Este, por sua vez, aponta que, dados os percalços óbvios da longevidade, um fator deveras importante é a sua libertação das paixões imediatas, dos vícios, do desejo lascivo que o oprimia. Sendo assim, está tendo a oportunidade de direcionar seus esforços para uma morte pautada na justiça. Entende, portanto, como um período positivo de sua vida em que opta pela reparação de comportamentos reprováveis, seja por conta da sabedoria lograda pelos anos ou por medo da própria morte. Dessa maneira, o diálogo recebe contornos existenciais e essa aspiração de Céfalo se volta para a justiça enquanto virtude, ou seja, trata-se de uma busca pública e privada alicerçada em um modo de vida.

A ideia do rei-filósofo representa a maturação do pensamento platônico calcado na importância da filosofia durante toda a vida. Este modo de vida torna-se metáfora da utopia platônica, ou seja, da cidade ideal governada pelo filósofo. Christian Schäfer, em seu léxico platônico comenta essa relação entre justiça e virtude:

A República amplia o pensamento político de Platão por meio da questão da justiça, que deve ser o princípio estrutural da comunidade, isto é, deve ser novamente seu objetivo, que ao mesmo tempo fornece sua definição

e, com isso, desvela uma polis ideal. A justiça é a virtude, isto é, a “melhor forma” da *pólis* [Rep. 432b].⁸

Neste sentido, o diálogo parte do concreto, isto é, da vida de Céfalo para chegar ao abstrato. Este é o princípio do mito na maior parte das vezes, modelos ou arquétipos de histórias que levam o interlocutor a compreender o que é mais importante. A dialética platônica abrange a compreensão do estudo das formas sensíveis (*R.* 508c) e inteligíveis (*R.* 509a), a primeira imagem apresenta o filho do bem, o sol, e sua importância está para o sensível, assim como, na segunda imagem o bem para o inteligível

A vida madura de estudos gera no filósofo uma visão imanente de si e da coletividade, bem como a busca perene pela *maior lição* norteia suas ações. Assim, é sincero, visa o bem de todos, e transformou toda a sua vida exterior e interior, ou seja, corpo e alma, educados em sua capacidade concupiscível, irascível e pela razão – desejo, coragem e conhecimento, respectivamente. A soma destes domínios da alma compõe a claridade própria do olhar filosófico, a exemplo da imagem do sol, cuja referência acabamos de apontar:

*A alma do homem é semelhante ao olhar. Se não olhamos para a região de onde irradia com brilhantes cores a luz do dia, mas sim para as trevas da noite debilmente iluminada pelas estrelas, o olhar pouco vê e parece cego, como se carecesse de todo poder visual. Quando Hélios, porém, ilumina o mundo, é clara a sua visão e plena a sua capacidade visual. Acontece o mesmo com a alma: quando fita o mundo que brilha claramente com a luz da verdade e do Ser, a alma conhece e pensa que está dotada de razão. Quando, porém, é o que está envolto nas sombras, o que nasce e morre, que contempla, então gera só simples opiniões, a sua visão é fraca, move-se por tateamentos e assemelha-se a algo carente de razão. É a ideia do Bem que ao conhecido confere caráter de verdade e ao conhecente força para a conhecer.*⁹

Esta capacidade de entendimento do cognoscível ratifica que o saber é indubitavelmente superior ao prazer, pois assume uma perspectiva teológica para o universo clássico e torna seu autor, por assim dizer, fundador deste pensamento. O homem não é o centro das coisas, como poderíamos presumir dos pressupostos sofísticos. Então, a medida maior das coisas está na sua proximidade com o divino:

⁸ SCHÄFER, 2012, p. 261.

⁹ JAEGER, 1995, p. 871.

[...] não é o homem, no seu ser fortuito individual, a norma última, como quer a Paidéia dos sofistas, que faz do Homem a medida de todas as coisas. A humanidade plena só pode existir ali onde o Homem aspira a assemelhar-se ao divino, quer dizer, à medida eterna.¹⁰

Nossos apontamentos albergam tão somente uma rede introdutória e discutem a imagem da linha, ou seja, o mundo visível e o inteligível, do ser e da alma, das sombras e da luz, das convicções e do conhecimento, respectivamente. A meta objetivada pela alma é o bem (*R.* 507b-509c). Entretanto, a relação não é puramente metafísica, trata-se também de uma paidéia cultural, pois o primeiro segmento da linha comprehende o universo das opiniões (*δόξα*¹¹) passíveis de tornarem-se convicções (*Πίστις*¹²) – este segmento comprehende o ser.

