

Redes Culturais nos Primórdios da Europa

2400 Anos da Fundação da
Academia de Platão

Carmen Soares, Francesc Casadesús
Bordoy & Maria do Céu Fialho
(coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

A ACADEMIA COMO COMUNIDADE EM PLATÃO (The Academy as community in Plato)

ALEXANDRE FRANCO DE SÁ (alexandre_sa@sapo.pt)
Universidade de Coimbra

RESUMO – O presente ensaio procura caracterizar a academia enquanto comunidade de acordo com o pensamento de Platão. Para tal, a comunidade académica é comparada à estrutura interior da alma humana, à família e à cidade. O ensaio conclui que o banquete, a comunidade de amigos que amigável e abertamente discutem uns com os outros bebendo vinho, é o modelo de comunidade sobre a qual se constitui a comunidade filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: comunidade, alma, cidade, lei, prudência, coragem, virtude.

ABSTRACT – The present essay's aim is to characterise the academy as a community according to Plato's thought. In order to do so, academic community is compared with human soul's inner structure, with family, and with the city. The essay argues that the symposium, the community of friends who friendly and with openness discuss with one another while drinking wine, is the model of community upon which philosophical community is raised.

Keywords: community, soul, city, law, prudence, courage, virtue.

Ao João Diogo Loureiro, ao Miguel Monteiro e ao Rodolfo Lopes,
testemunhos da “academia” visada por este texto.

Que foi a Academia de Platão? Sob o ponto de vista da historiografia, esta pergunta tem uma resposta imediata. A Academia foi uma escola filosófica marcada pelo legado de Platão e pela sua repercussão nos seus discípulos. No entanto, considerando a pergunta de um modo filosófico e não meramente historiográfico, a questão da Academia não pode deixar de ser marcada por um alcance diferente. A presente reflexão parte precisamente desta diferença. Tendo em conta que a Academia foi, antes de mais, uma comunidade de mestres e discípulos marcada pelo legado platónico, questionar filosoficamente a Academia significará perguntar pelo tipo de comunidade que ela constituiu. Se a Academia de Platão é uma comunidade de tipo particular, de que modo pode ela ser caracterizada a partir da abordagem das várias formas e dos vários sentidos da comunidade presentes no texto de Platão? É esta a pergunta que constitui o ponto de partida da reflexão que aqui pretendemos desenvolver.

Num exercício dialéctico preliminar, poderíamos eventualmente começar por traçar uma distinção entre a “comunidade” que resulta da divisão entre as partes de uma unidade e aquela que resulta da agregação entre unidades que,

desta maneira, formam uma unidade maior. A primeira está presente na “comunidade” formada pelas partes da alma do homem individual, segundo a distinção tripartida traçada na *República*. A segunda, por sua vez, está presente na “comunidade” formada pelos vários tipos de vida colectiva, nas várias maneiras de os homens viverem em comum.

Começemos, então, por considerar brevemente a conhecida abordagem que Platão traça do primeiro tipo de “comunidade”. Se a reunião entre homens em geral, independentemente da sua natureza, constitui uma comunidade, também o homem individual na sua ψυχή, na sua estrutura interior ou alma, encerra em si uma relação entre elementos distintos que se articulam numa mesma estrutura. A imagem da alma como um carro alado puxado por dois cavalos de índole diferente (*Fedro*, 246a, 252c ss) – um cavalo obediente e determinado pelo pudor (*Fedro*, 254a) e um outro incontido e irreverente – é certamente a mais eloquente imagem de uma alma caracterizada como aquilo que, de certo modo, se poderia chamar uma “comunidade” constituída pela confrontação entre forças conflitantes e antagónicas. Mas é na *República* que, como sabemos, Platão estabelece explicitamente uma analogia entre ο ἔν ἄνθρωπος e a πόλις, entre o homem individual e a cidade (*República*, 441c), atribuindo à alma humana o estatuto de uma comunidade que reproduz em ponto pequeno a mesma estrutura triádica que, numa escala maior, caracteriza a comunidade política: a parte apetitiva da alma correspondendo aos trabalhadores da cidade, a sua parte irascível e impetuosa aos guardiães desta mesma cidade e a inteligência aos governantes (*República*, 436a-b). Nesta estrutura, a parte irascível da alma, ο θυμός, ocupa precisamente o lugar intermediário que medeia e tenta equilibrar o choque entre as duas potências – o apetite (ἐπιθυμία) e a inteligência (νοῦς) – que a cada passo confrontam as suas forças conflitantes na disputa pela sua determinação.

Mas se no *Fedro* encontramos a melhor imagem da alma como uma pluralidade ou uma comunidade de elementos conflitantes, e na *República* nos deparamos com uma analogia entre os elementos da alma e os de uma cidade, é na última obra de Platão, as *Leis*, que podemos ver a referência ao resultado desta abordagem da alma individual como uma certa comunidade. Do mesmo modo que em público ou à vista do público (δημοσίᾳ) pode haver guerra entre cidades, aldeias, famílias e mesmo homens singulares, em privado ou na nossa intimidade (ιδίᾳ) também as pode haver (*Leis*, 626d). Clínius, o parceiro cretense do diálogo, apressa-se a concluir que cada um de nós está em guerra ou num conflito interno consigo mesmo e que a vitória sobre si mesmo é a primeira e a mais bela das vitórias (*Leis*, 626e). Este conflito interior, este combate ou guerra interna à alma, este πόλεμος particular constitui uma dissensão, um dilaceramento da unidade, uma στάσις. Neste sentido, ele constitui um momento insuperável da própria estrutura interior da alma, pelo qual os elementos contrapostos se reconhecem, um diante do outro, como aquilo que são. Dir-se-ia que a unidade da alma humana não pode deixar de passar por esse dilaceramento interno, por

essa στάσις pela qual cada uma das partes é o que é na medida em que “está” e permanece estática, no seu ἴστημι, diante do desafio da parte que se lhe ὀπõe¹. É por isso que a στάσις, na perspectiva política, se torna no paradigma para o mais extremo dos conflitos (*Leis*, 628b), correspondendo à “guerra civil” que, na *República*, Sócrates diz caracterizar os conflitos contranatura que corrompem a unidade entre os gregos (*República*, 470d). Assim, poder-se-ia dizer que a alma humana é constituída por uma “tensão estática” entre elementos distintos cujo fim não pode deixar de ser a condução de uma vida que, sem eliminar essa tensão sempre inultrapassável, produza a partir dela a sua harmonia e unidade. No fundo, é em geral a esta harmonia e unidade que Platão, em última análise, chama ἀρετή, a virtude pela qual a cada um é dado atingir o melhor de si.

