

# 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

**FEDRO 247c: *HYPEROURANIOS TOPOS*, EL SAGRADO Y FILOSÓFICO  
REINO DEL SER<sup>1</sup>**  
(*Phaedrus* 247c: *Hyperouranios topos*, the sacred and philosophical realm of Being)

FRANCESC CASADESÚS BORDOY (fran.casadesus@uib.es)  
Universitat de les Illes Balears

RESUMEN – Platón, en su afán por separar el mundo del ser y la verdad, inmutable e imperecedero, del mundo mortal y contingente, lo situó en el *Fedro* en un lugar que calificó como “supracelste”, *hyperouranios topos*. De este modo abrió un nuevo espacio que supera incluso el que habitan los dioses olímpicos, que tan sólo lo visitan en procesión, encabezado por Zeus, junto con el cortejo de almas que consigue seguirlo. Por este motivo, porque ese lugar resulta prácticamente inaccesible a la razón humana, no puede ser descrito como corresponde ni por el lenguaje racional de la filosofía ni por el más imaginativo de la poesía. Esto obligó a Platón a utilizar una tercera vía mediante el uso de una terminología más adecuada para la descripción del sagrado santuario del ser y las Formas divinas. Para ello recurrió al lenguaje místico, ritual e iniciático propio del orfismo-pitagorismo y del dionisismo. Gracias a este nuevo uso del lenguaje místico, traspuesto ahora en el contexto de la filosofía platónica, el *hyperouranios topos* adquiere la dimensión de espacio sagrado y divino, casi supradivino podríamos decir, del que carecería si hubiera sido expresado simplemente con el logos filosófico. De este modo, Platón transformó las nociones de iniciación, pureza y liberación, propias de la religión órfico-dionisiaca, en una nueva realidad filosófica que, en un principio, le resultaba ajena a ese lenguaje. Lo que, en definitiva, hace extraordinaria la descripción platónica del *hyperouranios topos* es que, para superar los límites del lenguaje, tuvo la capacidad de crear uno nuevo de alto contenido filosófico mediante la introducción de una terminología de fuerte sabor místico envuelta por una atractiva forma poética.

ABSTRACT – In his effort to separate the immutable and imperishable world of being and truth from the mortal and contingent world, Plato placed somewhere he referred to –in the *Phaedrus*– as “supracelste” *hyperouranios topos*. He thus opened a new space that went beyond even that which was inhabited by the Olympic gods. Even they could only visit it in procession, behind Zeus, together with the cortege of souls that were able to follow him. Because this place was almost inaccessible to human reason it could not be adequately described using the rational language of philosophy or the more imaginative language of poetry. This forced Plato to explore a third avenue in search of the apt terms for describing the sacred sanctuary of being and divine Forms. His solution was to use the mysterious, ritual and initiatic language provided by the Orphic-Pythagorean and Dionysian traditions. With this new use

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto “Utilización del vocabulario mítico-religioso en la formación de la terminología presocrática” con la referencia FFI2012-32647 financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del gobierno español.

of mysterious language, now transposed in the context of Platonic philosophy, the *hyperouranios topos* acquired the dimension of sacred and divine space. Its almost supra-divine qualities would have not been conveyed if expressed simply by means of the philosophical *logos*. Hence, Plato transformed the notions of initiation, purity, and liberation, characteristic of the Orphic-Dionysian religion, into a new philosophical reality, which was originally alien to this language. In essence, what makes Plato's description of *hyperouranios topos* extraordinary is that he was able to overcome the limits of language by creating a new one. In addition to being philosophically rich, this new language afforded a terminology with a strong mysterious flavor enveloped in an attractive poetic form.

En el *Fedro* Platón acomete el reto de explicar cómo las almas humanas perdieron el privilegio de habitar en el mundo divino para incorporarse en un cuerpo humano e iniciar así un largo y penoso peregrinaje terrestre, alejadas de la morada supraceleste en la que durante un tiempo moraron gozosas. Para ello Platón utiliza el conocido mito del auriga que conduce un carro tirado por un caballo dócil, bueno y hermoso y otro difícil de conducir, malo y feo. De esta manera, mediante el uso de esta llamativa imagen, Platón pretendía aclarar que las almas de los hombres, de naturaleza divina y, por tanto, inmortal, se vieron obligadas a vivir en este mundo sepultadas en un cuerpo que las tiraniza e impide el retorno a ese añorado paraíso en el que un día vivieron felices y bienaventuradas en compañía de los dioses. Las resonancias bíblicas con la del ángel caído son más que evidentes, sobre todo si tenemos en cuenta que Platón especifica que esta situación se produjo al perder las almas sus alas y verse obligadas, en su vertiginosa caída hacia la tierra, a aferrarse a algo sólido, el cuerpo, por medio del cual se vieron forzadas a entrar en el mundo terrenal y vivir aquí una dura y penosa vida sumidas en el olvido y la maldad.