A progressão para a essência do conhecimento choca-se com a crítica aos filósofos. O mais importante, sincero e relevante momento para o estudo filosófico encontra-se justamente neste período e é um dos pontos-chave para responder quem são os verdadeiros filósofos (*R.* 484a) e aqueles a quem por direito caberia a administração da cidade. No entanto, este preparo perfaz um treinamento para a alma:

A verdadeira educação consiste em despertar os dotes que dormitam na alma. Põe em funcionamento o órgão por meio do qual se aprende e se comprehende; e conversando a metáfora do olhar e da capacidade visual poderíamos dizer que a cultura do Homem consiste em orientar acertadamente a alma para a fonte da luz, do conhecimento.¹³

Se, por um lado, a paidéia entendida deste modo leva a constância da virtude e aprimoramento do saber, por outro, o conceito pode compreender um entendimento mais amplo, de excelência, por assim dizer, a chamada areté (*ἀρετή*¹⁴). Neste caso não se trata apenas de uma progressão ética, intelectual e espiritual no sentido do saber, mas uma perfeição ainda mais alta. É uma progressão ausente de qualquer espécie de comparação individual e, consequente, realização do Bem por ele mesmo.

Até o momento nos ocupamos com o texto da *República* e alguns dos conceitos por ela suscitados, mas igualmente gostaríamos de comentar o diálogo *Górgias*, de modo que nossos objetivos posteriores estejam claros. Se, na *República*,

¹⁰ JAEGER, 1995, p. 878.

¹¹ PEREIRA, p. 149.

¹² PEREIRA, p. 460.

¹³ JAEGER, 1995, p. 888.

¹⁴ PEREIRA, p. 81.

o modelo estético-literário é fator preponderante para o leitor, aqui estamos diante de um drama filosófico de igual teor. As personagens o desenvolvem com senso teatral e evidente progressão para desfecho dos impasses e preconizando questões singulares ao pensamento e postura do filósofo. O texto se ocupa da retórica, a arte dos discursos, porém, em sua camada profunda pergunta-se como se deve viver, a saber: na moderação ou no excesso do prazer. O primeiro aspecto opera na busca pela verdade, isto é, almeja o melhoramento da alma. O professor Schäffer, cujo Léxico platônico estamos utilizando, faz menção ao termo retórica nesta acepção:

Essa retórica do sucesso e do poder, que além do mais é moralmente indiferente, seria simplesmente um cosmético verbal no âmbito da aparência eficaz. Ela, como prática sem consciência metodológica, continuaria a ser “sucedâneo e sombra de uma arte genuína”. Como pseudoarte da bajulação, seu efeito na alma é meramente de um bem-estar aparente, tal como o faz a arte da culinária e dos adornos em relação ao corpo. Sócrates desacredita essa retórica convencional como “assim chamada” e desassocia de uma retórica hipotética “verdadeira”, isto é, preocupada com a melhoria autêntica da alma.¹⁵

A retórica comprehende, dessa maneira, o anverso da dialética, isto é, envolve raciocínio análogo por meio da argumentação, porém com a adução de provas persuasivas tão somente para discernimento da opinião, em uma espécie de fase propedêutica do método filosófico e, dessa forma, naturalmente, pode compreender uso bem ou mal-intencionado. O desenvolvimento do texto acontece efetivamente por meio de atos e suas personagens são o próprio Górgias, seus confrades Polo e Cálices, cabendo a cada um deles um ato sempre com a interlocução de Sócrates. A casa de Cálices é palco da narrativa, pois Górgias encontra-se hospedado com ele. O diálogo inicia com a chegada dos amigos Sócrates e Querefonte em uma manhã pedindo para falar com Górgias. Tão logo se encontram Sócrates o indaga a respeito de sua arte (Grg. 447c), isto é, pede que ele fale acerca do exercício do discurso; ele, por sua vez, ouve-o com atenção e respeito antes de iniciar seu posicionamento. Destacamos anteriormente o comentário de Schäffer acerca da má retórica, contudo, Górgias parte do princípio da necessidade da educação retórica no sentido da habilidade de convencimento para o bem comum, ou seja, da essência do retor para a cidade na estimulação da execução de grandes obras. Segundo Werner Jaeger, colocando sofística e retórica lado a lado, o ponto de partida de Górgias é:

¹⁵ SCHÄFER, 2012, p. 280.