Vejamos agora, por outro lado, como esta unidade da alma poderia ser alcançada. Num passo significativo das *Leis*, o ateniense enumera quatro bens humanos que relaciona com quatro virtudes a que chama bens divinos, os quais são superiores e dão sentido aos primeiros: a saúde, a beleza, a força no movimento corporal e a riqueza, desde que não seja cega e seja acompanhada de prudência, constituem os bens humanos; os bens divinos mencionados são, por esta ordem, a prudência (φρόνησις); uma disposição temperante da alma (σώφρων ψυχῆς ἔξις); a justiça (δικαιοσύνη) enquanto mistura entre estes dois primeiros e a coragem; e, finalmente, a coragem (ἀνδρεία) (*Leis*, 631c). Na *República*, como sabemos, as quatro virtudes cardeais – sabedoria (σοφία), a coragem (ἀνδρεία), a temperança (σωφροσύνη) e a justiça (δικαιοσύνη) – são associadas à estrutura triádica da cidade e hierarquizadas de acordo com tal associação (*República*, 427e ss): a sabedoria correspondendo aos governantes; a coragem aos guardiães; a temperança a todos e, especificamente, aos agricultores, artesãos e demais trabalhadores; a justiça à cidade como um todo. Como articular estas duas apresentações? Dir-se-ia que, na sua retoma das quatro virtudes cardeais da *República*, as *Leis* apresentam três alterações significativas.

A primeira alteração a que nos referimos diz respeito à alteração do estatuto da coragem: esta aparece nas *Leis*, em contraste com a *República*, como a virtude

¹ Cf. a este propósito as considerações iniciais de Massimo Cacciari no seu livro *Geofilosofia dell'Europa*: «O memorável *mýthos* do *Fedro* ensina, portanto, que *paideía* é *agón*, disputa na estrutura composta da alma entre as suas potências contrapostas. Mas ele ensina que tal *agón* é, pela sua natureza, harmonizante: o cocheiro pode afirmar a própria hegemonia e estabelecer a conexão, mediar a dissonância imediata. A luta é, na sua essência, *conatus* à harmonia; nenhuma luta começa que não seja em vista da vitória, mas vencer significa “harmonizar” a si o inimigo. Lutas e disputas valem unicamente como procura dos modos e das formas pelas quais uma harmonia é produzível, revelável. O significado do *agón* consiste precisamente no *aletheúein*, no produzir, no trazer à luz a harmonia. O *agón* manifesta a harmonia como sua própria verdade. E, contudo, é na própria luta que os distintos, enquanto distintos, se oferecem ao olhar com a mais implacável clareza. O primeiro momento do processo “harmónico” deverá consistir em determiná-los, em defini-los com a máxima precisão – no fazê-los *estar* um contra o outro (é o *estar* que ressoa na *stásis*...)» (Cacciari 1994: 11-12).

mais baixa e não intermédia, justificando que o ateniense argumente que as leis espartanas e cretenses, elaboradas sobretudo em vista da guerra, deveriam ter tido em atenção não apenas as virtudes bélicas, mas a virtude no seu todo. A segunda alteração consiste no estabelecimento da justiça como um composto entre o par constituído pela prudência e a temperança, por um lado, e a coragem, por outro. Se a *República* tinha encontrado na coragem a virtude intermediária, na medida em que esta seria a virtude própria dos guardiães, as *Leis* apresentam a justiça como a virtude intermediária entre a virtude da inteligência e a virtude da guerra, como uma virtude média que deveria ser partilhada por todos os cidadãos. Finalmente, a terceira alteração prende-se com a elevação da temperança àquilo que se poderia descrever como uma manifestação fenoménica da alma sábia: nas *Leis*, ela aparece, por isso, como μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἔξις, como uma disposição temperante da alma que acompanha a inteligência. Assim, aquilo que a *República* tinha apresentado como simplesmente sabedoria, σοφία, aparece agora como uma figura bicéfala. Dir-se-ia que ela é, por um lado, virtude própria da inteligência, a qual é, em sentido prático, a prudência. Por outro lado, enquanto prudência, ela assegura a própria disposição temperante da alma que constitui a harmonia e unidade entre todas as virtudes. A temperança, enquanto disposição da alma para a moderação, surge aqui como a *ratio cognoscendi* que permite à prudência manifestar-se; e a prudência constitui a *ratio essendi* dessa disposição temperante e manifesta-se precisamente nela. A “comunidade” que constitui a alma humana no homem individual, a “comunidade” do que se passa no nosso íntimo, encontra aqui a possibilidade da sua circunscrição conceptual. Se a *República*, ao estabelecer a analogia entre a cidade e o homem individual, tinha apresentado as virtudes em função dessa mesma analogia, as *Leis* chamariam a atenção para a alma ser uma “comunidade” cuja unidade adviria da inteligência, do νοῦς, e que teria um carácter virtuoso, isto é, uma disposição equilibrada, harmónica e temperante da alma, como o seu fim.

Voltemo-nos agora para o segundo tipo de comunidade, para a unidade formada a partir da agregação dos elementos que a constituem. Uma primeira forma de comunidade deste tipo não pode deixar de ser a que se estabelece, entre os homens, através das relações familiares presentes na casa e na família (οἰκία). A família é uma relação entre elementos exteriores uns aos outros e, portanto, nesse sentido, uma relação que não pode ser descrita a partir da interioridade. No entanto, ela junta elementos naturalmente conexos porque desiguais – o homem e a mulher, o adulto e a criança, o senhor e o escravo –, os quais, na sua relação, se harmonizam de acordo com uma hierarquia natural. Como na estrutura familiar os elementos são desiguais, o elemento superior – o homem maduro – está claramente identificado e, nessa medida, surge como uma representação da inteligência. Do mesmo modo que a temperança é uma expressão da inteligência, acompanhando-a sem a substituir, o homem experimentado e maduro que dá consistência à unidade familiar pode surgir como uma expressão da

inteligência e da sua virtude própria, guiando os restantes elementos da família por um princípio de moderação ou temperança que remete para a sabedoria e a prudência, sem, no entanto, se confundir necessariamente com elas. Poder-se-ia dizer, então, que a família se distingue enquanto comunidade por o chefe de família ocupar, no seio da unidade familiar, o lugar que na alma individual cabe à inteligência, mas sem que a maturidade deste homem possa ser pura e simplesmente identificada com a sabedoria. Neste sentido, o fim que caracteriza ontologicamente a própria unidade familiar adquire um matiz específico. Se a produção da harmonia entre as partes da alma humana individual tem por fim a sabedoria prudente própria da inteligência, a comunidade familiar tem por fim não propriamente a sabedoria, mas a harmonia entre todos ou, noutros termos, a paz. Dir-se-ia, então, que a família consiste aqui na comunidade que, especificamente, tem como seu princípio a virtude do homem maduro, enquanto expressão de uma disposição temperante da alma que manifesta a prudência, e a paz, harmonia e amizade como o seu fim.