En este contexto, casi resulta innecesario recordar que Platón dedicó buena parte de su obra a explicar cómo las almas podían recuperar el lugar sagrado y divino del que procedían. Para explicar este proceso de recuperación, recurrió a la elaboración de metáforas y comparaciones de una belleza extraordinaria y que convierten algunos de los diálogos platónicos, como el *Fedón*, el *Fedro*, el *Banquete* o la *República*, en magníficas obras literarias que han acabado modelando el pensamiento occidental. Ciertamente, la circunstancia de que Platón recurriera a la expresión mítica tiene mucho que ver con el carácter inefable que él mismo reconoció que poseía el lugar divino e inmortal en el que habitaron las almas y al que pugnan por volver desde el *lacrimarun vallis* en el que se encuentran sumergidas tras la pérdida de sus alas.

Platón admitió la imposibilidad de expresar con palabras ese espacio al reconocer que el propio concepto de “inmortalidad” escapa al ámbito del conocimiento humano por lo que *sobre su forma podemos decir lo siguiente: explicar qué tipo de cosa es pertenece a una exposición completa y absolutamente sobrehumana y*

*muy larga; decir a qué se parece exige una explicación menor, dentro de las capacidades humanas. Por este motivo, lo inmortal no puede ser razonado con ninguna palabra, sino que modelamos a la divinidad como un ser vivo inmortal sin haberla visto ni percibido suficientemente*<sup>2</sup>. Esta abierta confesión es la que legitima al filósofo de Atenas a abandonar la definición conceptual de las nociones que trascienden los límites del lenguaje humano que utiliza la simple palabra razonada, *logou lelogismenou*. Se abren así ilimitadas posibilidades creativas mediante la plasmación de un vasto mundo de imágenes, *plattomen*, en su esfuerzo por describir lo que no puede ser expresado con el lenguaje convencional<sup>3</sup>. Parafraseando la conocida frase de Wittgenstein, Platón constató que los límites del lenguaje humano son los que limitan el conocimiento de los hombres<sup>4</sup>, de modo que, lógicamente, este, con la utilización de simples palabras, no puede alcanzar a definir el lugar suprahumano en el que Platón situó las verdades eternas, divinas e inmutables.

En verdad cabe decir que en el pasaje del *Fedro* que estamos comentando se establece la frontera más característica de la filosofía platónica que divide el mundo físico y el metafísico, el conocimiento humano y el divino, y marca el límite que separa, *chorismos*, el saber verdadero del ficticio o falso. Por ese motivo, Platón sintió la necesidad de ubicar ese lugar más allá de cualquier espacio conocido, en un lugar supraceleste, un *hyperouranios topos*, para subrayar así que resulta inalcanzable para la mayoría de la almas, las cuales comprueban cómo el caballo irascible, lleno de maldad, impulsa al auriga hacia la tierra por lo que estas son incapaces de seguir el séquito divino de doce dioses encabezado por Zeus, el poderoso soberano del cielo, *ho men de megas hegemon en ouranoi*<sup>5</sup>. Y es que, en efecto, también los dioses marchan hacia ese lugar para celebrar sus fiestas, subiendo hacia la cima, hacia la bóveda que está debajo del cielo, *hypouranion hapsida*. Precisamente en ese punto se demuestra la condición de cada uno, pues los carros de los dioses avanzan fácilmente con las riendas bien equilibradas pero a los otros les cuesta mucho esfuerzo<sup>6</sup>. De hecho, la capacidad de atravesar la bóveda del cielo es la que muestra la calidad del alma ya que representa para ella una lucha extrema<sup>7</sup>. Y es que solo las que son verdaderamente inmortales, despojadas de todo mal e impureza, carentes,

<sup>2</sup> ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα, Pl. *Phdr.* 246c.

<sup>3</sup> "Socrates is of course here saying that he will use an image, or simile, because he can't describe the soul more directly", Rowe 2009: 135.

<sup>4</sup> "Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenze meiner Welt", L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 5.6.

<sup>5</sup> Pl. *Phdr.* 246e.

<sup>6</sup> δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορροπῶς εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις, Pl. *Phdr.* 247b.