Ao lado da sofística, que é um fenômeno meramente pedagógico, a retórica representa o aspecto que na nova cultura se orienta praticamente para o Estado. Rhetor continua ainda na época clássica a ser o nome para designar o estadista, que num regime democrático precisa sobretudo ser orador. A retórica de Górgias propõe-se formar retóricos neste sentido da palavra.¹⁶

Com efeito, a transmissão de tal conhecimento ou habilidade é pressuposta por Górgias visando extrair dela seu bom uso e orientá-la para os grandes feitos (*Grg.* 456e-457c) e a perversão dela não é responsabilidade do mestre, tão pouco sua intenção. No mesmo estudo acima elencado podemos conferir um pouco mais adiante essa perspectiva:

Não foram os arquitetos e engenheiros navais, cujo saber Sócrates enaltece como modelo quem levantou as fortificações e os portões de Atenas, mas sim Temístocles e Péricles, que, apoiados no poder da retórica, convenceram o povo da necessidade de realizar estas obras.¹⁷

Cabe mencionar que o diálogo foi concebido em um período em que Atenas passava por uma crise em sua democracia, sobretudo, no âmbito econômico e político após a guerra do Peloponeso. Em 403 a.C. a democracia é restituída, mas ainda muito fragilizada e se recuperando; o presente diálogo foi provavelmente escrito por Platão em 380 a.C. Todavia, no desenvolvimento dos atos do diálogo temos essa ideia de progressão que dimana poder pela força das habilidades retóricas. Se percebemos em Górgias uma certa ingenuidade ou sinceridade do mestre na formação do retórico, no melhor dos sentidos que a posição pode suscitar, esse brilho vai esmaecendo em Polo e chega a termo com Cáicles. Ao longo de sua fala Górgias não se demora em contradição (*Grg.* 460d), pois a arte defendida por ele, mesmo não sendo uma regra pode resultar em abusos com vistas ao benefício do próprio autor, ou seja, abuso moral. Posteriormente, Polo, discípulo de Górgias, desnuda parcialmente a percepção acerca da arte retórica pelas gerações mais novas:

... a retórica é indiferente as questões morais. E diz também a Sócrates, com o necessário vigor, que é de mau gosto colocar um velho mestre como Górgias naquela situação de perplexidade. Sendo esta concepção realista, a retórica pressupõe tacitamente que a chamada moral da sociedade humana é uma questão puramente convencional, que evidentemente se tem de

¹⁶ JAEGER, 1995, p. 649.

¹⁷ JAEGER, 1995, p. 651.

observar, sem se deixar arrastar, nos casos sérios, ao emprego sem escrúpulos dos recursos de poder da arte retórica.¹⁸

Em outras palavras, essa graduação que comentamos acima vai recebendo contornos cada vez mais distantes da moral da prudência ou temperança, ou seja, do cultivo de um melhoramento da alma. Assim, a habilidade do retórico está conectada ao condicionamento e ao hábito, não ao domínio de conhecimento. Essa retórica política é desmascarada por Sócrates ao afirmar o objetivo da retórica, longe de ser nobre, é produzir prazer e satisfação aos homens (*Grg.* 462 b-c) e, por conseguinte, aceitação e poder ao emissor:

Sócrates nega que a retórica política seja uma arte rigorosa de um tipo qualquer e a define como mera rotina e simples capacidade, baseadas na experiência e dirigidas a obter o aplauso das massas e a despertar nelas emoções de prazer. Mas em que se distingue então da “arte” culinária, que também procura conseguir o aplauso das pessoas, através do incitamento ao prazer? Sócrates declara ao atônito Polo que ambas são, na realidade, ramificações da mesma atividade. A própria “arte” culinária nem sequer é, a rigor, uma arte, mas apenas uma capacidade baseada no hábito.¹⁹

Dessa maneira, a atividade retórica integra o talento da lisonja. O saber prático, a *phrónēsis*, ao contrário, não prescinde do conjunto dos demais saberes. Busca congregá-los harmoniosamente sem relativizações, que tenderiam para aplausos e interesses. A sabedoria prática não concentra suas ferramentas avaliativas em apenas um aspecto da discussão, mas na capacidade de integrar diferentes pontos de vista e optar pela decisão mais razoável e íntegra, de maior inteligência, por assim dizer:

A palavra “inteligência” se estabeleceu como designação para o saber prático, que proporciona uma competência de ação apropriada à situação em questão. O conceito foi marcado especialmente pelo tratamento de Aristóteles no Livro VI da Ética a Nicômaco. Em Platão, o uso de *phrónēsis* não foi fixado dessa forma: embora Platão conheça *phrónēsis* como designação para uma determinada virtude, essa palavra, frequentemente sinônima de outros conceitos (*nus*, *epistêmê*, *sophia*), é empregada nele, em linhas gerais, para o conhecimento intelectual. Por essa razão, em muitas passagens não há uma clara distinção possível entre conhecimento teórico e conhecimento prático, nem entre inteligência e competência na ação concreta, razão como princípio definidor da moralidade da ação em geral e

¹⁸ Idem.

¹⁹ JAEGER, 1995, p. 654.

um saber prático que reflete de maneira teórica sobre o modo da ação correta.²⁰

Assim, percebemos que existem muitos conceitos entrelaçados e nesta perspectiva da sabedoria prática associada ao *Nous* (voūç)²¹ a ambivalência dos projetos é evidente. *República* e *Górgias* perscrutam interesses análogos, isto é, o encontro do filósofo com a verdade a partir do desvio próprio da *maior lição*.

2.1. CRÍTICA AOS FILÓSOFOS

Expusemos alguns aspectos dos diálogos estudados que, de certa forma, preparam o terreno do nosso raciocínio para reconhecer e comentar a interessante concordância entre eles. De um lado Adimanto e do outro Cálices apresentam argumentos contrários ao cultivo da filosofia no processo formativo e os malefícios que o desenvolvimento da prática filosófica pode causar. Adimanto qualifica o filósofo como portador de contradição, de desvio da verdade e até mesmo inclinado à maldade:

Adimanto. Expresso-me desta maneira com vista ao presente. Alguém poderia dizer que no decorrer da argumentação não tem o que objetar a cada uma de tuas perguntas, isoladamente consideradas, mas que na prática verifica-se o seguinte: as pessoas que se dedicam ao estudo da Filosofia, não como simples complemento da educação, na mocidade, para abandoná-la mais adiante, porém, continuam a cultivá-la na idade adulta, em sua grande maioria tornam-se maçantes, para não dizer perversos de todo, sendo que nem os mais razoáveis conseguem melhor resultado com o estudo que tanto preconizas, a não ser tornarem-se inúteis para a vida da cidade. (R. 487c-d).

Do outro lado e com rigor Cálices critica igualmente o aprofundamento nos estudos filosóficos. A própria lógica interna da narrativa concede a irrefragável fúria de Cálices, uma vez que Górgias e Polo, segundo sua análise, receberam um tratamento inadequado. Percebemos isto quando Cálices confirma com Sócrates se realmente fala sério, pois desse modo a sociedade estaria ao avesso (Grg. 481c). Atos e atores do diálogo contribuem para o efeito gradativo deste momento com Cálices. Sócrates, antes da crítica que será tecida por Cálices, personifica a própria filosofia, que não é

²⁰ SCHÄFER, 2012, p. 184.

²¹ Cf. nota 6.

volúvel, mas fiel (Grg. 482a). Pondera que ela mesma é autora das suas falas e que para vencê-lo, na verdade, ela que deve ser refutada.

Sócrates, em seu discurso, recupera os atos anteriores, a saber, a contradição de Górgias acerca da finalidade da retórica: o cerne dela é zelar pela justiça, mas ela mesma pode cometer injustiça, assim, como o orador que encarnou a justiça pode ao mesmo tempo cometê-la por meio da retórica? No caso de Polo a longa discussão termina de maneira análoga, isto é, com um paradoxo, se por um lado a retórica oferece poder àqueles que a dominam, por outro cometer uma injustiça é sobremaneira um infortúnio, que a despeito de qualquer contexto deve levar ao praticante à punição que a lei prescreve e, portanto, sair impune não é correto. O erro dos antecessores, segundo Cáicles, foi a intimidação em revelar seu pensamento (Grg. 482e). Ele, ao contrário, defende o poder do mais forte e afirma que as leis foram instituídas pelos mais fracos cônscios de sua inferioridade com a intenção de limitar os mais fortes (Grg. 483c) e, sendo assim, se conformam com a igualdade de seus pares. O mais forte, segundo o raciocínio de Cáicles, a despeito de qualquer premissa ética, não deve sofrer nenhum limite. Assim, dispara sua feroz crítica aos filósofos, que a exemplo de Adimanto transcrevemos integralmente:

Cáicles. A filosofia, Sócrates, é de fato, muito atraente para quem a estuda com moderação na mocidade, porém acaba por arruinar quem a ela se dedica mais tempo do que fora razoável. Por bem-dotada que seja uma pessoa, se prosseguir filosofando até uma idade avançada, forçosamente ficará ignorando tudo o que importa conhecer o cidadão prestante e bem-nascido que ambicionar distinguir-se. De fato, não somente desconhecerá as leis da cidade, como a linguagem que será preciso usar no trato público ou particular, bem como carecerá de experiência com relação aos prazeres e às paixões e ao caráter geral dos homens. (Grg. 484c-d).

A convergência neste ponto entre os diálogos é imperativa; o saber oriundo da filosofia é questionado e desprezado. A sabedoria prática, a *phrónēsis*, integra o exercício filosófico e melhoramento da alma. Apresentaremos o mesmo posicionamento socrático por meio da metáfora do timoneiro (R. 488a-489a). Jaeger também formulou a questão em termos semelhantes ao pensar nas mesmas obras que vislumbramos:

Mas por mais fundamental que seja para um Estado ideal o conhecimento da norma suprema, o corolário de Platão, que diz que só os representantes deste conhecimento são chamados a governar o Estado, tropeça com um obstáculo: a experiência da incapacidade prática dos

filósofos. Ao chegar na República a este ponto, Platão debate-se principalmente com a objeção que já Cálices lhe pusera no Górgias, a saber: que a filosofia é indubitavelmente boa “para a Paidéia”, sempre que for praticada durante alguns anos de juventude; se ao contrário, porém, for encarada como ocupação permanente, tem um efeito enervante e forma o homem inapto para a vida.²²

Sendo assim, a supracitada alegoria perfaz a resposta socrática e nos ocuparemos dela na próxima subseção. Platão emprega um raciocínio que presta esclarecimentos acerca do conhecimento prático. A sabedoria prática encontra-se em alta conta, bem como eleva as buscas socráticas para outro patamar, entre os quais, o domínio de si, que é parte integrante da *phrónēsis*. Concomitantemente, nega as acusações de Adimanto e Cálices e segue exaltando o pressuposto ético da utopia platônica.

2.2. A REFUTAÇÃO SOCRÁTICA

O governo de uma nau cabe ao capitão, a segurança dos tripulantes encontra-se no manejo do leme por suas mãos. Aparentemente, uma atividade simples, que por força da observação e repetição formam um hábito, ou seja, não exige grande preparo. Em contrapartida, Platão faz uso da imagem do navio (*R.* 488a-489a) para mostrar diametralmente o contrário.

Este símile trata de uma perspectiva que estamos discutindo desde o princípio do nosso estudo, isto é, quem são e como atuam os filósofos. Por ora, uma breve descrição: o capitão é imponente, forte e alto, a despeito disso escuta mal e sua visão é limitada; ele não conhece a arte da navegação e, sendo assim, sua tripulação julga-se apta para assumir o timão a qualquer momento. Além disso, o pressionam para que ceda o leme, pois desejam o poder inerente ao comando da embarcação. Essa tripulação representa a maioria na organização social, no entanto, não compreendem que a arte de navegar pelos mares pressupõe conhecimentos mais elaborados que o simples hábito. Faz-se necessário entender a respeito das condições do tempo, levar

²² JAEGER, 1995, p. 844.

em conta as estações do ano, as correntes marítimas, os ventos, prever os obstáculos ao longo do percurso para, desse modo, tomar as decisões mais adequadas nas diversas situações.

A tripulação não enxerga estes elementos como exigências para o ofício de comandante. Ao contrário, cada um acredita-se pronto para trocar de lugar com o capitão e de maneira proficiente seguir singrando mar adentro, alegrando-se mutuamente, embriagando-se e alimentando-se exageradamente. Assim, vislumbram diante de si apenas prazeres, ao passo que a necessidade do saber é suprimida ou escamoteada, de modo que o verdadeiro timoneiro permanecerá oculto. Neste viés, tal tripulação fará uso da violência para mantê-lo neste ostracismo e será desprezado como um idealizador romântico e sonhador ou até mesmo um impostor preguiçoso. A possibilidade de que estes conhecimentos possam ser dominados com a combinação do estudo e da prática (*R. 488e*) não será levada em conta.