Da comunidade familiar pode destacar-se, por sua vez, a cidade, a πόλις, enquanto forma de comunidade específica. No Livro III das *Leis*, o ateniense alude à génese das cidades, narrando-a a partir da lenda de que, ciclicamente, as comunidades humanas se teriam de reerguer a partir da sua destruição por inundações, tremores de terra e outros cataclismos semelhantes. Quando os homens se começam a reunir, famílias e aldeias de estirpes e costumes diferentes acabam por associar-se e, nessa medida, necessitam de leis que, sobrepondo-se aos seus costumes próprios, possam harmonizá-los e relativizar o seu carácter díspar (*Leis*, 681c). Desta maneira, a cidade aparece, de acordo com as *Leis*, não como uma associação pura e simples, mas como uma associação de associações. Consequentemente, ela não assenta numa partilha nem de laços de sangue nem de uma estirpe comum, mas de leis que possam estabelecer a harmonia, paz e amizade entre homens heterogêneos e estranhos uns aos outros. É esta relação com as leis que, no pensamento de Platão, determina a cidade enquanto comunidade específica. É em vista desta relação que a cidade se distingue da alma e da família. Quanto à alma, como vimos, os elementos de que é formada constituem-na como uma “comunidade” que tem a inteligência por princípio de unidade e a sua disposição temperante por fim. No caso da família, esta distingue-se como a comunidade que tem como seu princípio uma imagem da inteligência, presente na maturidade do chefe de família, e como seu fim uma imagem da temperança enquanto disposição da alma, isto é, a paz, harmonia e amizade. Por fim, a cidade determina-se como a comunidade que estabelece as leis como seu princípio e que tem como fim uma virtude estritamente política, uma virtude face à qual a virtude própria da inteligência – a sabedoria – permanece numa relação essencialmente extrínseca e até tensa e problemática.

Esta caracterização da cidade a partir da centralidade da lei e da exterioridade da sabedoria é essencial para a determinação da cidade enquanto comunidade

no pensamento de Platão. Neste sentido, a cidade aparece, antes de mais, como uma comunidade composta a partir de comunidades mais rudimentares que encerrariam, no seu seio, o apelo a virtudes que estariam para além da própria vida política. Num passo que ocorre logo no início das *Leis*, o ateniense presente no diálogo coloca uma questão que ilustra bem este aspecto. Ele pergunta qual dos três seria o melhor juiz numa família com numerosos filhos, dos quais a maioria fossem maus e uma minoria justos: aquele que matasse os maus e fizesse os melhores governarem-se sozinhos; aquele que desse o governo aos bons persuadindo os maus a obedecerem-lhe; ou aquele que estabelecesse leis para todos, garantindo a sua paz e amizade (*Leis*, 627e-628a). Clíncias, o cretense, responde que esta última hipótese seria a melhor. E a razão de esta ser a melhor reside no facto de aquilo que é melhor para a cidade ser não aquilo que é melhor em si mesmo (ἄριστον), mas aquilo que é necessário (ἀναγκαῖον), sendo o necessário a paz e o sentimento de amizade entre todos (εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη) (*Leis*, 628c-d).

Esta passagem das *Leis* é significativa também por uma outra razão que importa explicitar. As três hipóteses mencionadas, colocadas como alternativas, apresentam sincronicamente os momentos fundamentais da constituição de uma cidade enquanto realidade composta. Nos textos de Platão, é esta génese que podemos surpreender no *Político*. No *Político*, trata-se ainda não da cidade propriamente dita, mas da ciência da fundação da cidade: a ciência política (πολιτικὴ ἐπιστήμη) ou a arte da realeza (τέχνη βασιλική) própria do verdadeiro político (ὄντως πολιτικός). O verdadeiro político é, antes de mais, aquele que deve ter a prerrogativa de se sobrepor às leis escritas sempre que tal lhe parecer melhor (*Político*, 300d-e). De acordo com o mito contado no *Político*, como sabemos, na era de Cronos, um deus governaria os homens como um pastor (*Político*, 271e), tendo a sua autoridade inequivocamente reconhecida. Uma tal situação corresponderia, portanto, à segunda das hipóteses mencionadas no passo das *Leis*: a hipótese em que os bons governassem e os maus fossem persuadidos a obedecer à sua autoridade divina incontestável. Esta segunda hipótese, válida para a situação política vivida na era de Cronos, é o eixo a partir do qual se podem dividir os dois momentos essenciais da constituição da cidade no momento em que os deuses se retiram e deixam de guiar directamente os homens como pastores. Tais momentos são o da fundação da cidade, no qual o legislador está presente, e o da sua história, no qual este mesmo legislador deixa a cidade entregue às suas leis.

Assim, a primeira das hipóteses mencionadas nas *Leis* corresponderia à situação de uma cidade governada na era presente pelo verdadeiro político, isto é, pelo filósofo detentor da ciência política. Não sendo um deus, o verdadeiro político não pode estar certo de poder persuadir os homens que lhe devem obedecer. Se estes o não quiserem escutar, como acontece a Sócrates na cena inicial da *República* (*República*, 327c), este não os poderá persuadir. Nesse caso, o verdadeiro político poderá ter de usar a força, e esta será sempre um recurso

possível para aquele que, tecendo a unidade do corpo político como um tecelão, pode ter de extirpar do corpo político alguém cuja natureza lhe seja prejudicial (*Político*, 309). O verdadeiro político tece e articula virtudes diferentes no corpo político, deixando de fora deste quem simplesmente as não tem. Quanto à terceira das hipóteses, louvada por Clínia como a melhor, ela corresponderia ao momento em que o verdadeiro político se retira e, no lugar vazio deixado pelo legislador, a lei se estabelece como a sua própria presença. As cinco constituições políticas mencionadas no *Político* – tirania, monarquia, oligarquia, aristocracia e democracia – são determinadas em função da sua relação com a lei no modo como imitam ou não a figura do sábio legislador (*Político*, 301d). Dir-se-ia que o verdadeiro político é na cidade como uma presença espectral: é a sua ausência ou o seu espectro que se encontra presente nas leis que constituem a cidade, e estas leis são, no fundo, a presença da sua ausência. Tal quer dizer que a cidade propriamente dita, a πόλις dotada de πολιτεία, se define em função da inevitável presença da lei e, nela, da presença ausente da sabedoria do legislador.

Por outro lado, se o princípio da lei determina a cidade enquanto tal, isso quer dizer que a maior das virtudes, a sabedoria, se encontra ausente dos fins da cidade e é substituída pela obediência à lei e pela paz e concórdia que esta proporciona. A própria ciência política ou arte da realeza, a virtude própria do verdadeiro político, encontra-se convocada no momento da fundação da cidade, mas remetida para uma presença ausente a partir do estabelecimento das leis. Que as leis da cidade não visam a sabedoria, e que a sabedoria pode ser vista como politicamente indesejável pela cidade, isso é claro para Platão desde os acontecimentos traumáticos do julgamento e da execução de Sócrates. Tal quer dizer que, do mesmo modo que as leis não se podem confundir com a inteligência, também a sabedoria enquanto virtude da inteligência não se pode constituir como virtude política. A inteligência manifesta-se politicamente não como sabedoria, mas através de virtudes hierarquicamente inferiores que podem, em certas circunstâncias, ter com a própria sabedoria uma relação tensa e problemática. Estas virtudes são a temperança e a justiça. É por esta razão que, nas *Leis*, o ateniense sugere que as leis na cidade possuam guardiães que não sejam necessariamente determinados como prudentes, mas possam ter apenas uma opinião verdadeira, os quais devem assegurar que a inteligência, reunindo todas as leis, se manifeste nessas mesmas leis como temperança e justiça (*Leis*, 632c). Por outras palavras: a inteligência traduz-se politicamente não propriamente em sabedoria, mas num raciocínio ou cálculo (λογισμός) que, fundamentando uma opinião sobre o que é melhor e pior para evitar a dor e potenciar o seu contrário no futuro (*Leis*, 644d), se chama lei quando se torna num decreto público da cidade (δόγμα πόλεως κοινόν). Por outras palavras ainda: a cidade, na medida em que assenta nas leis, tem o seu fundamento não na sabedoria, mas na justiça. E é precisamente esta justiça (δική), acompanhada do sentimento que a acompanha e manifesta, o pudor (αἰδώς), que Platão, no *Protágoras*, apresenta como sendo distribuídas por Zeus por todos os

homens de maneira a, corrigindo o resultado da acção de Epimeteu e de Prometeu, possibilitar a sua associação política (*Protágoras*, 322c).