Há na imagem interesses de múltiplos lados, desde o condutor da embarcação até os marujos, pois essas personagens não estão preocupadas com as adversidades que a maré pode trazer, ao contrário, suas preocupações residem na manutenção das suas necessidades imediatas. Gabriele Cornelli, produz um brilhante estudo que apresenta a metáfora do navio com uma proeminência similar às outras grandes imagens da *República*, sobretudo, as contidas nos capítulos VI e VII, além de recuperar mitos anteriores e autores que fizeram uso de comparações semelhantes. Ao interpretar na terceira seção a imagem platônica oferece um interessante comentário acerca do comandante que caracterizamos acima:

A primeira personagem que Sócrates introduz na imagem é o ναύκληρος, isto é, o armador. Para efeito de leitura, o navio da imagem platônica em questão pode ser aproximado a um veleiro comercial, como os muitos que deviam atravessar o Mediterrâneo, provavelmente desde os tempos fenícios. O comércio marítimo no mediterrâneo antigo previa, a bem ver, uma série de figuras e papéis, desde aquele do importador ou exportador de mercadorias até o atacadista final. Normalmente, o exportador, que desejava vender a mercadoria além-mar, alugava um navio (ou parte dele) de seu proprietário, o armador. Por sua vez, ao armador pertence o navio, mas não a carga que este transporta. Ele contrata os oficiais de marinha, desde o capitão até o último dos marinheiros que irão compor a tripulação.²³

²³ CORNELLI, 2014, p. 15.

Por conseguinte, não há apreço pelo conhecimento e pela segurança geral da embarcação, ao revés disso, um verdadeiro timoneiro, detentor do conhecimento teórico e da experiência prática seria evidentemente descartado ou até mesmo morto. A nau, portanto, é uma alusão ao estado político em que a *pólis* se encontra em Atenas. Da mesma forma, o desprezo ainda maior é pela própria Filosofia, isto é, pelo desvio que ela exige. Cornelli ratifica essa compreensão da alegoria:

O círculo hermenêutico da imagem, portanto, está aqui concluído: estamos falando das cidades, e de maneira especial de uma cidade que não tem em qualquer consideração os filósofos, como foi o caso de Sócrates e os seus. Estamos falando de Atenas, ora. Não deve surpreender, portanto, a expressão Οὐ δή οἴμαι δεῖσθαι σε ἔξεταζομένην τὴν εἰκόνα, que traduzi por «Não creio que você precise examinar detalhadamente a imagem». Pois a alegoria do navio é a representação da realidade política de Atenas em sua nudez mais crua, a mesma que está diante dos olhos de Adimanto. Daí a observação de Sócrates sobre a não-necessidade de um escrutínio muito complicado do sentido da imagem: a imagem representa o avesso da utopia que é obviamente a própria realidade histórica de Atenas, como Platão quer continuamente indicar com as referências nem tão veladas à sorte de Sócrates e dos seus. O que a imagem ensina é que com atores políticos, como aqueles representados na imagem do navio, é impossível para os filósofos terem o lugar que lhes caberia. Não é preciso imaginar isso nos detalhes — parece sugerir Platão: basta olhar para a história recente e a atualidade de Atenas! ²⁴

O reconhecimento deste cenário evidencia a hostilidade em relação aos filósofos e limita a formação filosófica como um todo, pois rejeita um processo pedagógico mais profundo, que abarca toda a vida. Modifica, inclusive, o modo de entendimento do próprio saber. Neste sentido, o estudo baseado na *maior lição* logra conhecimento teórico e, concomitantemente, sabedoria prática (*phrónēsis*) instituindo uma formação humanística integral. Ao contrário, a paidéia sofística instaura uma formação instrumental voltada para a cultura geral e ofuscamento dos filósofos potenciais. Além disso, desorienta as almas verdadeiramente filosóficas:

As almas mais bem-dotadas degeneram mais profundamente que as comuns, quando uma má pedagogia as corrompe. Um temperamento filosófico, que em terreno próprio é chamado a florescer maravilhosamente, produz como fruto o contrário dos seus magníficos dotes, se for semeado ou plantado no solo de uma má educação, a não ser que o venha salvar uma “tyche divina”.²⁵

²⁴ Idem.

²⁵ JAEGER, 1995, p. 849.