Se a cidade aparece como uma comunidade constituída em torno da lei, e da virtude da justiça enquanto obediência à lei, o pudor surge como aquilo a que se poderia chamar o sentimento da lei (num estatuto análogo à *Achtung* de Kant, ao sentimento de respeito pela lei que manifesta justamente a sua presença). Este mesmo pudor é apresentado por Platão, nas *Leis*, como o maior bem que o legislador pode cultivar. Daí que a cidade assente nas virtudes que com ele essencialmente se relacionam. Desde a *República* que a coragem e a temperança, entendida como uma moderação a que não é estranho o pudor de se desviar de leis e convenções, se encontram indissolavelmente associadas como as traves fundamentais nas quais a cidade assenta. Como escreve Stanley Rosen: «A coragem é primariamente a recusa de se desviar daquilo que as leis nos dizem que é melhor para a cidade; a temperança é “uma certa ordem [kosmos] de alguns prazeres e o domínio dos desejos”»². No seguimento desta aproximação entre coragem e temperança a partir da observação das leis e convenções, a convergência política destas virtudes estende-se também, naturalmente, à justiça. Assim, nas *Leis*, longe de ter a sabedoria como seu alicerce, a cidade, como diz o ateniense, baseia-se em duas virtudes: a coragem face aos inimigos e a justiça, aqui manifesta pelo pudor ou o medo da vergonha diante dos amigos, que sempre acompanha a própria justiça (*Leis*, 647b).

É face à centralidade da lei e do pudor na cidade, os quais indiciam que as virtudes propriamente políticas se estendem entre a justiça e a coragem, que Platão não pode deixar de remeter para uma última forma de comunidade. Uma tal comunidade será marcada, antes de mais, não pela assunção do pudor enquanto manifestação da justiça, tal como acontece na cidade através do seu vínculo à lei, mas precisamente pela noção de que há ocasiões em que o pudor, o sentimento da vergonha e o respeito pela lei se podem separar da virtude e, nesse sentido, da própria justiça. Por outras palavras, uma tal comunidade será marcada pela noção de que a inteligência não pode deixar de perguntar, para além da lei e dos costumes que o sentimento de pudor obriga a observar, o que é a justiça. A lei da cidade é, para Platão, uma imagem da sabedoria. No entanto, dizer que a lei é uma imagem da sabedoria não quer dizer que a lei seja pura e simplesmente identificável com ela. É por esta razão que a lei é apresentada por Platão como uma substituição do verdadeiro político, que emerge a partir da sua ausência. Neste sentido, a lei não pode estar imune à crítica, e a virtude da sabedoria pressupõe justamente a possibilidade de que a inteligência se exerça também criticamente sobre a lei. Um tal exercício de crítica inteligente da lei pressupõe, por seu lado, que o valor do pudor ou do respeito reverente pela lei possa ser relativizado. O pudor, o medo

² Rosen 2005: 145.

da vergonha que associa a justiça à observação disciplinada das leis, deve poder ser diminuído nas circunstâncias em que a inteligência se exerce livremente sobre leis, costumes e hábitos políticos, perguntando pela justiça das leis, dos costumes e dos hábitos para além do pudor que nos incute a sua observação e obediência. Se a maturidade do chefe de família não é por si sabedoria, mas uma imagem da sabedoria, e se as leis da cidade são não propriamente uma presença do legislador sábio, mas uma presença da sua ausência ou uma sua presença enquanto ausente, então é necessária uma comunidade na qual a educação se centre não na lei, mas numa virtude completa; não no pudor, mas na verdade.

Na *República*, a cidade construída em pensamento, a cidade bela, aparece como uma prefiguração desta comunidade. Ela não é propriamente uma cidade *stricto sensu*, mas uma comunidade que participa da unidade própria de uma só alma, de uma só família e de uma cidade peculiar. As três condições necessárias à sua existência, que Sócrates apresenta como ondas de escárnio dirigidas contra a proposta da sua edificação (*República*, 450d-473e), atestam precisamente este seu carácter. Tal como a alma, a cidade bela deve ser governada não pela lei, mas pela sabedoria dos reis filósofos ou dos filósofos reis. E ela deve ser também uma grande família, uma comunidade total de vida, que vive em paz e em que todos os filhos são partilhados e educados pelos mais velhos, pelos adultos, em função do desenvolvimento das virtudes que estejam em potência na sua natureza. E ela deve ser também uma comunidade de iguais, uma comunidade de homens livres ou cidadãos, em que a diferença sexual não seja politicamente relevante para a educação e para a execução por cada um das tarefas que lhe são próprias. Mas se na *República* esta comunidade é prefigurada na forma de uma cidade que é, simultaneamente, uma alma, uma família e uma cidade, é nas *Leis* que esta comunidade adquire uma figura mais concreta: a figura do banquete, onde o vinho é bebido e se discute em função da desinibição por ele provocada. Se a cidade assentava essencialmente no sentimento do pudor, dir-se-ia que o banquete, e a comunidade de confraternização que ele proporciona, se distingue essencialmente por esta desinibição e por esta libertação do pudor que pode conduzir a uma crítica inteligente das leis, bem como, conseqüentemente, à sua relativização e mudança. Como escreve acertadamente Leo Strauss, no seu comentário das *Leis*: «A maturidade pode ser uma imagem da sabedoria – tal como a lei é uma imagem da recta razão – mas não é sabedoria. Não precisarão os homens maduros, para além da liberdade legal ou da autoridade para criticar as leis, de um remédio que os torne verdadeiramente livres para o fazer? Não poderá o vinho, ou pelo menos a fruição produzida pelo vinho através de uma conversa sobre vinho, ter este efeito rejuvenescedor? De qualquer modo, é preciso uma suspensão temporária do *aidos* para que se mudem as leis antigas»³.

³ Strauss 1975: 20-21.

Como sabemos, o exercício da inteligência não é, em Platão, estritamente individual. Ainda que tome lugar no homem individual, este exercício não pode deixar de assumir uma forma sempre já comunitária. Trata-se de uma comunidade de amigos que convivem, que dialogam e que filosofam não contra as leis, mas à margem delas; não contra o pudor ou contra os costumes da comunidade política em que se inserem, mas libertando-se deles como forças que os limitam na sua recíproca amizade e no seu amor pela verdade. O vinho e o banquete adquirem, nesta libertação, a sua relação essencial – à partida imprevisível – com a educação. E o banquete torna-se assim, no diálogo platônico, a imagem da Academia no seu significado filosófico. Dir-se-ia que, na sua relação com a cidade, a Academia está na cidade, mas não é da cidade; respeita as leis, cresce ao abrigo das instituições políticas, mas não se lhes subordina e pode ter com elas uma relação de crítica e de conflito. Se o fim da cidade é a paz, e se a virtude é politicamente interessante apenas na medida em que proporciona essa mesma paz, a Academia é uma comunidade que não pode deixar de ser ilustrada por um convívio em torno do vinho: uma comunidade que não tem por seu fim menos do que a verdade e, nesse sentido, o exercício de uma inteligência que, em última análise, não pode ser inibida pelo pudor, nem reconhecer quaisquer limites nas suas discussões e diálogos. É num breve passo da *República*, no momento em que Sócrates hesita, por uma questão de pudor, em explorar exaustivamente as características da cidade bela e diz que o que se diz tem de ter limites, que esta atitude especificamente académica ou filosófica se encontra expressa. Às hesitações de Sócrates e à sua evocação de limites, a resposta de Gláucôn é eloquente: Μέτρον δέ γ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Γλαύκων, τοιούτων λόγων ἀκούειν ὄλος ὁ βίος νοῦν ἔχουσιν; oh Sócrates, disse Gláucôn: o limite para ouvir semelhantes discursos, para os que têm inteligência, é a vida inteira (*República*, 450b).

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2002), *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, trad. port. *O Aberto. O homem e o animal*, Lisboa.
- Alican, Necip F. (2012), *Rethinking Plato: A Cartesian Quest for the Real Plato*, Amsterdam – New York.
- Annas, J. (2012), *Platão*, Porto Alegre.
- Aristotle (1990), *Politics*, Trad. H. Rackham, Cambridge.
- Arnett, J. J. (2004), *Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens through the Twenties*, Oxford.
- Ávila, A. (2009), “Posfácio”, in Nunes, B., *O dorso do tigre*. São Paulo.
- Azevedo, M. T. S. (2010), “Introdução”, in *Platão. O banquete*, tradução M. T. S. de Azevedo, Lisboa.
- Bailly, A. (2000), *Dictionnaire Grec-Français*, Paris.
- Bambrough, J. (1956), “Plato’s Political Analogies”, in P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 98-115; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 152-169.
- Barra, G. (1966), “La questione dell’autenticità del “De Platone et eius dogmate” e del “De mundo” di Apuleio”, *Rendiconti della Accad. di Archeologia, Lettere e Belle Arti, Napoli* 41: 127-188.
- Barros, G (1996), *As Olimpíadas na Grécia Antiga*, São Paulo.
- Beierwaltes, W. (1966/67), “Εξάφνης oder die Paradoxie des Augenblicks,” *PhJ* lxxiv: 271-282.
- Beierwaltes, W. (2001, 2. korrigierte Auflage), “Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?“, in *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 44-84.
- Bellini, E. (2010), “Saggio introduttivo”, in P. Scazzoso (trad.), *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Milano, 31-73.
- Benjamin, W. (1984), *Origem do drama barroco alemão*, tradução S. P. Rouanet, São Paulo.
- Bernabé, A. (1995), “Una etimología platónica: soma-sema”, *Philologus* 139: 204-237.
- Bernadete, S. (2000), *On Plato’s Symposium*, in *The argument of the action: essays on Greek poetry and philosophy*, Chicago.
- Bernadete, S. (2000), *Plato’s “Laws”: The Discovery of Being*, Chicago and London.
- Beutler, R. (1939) “Olympiodoros” (13), *RE* 18.1: 207-228.

- Blanc, M. F. (2002), “Henologia e Constituição Espiritual do Princípio”, *Philosophica* 19/20: 311-342.
- Boas, G. (1948), “Fact and Legend in the Biography of Plato”, *PhR* 57.5: 439-457.
- Boulenger, F. 1935 = *Basil. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Texte établi et traduit par l’abbé Fernand Boulenger. Paris, Société d’édition “Les Belles Lettres”, 1935.
- Bowe, P. (2011), “Civic and other Public Planting in ancient Greece”, *Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes: An International Quarterly* 31.4: 269-285.
- Boyancé, P. (1972), *Le culte des muses chez les philosophes grecs : études d’histoire et de psychologie religieuses*, E. de Boccard, Paris.
- Brisson, L. (1992), “Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, Le livre III”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36, 5: 3624.
- Brisson, L. (2000), “La lettre VII de Platon, une autobiographie?”, in L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris.
- Brisson, L., Pradeau, J.-F. (2003), *Platon. Le Politique*, Paris.
- Burges, G. (Ed.) (1876), “Apuleius. De Platone”, in *Plato. The Works of Plato*, vol. VI. London.
- Burnet, J. (1907), *Platonis Opera. Tomus V, tetralogiam IX, Definitiones et spuria continens*. Oxford.
- Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy. Part I, Thales to Plato*, Macmillan, London.
- Cacciari, M. (1994), *Geofilosofia dell’Europa*, Adelphi, Milão.
- Cambiano, G. (1994), “Tornar-se Homem”, in J.P. Vernant (dir.), *O Homem Grego*, Lisboa.
- Caruso, A. (2013), *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atena da Platone a Proclo (387aC – 485dC)*, *Scuola Archeologica Italiana di Atene*. Pandemos, Atene-Paestum.
- Carvalho, M. (2007), *Imagem e dissolução: entre as Investigações e Da certeza*, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- Carvalho, M. S. (1996), “Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística. Versão do grego e estudo complementar”, *Mediævalia* 10: 1-125.
- Casadesús, F. (2008), “Orfeo y el orfismo en Platón”, in A. Bernabé y F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*, Madrid, 1239-1279.
- Castro, T. N. (2014), *O pensamento estético de Pseudo-Dionísio Areopagita em Dos Nomes Divinos IV, 7. Subsídios para um estudo e tradução*. Lisboa.