Parece que Cáicles personifica essa possibilidade, aparenta um Platão ao avesso, ou seja, a suplantação do pregar da *maior lição* pelo prazer imediato que, por seu turno, entende que a filosofia platônica carece da sabedoria prática, pois logra resultados apenas quando se insere na formação juvenil. Assim, dissocia o conhecimento teórico do prático, cuja imbricação só é obtida quando os estudos filosóficos avançam para a maturidade. Imprimem, dessa maneira, uma marca indelével na alma do indivíduo, ou seja, tais estudos alcançam um patamar mais elevado:

A “formação pessoal”, a que de momento efetivamente se reduz a Paidéia filosófica, ganha o seu sentido social mais alto, ao ser referida ao Estado ideal, cujo caminho prepara. Não é à maneira de um “como se”, de uma simples ficção, que Platão concebe esta referência; afirma expressamente, aqui também, que o Estado ideal é um Estado possível, embora de difícil realização. Deste modo, protege o conceito de “porvir”, para o qual o filósofo se forma, do perigo de escorregar para o imaginário; e, com a possibilidade de a todo o momento ganhar corpo na prática, dá à “vida teórica” do filósofo uma tensão maravilhosa de que a ciência fundamentalmente “pura” carece. É esta posição intermediária – que ele ocupa entre a pura investigação, desligada de todo o fim ético e prático, e a cultura meramente pragmática, política, dos sofistas – que faz o humanismo platônico ser realmente superior a ambas.²⁶

Portanto, no *Górgias* e em *A República* reconhecemos um tratado acerca da verdadeira filosofia e esta, por sua vez, não prescinde da sabedoria prática, pelo contrário, eleva seu patamar que se confunde com a própria existência e integra ambos os saberes. Já no diálogo *Mênon*, provavelmente escrito por volta de 385 a.C., que se ocupa da virtude, Platão apresenta o sentido comum da sabedoria prática (*phrónēsis*), cujo valor também é reconhecido pelos sofistas. Porém, só assume sentido completo se passar pelo desvio teórico, a *maior lição*, que conduz ao *Nous* (νοῦς)²⁷. Percebemos, portanto, na seguinte passagem este reconhecimento no *Mênon*:

Sócrates. O mesmo se verifica com tudo o mais a que há pouco nos referimos: a riqueza e coisas semelhantes, que ora podem ser boas, ora prejudiciais, como no caso anterior, em que as coisas da alma beneficiam quando dirigidas pelo discernimento, ou prejudicam, quando é a loucura que as dirige; da mesma forma, quando a alma dirige e usa com acerto todas essas coisas, elas se tornam úteis, e, no caso de fazê-lo erradamente, prejudiciais?

Mênon. Perfeitamente.

²⁶ JAEGER, 1995, p. 862.

²⁷ Cf. nota 6.

S. A alma prudente dirige bem, e mal a insensata?
 M. Isso mesmo. (*Mn.* 88e).

Discernimento nesta tradução ou compreensão prática, mais especificamente, refere-se a *phrónēsis*. Esta dimensão integrante que fazemos menção; complementar, por assim dizer. No *Górgias* há esta convergência e reconhecimento acerca da importância da *phrónēsis*. Citamos um excerto do diálogo em que Sócrates solicita clareza nas respostas de Górgias:

Sócrates. Isso é que preciso, Górgias; dá-me uma amostra desse seu talento, a breviloquência, e deixemos para outra ocasião os discursos estirados.

Górgias. Assim farei, para que venhas a confessar que nunca ouviste ninguém falar com maior precisão.

S. Então, começemos. Há que te apresentas como entendido na arte da retórica e também como capaz de formar oradores: em que consiste particularmente a arte da retórica? Assim, por exemplo, a arte do tecelão se ocupa com o preparo das roupas, não é verdade?