- Cavell, S. (1999). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York.
- Chantraine, P. (2009), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – Histoire des Mots*, Paris.
- Chauí, M (2002), *Introdução à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, São Paulo.
- Cherniss, H. (1945), *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, Berkeley.
- Clark, R. B. (2000) “Platonic Love in a Colorado Courtroom: Martha Nussbaum, John Finnis, and Plato’s Laws in *Evans v. Romer*”, *Yale Journal of Law & the Humanities* 12.1: art. 1 [disponível em <<http://digitalcommons.law.yale.edu/yjhl/vol12/iss1/1>>].
- Colli, G. (2007), *Platone político*, Milano.
- Cornelli, G. (2011), *O pitagorismo como categoria historiográfica*, Annablume Classica/Classica Digitalia, São Paulo/Coimbra.
- Cornford, F. M. (1969), *Plato and Parmenides*, London.
- Corsini, E. (1962), *Il trattato De Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino.
- Costa, G. G. (2013), “A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão”, *Archai* 11 (jul-dez 2013), 33-46.
- Coulet, C (1996), *Communiquer em Grèce Ancienne*, Paris.
- Coutinho, E. F. (2013), *Grande sertão: veredas*, Travessias, São Paulo.
- Cuchet, V.S. (2011), *100 fiches d’histoire grecque*, Paris.
- Deane, Ph. (1973), “Stylometrics do not exclude the seventh letter”, *Mind* 82: 113-117.
- des Places, É. (1975, 3ª ed.), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XI [II]: Les Lois, Livres III-VI* (edição, tradução e notas), Paris.
- des Places, É. (1976, 3ª ed.), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XI [I]: Les Lois, Livres I-II* (edição, tradução e notas), Paris.
- Diès, A. (1956), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XII [II]: Les Lois, Livres XI-XII* (edição, tradução e notas) + *Epinomis* (edição, tradução e notas de É. des Places), Paris.
- Diès, A. (1976, 2ª ed.), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XII [I]: Les Lois, Livres VII-X* (edição, tradução e notas), Paris.
- Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press, Oxford.
- Diogenes Laertius = Dorandi, T. (ed.)(2013), *Lives of eminent philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Dixsaut 1991 = *Platon. Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes de Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.
- Dodds, E. R. (1928), "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *CQ* 22.3/4: 129-142.
- Dodds, E. R. (1963, 2nd ed.), "The Unknown God in Neoplatonism", in E. R. Dodds (ed.), *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 310-313.
- Duke, E. A., Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B., Strachan, J. C. G. (eds.) (1995), *Platonis Opera. Tomus I. Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politikon*. Oxford.
- Düring, I. (1957), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Elanders, Göteborg.
- Eyben, E. (1996), 'Children in Plutarch', in L. Van der Stockt (ed.), *A Miscellany of Plutarquia Lovaniensia. Essays on Plutarch, Studia Hellenistica* 20, Lovanii, 79-112.
- Ferrari, F. (2012), "Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga", in A. Neschke-Hentschke, M. Erler (Hgg.) *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, Basel, Swabe, 361-392.
- Ferrari, G. R. F. (1987), *Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge.
- Ferrari, G. R. F. (1992), "Platonic love", in R. Kraut, *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge.
- Ferreira, J. R. (2009), "Introdução", in *Platão. Fedro*, Lisboa.
- Festugière, A.-J. (1969), "L'Ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles," *MH* 26: 281-96.
- Festugière, A.-J. (1981), *La Révélation d'Hermès Trismégiste. IV. Le dieu inconnu et la gnose*, Paris.
- Feyerabend, P. (2001), *Diálogos sobre o Conhecimento*, Perspectiva, São Paulo.
- Field, G. C. (1930), *Plato and His Contemporaries*, E. P. Dutton & Co, New York.
- France, Y. (1995), "Métrétique, mathématique et dialectique en Politique 283 c-285 c", in C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum. International Plato Studies* 4, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 89-101.
- Friedländer, P. (1958), *Plato I: An Introduction*, New York.
- Friedländer, P. (1969), *Plato [III]. The dialogues: second and third periods*, Princeton.
- Gagnebin, J.-M. (2006), *Lembrar escrever esquecer*, Ed. 34, São Paulo.
- Gersh, S. (1978), *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory*

and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition, Leiden.

- Giannantoni, G. (Cura di) (1986), *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, Elenchos 7, Napoli.
- Gigante, M. (Cura di) (1991), *Diogene Laerzio. Vite dei Filosofi*, Roma-Bari.
- Glucker, J. (1978) *Antiochus and the Late Academy*. Goettingen, Vanderhoeck & Ruprecht.
- Golden, M. (1990), *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore and London.
- Golden, M. (1998), *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge.
- Golitzin, A. (1994), *Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita*, Thessalonica.
- Golitzin, A. (2001), "Revisiting the 'Sudden': Epistle III in the *Corpus Dionysiaca*", *Studia Patristica* 37: 125-153.
- Golitzin, A. (2013), *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Collegeville.
- Gomperz, T. (2000), *Pensadores Griegos*, t.II. Trad. C.G. Korner, J.R. Bumantel, Pedro von Haselberg, E. Prieto, Barcelona.
- Greene, W. Ch. (1938), *Scholia Platonica*, Haverford, Pennsylvania.
- Guthrie, W.K.C (1975), *A history of Greek Philosophy. Vol. 4: Plato, the Man and his Dialogues: earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guthrie, W.K.C (1978), *A History of Greek philosophy. Vol. 5: The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy, v.IV*, Univ. Press, Cambridge.
- Haarscher, G. (1987), *Philosophie des Droits de l'Homme, Bruxelles, trad. port. A Filosofia dos Direitos do Homem*, Lisboa (1997).
- Hackforth, R. (1952), *Plato's Phaedrus, Translated with Introduction and Commentary*, Cambridge.
- Hadot, P. (1968), *Porphyre et Victorinus, I*, Paris.
- Harlow, M., Laurence, R. (2002), *Growing up and Growing old in Ancient Rome. A life approach*, London and New York.
- Hathaway, R. F. (1969), *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague.
- Havlíček, A. & Karfík, F. (ed.) (2005), *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, Prague.
- Heil, G. & Ritter, A. M. (hrsg.) (1991), *Pseudo-Dionysius Areopagita. Corpus Dionysiaca I. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*, Berlin.

- Heinze, R. (1965, 2ª ed.), *Xenokrates*, Heildesheim.
- Hicks, R.D. (Ed.) (1925), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, I- II, Cambridge- London.
- Hoernlé, R. (1938), “Would Plato have Approved of the National-Socialist State?”, *Philosophy* 13, 166-182; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 20-36.
- Holanda, L.S.B. (2013), “Mímesis e Utopia na República de Platão”, *Kleos: Revista de Filosofia Antiga* 16 e 17: 69-80.
- Isnardi Parente 1997 = *Testimonia platonica: per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i legòmena angrafa dogmata : le testimonianze di Aristotele. A cura di Isnardi Parente, Margherita*. Roma, Accademia nazionale dei Lincei.
- Isnardi-Parente, M. (1980), *Speusippo, Edizione, traduzione e commento a cura di*. Bibliópolis, Napoli.
- Jackson, R., Lycos, K., Tarrant, H. (Ed.) (1998), *Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias*, Translated with full notes. Introd. Harold. Tarrant. (Philosophia Antiqua. 78), Leiden.
- Jaeger, W. (1923), *Aristoteles. Grundlinien einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
- Jaeger, W. (2001), *Paidéia: A Formação do Homem Grego*, São Paulo.
- Jones, P.V. (2007), *O Mundo de Atenas*, São Paulo.
- Gaiser, K. (1980), “Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'”, *Phronesis* 25: 5-37.
- Kaibel, G. 1887 = *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum Libri xv. 3 vols*. Ed. Kaibel, G. In aedibus E. B. Teubneri, 1887.
- Koselleck, R. (1992), “Uma história dos conceitos”, *Estudos Históricos* 10: 134-146.
- Kraemer, H. J. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles : zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, C. Winter, Heidelberg.
- Kraemer, H. J. (1964), “Retraktationen zum Problem des esoterischen Plato”, *Museum Helveticum* 21, 137-166, 1-2:1887; 3:1890, Repr. 1-2:1965; 3:1966.
- Kyle, D.G. (2007), *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden/Oxford.
- Leão, D.F., Ferreira, J.R., Fialho, M.C. (2010), *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*, Coimbra.
- Leão, D., Cornelli, G., Peixoto, M. (Orgs.) (2013), *Dos homens e suas ideias: estudos sobre as “Vidas” de Diógenes Laércio*, Coimbra.
- Ledger, G. R. (1989), *Re-counting Plato: a Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford.

- Lespinas, A. (2004), *Douze Siècles de Jeux à Olympie: De 776 avant J.-C à après J.-C.*, Paris.
- Lessa, F.S. (2003), “Corpo e cidadania em Atenas Clássica”, in N. Theml, R.M.C Bustamante, F.S. Lessa, (org.), *Olhares do Corpo*, Rio de Janeiro, 48-55.
- Lessa, F.S. (2005), “Atividades esportivas nas imagens áticas”, *Phoinix* 11: 57-70.
- Lessa, F.S. (2008), “Esporte na Grécia Antiga: Um balanço conceitual e historiográfico”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 439: 85-99.
- Levison, M., Morton, A. Q., Winspear, A. D. (1968), “The Seventh Letter of Plato”, *Mind* 77 N.S.:307: 309-325.
- Levison, S. C. (1983), *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lilla, S. (1982), “Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l’Areopagita”, *Augustinianum* 22: 533-54.
- Lilla, S. (1997), “Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre, et Damascius”, in Y. de Andia (ed.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, 117-152.
- Lilla, S. (2005), *Dionigi l’Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia.
- Luna, C., Segonds, A.-P. (ed.)(2007), *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon*. Tome I. 1^{er} partie. Introduction générale, Paris.
- Lynch, J. P. (1972), *Aristotle’s School: A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley.
- Maire, G. (1966), *Platon*, France, trad. port. Platão, Lisboa (2002).
- Marques, M. (2009), “A dignidade humana como prius axiomático”, in *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Jorge de Figueiredo Dias, vol. IV*, Coimbra, 541-567.
- Marrou, H.-I. (1990), *História da Educação na Antiguidade*, São Paulo.
- Martin, G. (1973), *Platons Ideenlehre*, New York-Berlin.
- McCabe, M. M. (2011), “A forma e os diálogos platônicos”, in H. Benson, *Platão Artmed*, Porto Alegre, 52-65.
- Mekler, S. (1902), *Academicorum philosophorum Index Herculaneensis*, Berlin.
- Mesyats, S. (2012), “Iamblichus’ Exegesis of Parmenides’ Hypotheses and His Doctrine of Divine Henads”, in E. Afonasin, J. Dillon & J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden.
- Miller, M. (2004), *The Philosopher in Plato’s Statesman. Together with Dialectical Education and Unwritten Teachings in Plato’s Statesman*, Las Vegas.
- Milton, J. (1644), *Areopagitica; A Speech of Mr. John Milton For the Liberty of Unlicenc’d Printing, To the Parliament of England, London*; trad. port. *Areopagítica: discurso sobre a liberdade de expressão*, Coimbra (2009).

- Moncada, L. (1948), “Platão e o «Estado de Direito»”, *Boletim da Faculdade de Direito – Universidade de Coimbra XXXIII*; in *Estudos de Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, Lisboa (2004), 235-240.
- Monserrat Molas, J. (1999), *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona.
- Monserrat Molas, J. (2003) “La mesure comme principe constitutive du Politique de Platon”, *Revue de philosophie ancienne* 21: 3-22.
- Moreschini, C. (1978), *Apuleio e il Platonismo*, Acc. Toscana di Scienze e Lettera, Firenze.
- Morrow, G. R., Dillon, J. M. (trans.)(1987), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, New Jersey.
- Morrow, G. R. (1960), *Plato's Cretan city. A historical interpretation of the Laws*, Princeton.
- Morrow, R. (1976), *Plato's Law of Slavery in its relation to Greek law*, New York.
- Mortley, R. (1986), *From Word to Silence. II. The way of negation*. Christian and Greek, Bonn.
- Mossé, Cl. (2004), *Dicionário da Civilização Grega*, Rio de Janeiro.
- Most, G. (1993) “A Cock for Asclepius”, *The Classical Quarterly* 43.1: 96-111.
- Motta, N. (2013). “Aristófanes: Nuvens”, *Cadernos de Tradução* 32, jan-jun:1-98.
- Nietzsche, F. (1999), *O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*, tradução P. C. de Souza, São Paulo.
- Notopoulos, J. A. (1940), “*Porphyry's Life of Plato*”, *CPh* 35.3: 284-293.
- Nunes, B. (2009), “O amor na obra de Guimarães Rosa”, in *O dorso do tigre*, São Paulo.
- Nussbaum, M. (2001), *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge.
- O'Brien, D. (2006), “Life beyond the Stars: Aristotle, Plato and Empedocles”, en R. A. H. King (ed.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin, 49-102.
- Pangle, Th. L. (1988), *The Laws of Plato* (tradução, notas e estudo), Chicago/London.
- Parente, I. M. (2012), *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, Pisa.
- Penedos, Á. (1977), *O Pensamento Político de Platão – Volume I: Da Apologia de Sócrates ao Ménon*, Porto.
- Perl, E. (2010), “Pseudo-Dionysius the Areopagite”, in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, II*, Cambridge, 767-787.
- Platão (1980), “Leis”, in *Diálogos*. Trad. C.A. Nunes, Belém.
- Platão (1984), *The Laws*, Trad. R.G. Bury, London.