G. Sim.

S. E a música, com a composição do canto?

G. Sim.

S. Por Hera, Górgias! Tuas respostas me agradam; mais concisas não poderiam ser.

S. Eu também, Sócrates, acho que estou respondendo como é preciso.

S. Dizes bem. Então, responde-me da mesma forma a respeito da retórica: qual é o objeto particular do seu conhecimento?

G. Os discursos.

S. De que discursos, Górgias? Porventura os que indicam aos doentes o regime a ser seguido para sararem?

G. Não.

S. Logo, a retórica não diz respeito a todos os discursos.

G. É claro que não.

S. No entanto, ela ensina a falar.

G. Sim.

S. E, por conseguinte, também a compreender os assuntos sobre que ensina a falar.

G. Como não? (*Grg.* 449c-449e).

Assim, para o sofista este alcance é suficiente e a razão teórica prejudica o modo de ser no mundo. A sabedoria prática permanece na caverna. Platão reconhece sua importância, mas necessita da *maior lição* para integrar o grande desvio ao *Nous* (*voūç*)²⁸. O grupo sofista trabalha de antemão com o que as pessoas querem ouvir, a crença (*δόξα*)²⁹, que não é a verdade, pode até almejá-la, mas não é a mesma coisa, pois reside no cume do ser e não da alma. O verdadeiro filósofo munido da sabedoria prática (*phrónēsis*) concentra em si a capacidade de síntese necessária para acessar

²⁸ Idem.

²⁹ Cf. nota 11.

o estreito da filosofia e orientar sua vida, que o encaminha para a verdade que está no espírito, na alma. Para tanto, se faz mister humildade, coragem e compreensão para sua obtenção, isto é, o ápice do desvio por meio da razão teórica: o alcance do bem supremo por meio da filosofia.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sabedoria prática (*phrónēsis*) lida com o caráter do homem e por isso se relaciona com a ideia do Nous (*νοῦς*)³⁰, ou seja, orienta o modo ético da condução de sua vida. Uma vez que este aspecto se encontra claro, sua atuação amplia-se e confunde-se com a própria inteligência humana. Assim, as buscas socráticas anunciadas desde a epígrafe deste estudo sustentam justamente um cultivo perene e orgânico da alma individual, que floresce com o desvio que eleva o homem ao aprendizado da *maior lição*.

Na imensidão das escolhas possíveis nas diversas situações, nem sempre um caminho deixado para trás será essencialmente ruim, mas a escolha é indubitável e, assim sendo, quanto mais apurada, sincera e verdadeira for a sabedoria prática mais prudente será a decisão nesta perspectiva transcendente do *Bem*. Nesta esteira de pensamento, a formação filosófica na maturidade é preponderante e não apenas um artifício para os primeiros tempos formativos. Desse modo, a sabedoria prática (*phrónēsis*) integra o conhecimento e igualmente perfaz um verdadeiro tratado em favor dos estudos filosóficos. Assim, ilumina o conhecimento da verdade e transforma a realidade, bem como, a forma de vida efetiva do verdadeiro filósofo.

³⁰ Cf. nota 6.

REFERÊNCIAS

ANNAS, Julia, Platão – Uma breve introdução, Porto Alegre, RS: L&PM, 2024. Tradução de Marcio de Paula S. Hack.

COMUM, Instituto do bem Comum. Bernardo Brandão – Palestra “Política e Sabedoria Prática” – 1 vídeo (67:14 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5yFfs1TKhD0&t=35s>. Acesso em: dez. 2024.

CORNELLI, Gabriele, Studia Philologica Valentina – Universidade de Valênciia, 2014 – número 16 – Platão contra a corrente. A imagem do navio na República.

JAEGER, Werner Wilhelm, Paidéia: a formação do homem grego. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LINS, Bernardo. Política e virtude: a sabedoria – 1 vídeo (44:39 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7P4vGFB8_9A. Acesso em: out. 2024.

MAIA, Rosane, Platão e o Comum. 1^a ed. Annablume, São Paulo, 2025 – Apresentação: Platão intempestivo – Maicon Reus Engler.

PEREIRA, Isidro, S. J., Dicionário Grego-português, Livraria do Apostolado da Imprensa, Porto, 6^a edição.

PLATÃO, A República (ou Da justiça) – tradução, textos complementares e notas Edson Bini – 2^a ed. – São Paulo: EDIPRO, 2014.

PLATÃO, A República (ou Da justiça) – tradução Carlos Alberto Nunes – 3^a ed. – Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO, Górgias – tradução Carlos Alberto Nunes – Belém: EDUFPA, 1980.

PLATÃO, Mênon (ou Da virtude) – tradução Carlos Alberto Nunes – 3^a ed. – Belém: EDUFPA, 2020.

SARAIVA, F. R. dos Santos, Novíssimo Diccionario: Latino-Portuguez, Livraria Garnier, Rio de Janeiro, 9^a edição.

SCHÄFER, Christian – organização, Léxico de Platão; tradução Milton Camargo Mota – São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

VEGETTI, Mario, Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX, Annablume, São Paulo, 2010, 1^a edição – Capítulo 8. Platão sem política.