- Platão (1993), *A República*, Trad. M. H. da Rocha Pereira, Lisboa.
- Platão (2004), *Leis – Vol. I (Livros I-III)*, trad. de Gomes, C., Lisboa.
- Platão (2008 11ª ed.), *A República*, trad. de M. H. Rocha Pereira, Lisboa.
- Platão, *Laws – Vol. I (Books I-VI) and II (Books VII-XII)*, trad. de Bury, R. (1926), London [reed. 1961 (Vol. I.) e 1976 (Vol. II)].
- Platão (1980), *Lísis*, tradução F. de Oliveira, Coimbra.
- Platão (2009), *Fedro*, tradução J. R. Ferreira, Lisboa.
- Platão (2010), *O Banquete*, tradução M. T. S. de Azevedo, Lisboa.
- Platthy, J. (1990), *Plato: A Critical biography*, Santa Claus, IN.
- Plutarco (1990), *Le vite di Cimone e Lucullo*. A cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori.
- Popper, K. (1945), *The Open Society and its Enemies – Volume I: The Spell of Plato*, London.
- Rawson, B. (2003), *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford.
- Reale, G. (2002), *Corpo, Alma e Saúde: O conceito de homem de Homero a Platão*, São Paulo.
- Reale, G. (2010), “Il *Corpus Dionysiacum* e i grandi problem che suscita per la sua interpretazione”, in P. Scazzoso (trad.), *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Milano, 9-29.
- Reeve, C. D. E. (2006), “Plato on eros and friendship”, in H. A. Benson, *Companion to Plato*, Oxford.
- Riginos, A. S. (1976), *Platonica: The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden.
- Rist, J. M. (1962), “The Neoplatonic One and Plato’s *Parmenides*”, *TAPhA* 93: 389-401.
- Rodrigues, J.C. (1975), *Tabu do Corpo*, Rio de Janeiro.
- Román, G. F. (2007), “La Carta VII. La autobiografía de Platón y su método”, *Eikasía. Revista de Filosofía* 12 Extraord. I: 163-183.
- Roques, R. (1954), *L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Aubier.
- Rosa, G. (1994), “Grande sertão: veredas”, in *Ficção completa*, Rio de Janeiro.
- Rosen, S. (2005), *Plato’s Republic: a study*, Yale University Press, New Haven & Londres.
- Ross, W. D. (1951), *Plato’s Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford.
- Rowe 1993 = *Plato. Phaedo*, Ed. C.J. Rowe, *Cambridge Greek and Latin Classics*, University Press, Cambridge.

- Rowe, C. J. (1999), *Plato. Statesman, Translated with an introduction*, Indianapolis.
- Rowe, Ch. (2009), “The charioteer and his horses: an example of Platonic myth-making” in C. Pertenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge.
- Russell, B. (1945), *History of Western Philosophy*, London.
- Russell, B. (1950) “Philosophy and Politics”, in *Unpopular Essays*, London, 9-34; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 109-134.
- Saffrey H. -D. (1968) “Ἀγεωμέτητος μηδὲς εἰπίω. Une inscription légendaire.”, *Revue des Études Grecques*, 81, fascicule 384-385, Janvier-juin: 67-87.
- Saffrey, H. D., Westerink, L. G. (1968), “L'exégèse des hypothèses du *Parménide*”, in H. D. Saffrey, L. G. Westerink (éd.), *Proclus. Théologie Platonicienne, Livre I*, Paris, lxxv-lxxxix.
- Saffrey, H. D. (1968), “Le Philosophe de Rhodes est-il Théodore d'Asiné? Sur un point obscur de l'histoire de l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide*”, in E. Lucchesi, H. D. Saffrey (éd.), *Mémorial André-Jean Festugière: Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 65-76.
- Sanders, L. J. (2008), *The Legend of Dion*, Toronto.
- Sandy, Gerald. (1997), “The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic”, *Mnemosyne Supplement* 174: 242-250.
- Santa, G. (2010), *Understanding Plato's Republic*, Malaysia.
- Sartre, M. (2013), “Virilidades gregas”, in A. Corbin, J-J Courtine, G. Vigarello (dir.), *História da Virilidade*, Petrópolis, RJ, 17-70.
- Schäfer, C. (2006), *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise On the divine names*, Leiden.
- Schiappa 2000 = *Platão. Fédon*. Introdução, tradução e notas por Maria Teresa Nogueira Schiappa de Azevedo, Editora da Universidade de Brasília, Brasília.
- Schofield, M. (2000), “Plato and Practical Politics”, in M. Schofield e C. Rowe (ed.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge.
- Schwartz, E. (ed.) (1914), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin.
- Sheldon-Williams, I. P. (1979), “The pseudo-Dionysius”, in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 457-472.
- Sinclair, T.A. (1967), *A History of Greek Political Thought*, London.
- Soares, C. (2008), *Platão. O Político*, Tradução do grego, introdução e notas. Lisboa.
- Soares, C. (2011), *Crianças e Jovens nas Vidas de Plutarco*, Coimbra.
- Sperber, S. F. (2006), “As palavras de chumbo e as palavras aladas”, *Floema*, Ano

- II, 3, jan./jun.: 137-157.
- Steel, C. (ed.) (2009), *Procli. In Platonis Parmenidem Commentaria*, Tomus III, Libros VI-VII et indices continens, Oxonii.
- Strauss, L. (1975), *The argument and the action of Plato's Laws*, Chicago/London.
- Suidae Lexicon = Reimeri, G. (1854), *Suidae Lexicon. Ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Berolini.
- Szondi, P. (2004), *Ensaio sobre o trágico*, tradução P. Süsskind, Rio de Janeiro.
- Tarán, L. (1978) "Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy", *Hermes* 106:73-99.
- Taran, L. (1981), *Speusippus of Athens: A Critical Study With a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden.
- Taylor, A. E. (1960), *Plato : the Man and his Work*, London, Methuen.
- Thom, J. (2013). "The Pythagorean Akousmata and Early Pythagoreanism", in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds.), *On Pythagoreanism*, De Gruyter, Berlin/Boston, 77-102.
- Trabattoni 2011 = *Platone, Fedone*. A cura di F. Trabattoni. Traduzione di S. Martinelli Tempesta, Torino, Einaudi.
- Trabattoni, F. (2010), *Platão*, tradução R. Quinalia, São Paulo.
- Travlos, J. (1971), *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Princeton.
- Unger, E. (1949), "Contemporary Anti-Platonism", *The Cambridge Journal*, 643-659; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 91-107.
- Vanoyeke, V. (1992), *La Naissance des Jeux Olympiques e le Sport dans l'Antiquité*, Paris.
- von Ivánka, E. (1940), "Der Aufbau der Schrift 'De Divinis Nominibus' des Ps.-Dionysius", *Scholastik* 15: 386-99.
- von Ivánka, E. (1964), *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln.
- Wear, S. K. & Dillon, J. (2007), *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Hampshire.
- Wear, S. K. (2011), *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*, Leiden.
- Westerink, L. G. (Ed.) (1956), *Olympiodorus. Platonis Alcibiadem commentarii. Commentary on the First Alcibiades of Plato / Olympiodorus*, Amsterdam.
- Westerink, L. G. (Ed.) (1962), *Prolegomena Philosophiae Platonicae. Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Sometimes Wrongly Attributed to Olympiodorus*, Amsterdam.
- Westermann, A. (1845), *Biographoi; vitarum scriptores graeci minores*, Brunsvigae.

Bibliografía

- Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1881 = *Antigonos von Karystos*, Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Wilson (1997), *Aelian. Historical Miscellany*, edited and translated by N.G. Wilson. Cambridge, MA/London, Harvard University Press.
- Windelband, W. (1955), *Historia de la Filosofía Antigua*, Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires.
- Wodd, E.M. (2011), *De ciudadanos a señores feudales: Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*. Madrid.
- Zeller, E. (1876), *Plato and the Older Academy*, Transl. Sarah F. Alleyne and A. Goodwin, London.