<sup>7</sup> ἔνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῆ πρόκειται., Pl. *Phdr.* 247b.

al igual que los dioses, del caballo malo, *cuando llegan a lo más alto, marchando fuera, se alzan por encima de la espalda del cielo, epi toi tou ouranou notoi, y al alzarse contemplan las cosas que hay más allá del cielo, hai de theorousi ta exo tou ouranou*<sup>8</sup>. Obsérvese, pues, que incluso los dioses se dirigen a ese lugar en procesión para contemplar las Formas inmutables, lo que sugiere que ellos tampoco habitan ese lugar, sino que lo visitan tan solo ocasionalmente. En definitiva, los dioses viven en el Cielo, bajo la égida de Zeus; las Formas, en cambio, se encuentran más allá del cielo<sup>9</sup>.

De este modo, Platón estableció el límite de lo que podía ser expresado, pues los poetas especialistas en cantar a los dioses celestes y los lugares sagrados y divinos que frecuentan, no lo han conseguido describir nunca ya que, en palabras de Platón, *a ese lugar supraceleste, ton de hyperouranion topon, no lo ha cantado nunca ningún poeta de aquí ni lo cantará jamás como se merece*<sup>10</sup>. La causa por la que los renombrados poetas no han conseguido expresar con palabras es explicada inmediatamente: *ese lugar que está más allá del cielo lo ocupa el ser que realmente es, ousia ontos ousa, incoloro, achromatos, informe, aschematistos, intangible, anaphes, contemplado solo por el intelecto que pilota el alma, alrededor del cual se encuentra el género del verdadero conocimiento*<sup>11</sup>.

Es decir, se trata de un lugar que trasciende la descripción poética porque, por así decir y parafraseando la conocida expresión de Heidegger, representa “la casa del ser”<sup>12</sup>, el cual al carecer de atributos, y ser tan solo accesible mediante el intelecto, se resiste a ser descrito por los imitadores por excelencia, los poetas. Dicho en otras palabras: el *hyperouranios topos* se erige en un lugar ideal de cuya descripción son excluidos los poetas por ser una región tan elevada que solo pueden acceder a ella las almas de los filósofos convenientemente formadas y purificadas. De esta manera, y de un modo parecido a como ya fue desarrollado en la *República*, Platón determinó la superioridad intelectual de la filosofía sobre la poesía, dominio que acaba con el destierro de esta de la ciudad ideal con la consecuente expulsión de Homero, el educador de Grecia. Así, al fijar los límites

<sup>8</sup> αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ' ἄν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἕστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορὰ, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, Pl. *Phdr.* 247b-c.

<sup>9</sup> “It is striking that these gods are not represented as engaged in eternal contemplation of the Forms but ‘feast’ on that vision only periodically (...) their proper home is in the heavens; but the Forms belong elsewhere in ‘a place beyond the heavens’ which the gods must travel to reach, for all that their journey is no effort to them”, Ferrari 1990: 131.

<sup>10</sup> Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνησει κατ' ἄξιαν. ἔχει δὲ ὧδε – τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, Pl. *Phdr.* 247c.

<sup>11</sup> ἢ γὰρ ἀχρῳματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία δντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον, Pl. *Phdr.* 247c.

<sup>12</sup> Platón denomina también ese lugar supraceleste con la expresión “la llanura de la verdad”, *to aletheias pedion*, Pl. *Phdr.* 248b.

mundanos de la poesía Platón resolvió la antigua disputa entre filosofía y poesía, *palaia men tis diaphora philosophiai te kai poietikei*, en favor de la primera<sup>13</sup>.

De hecho, Platón, al situar al ser que realmente es en el espacio que está por encima del cielo y considerarlo un recinto específico del estudio de la filosofía, cerrado a la poesía, predispuso el camino a su discípulo Aristóteles y su famosa definición de la filosofía como ciencia primera a la que se le atribuye en exclusiva el privilegio de la contemplación del *ser en tanto que ser*:

Hay una ciencia que contempla lo que es en tanto que es (...) Ninguna de las otras ciencias inspecciona universalmente lo que es en tanto que es<sup>14</sup>.

En este contexto ontológico, conviene recordar que fue Parménides el primero que ubicó al Ser en un espacio suprahumano al que sólo se puede acceder intelectualmente mediante la filosofía. En efecto, el filósofo de Elea, en el proemio de su poema, deja bien claro que fue llevado en un carro tirado por yeguas, guiado por las jóvenes doncellas hijas del sol, las Helíades, por un camino ascendente, las cuales, tras abandonar las moradas de la noche, se dirigían hacia la luz, *eis phaos*. Finalmente, en lo más alto, toparon con las etéreas puertas de los caminos del día y de la Noche, cuyas llaves posee Dike. Esta, persuadida por las Helíades, abre las puertas y de este modo Parménides, después de traspasarlas, es recibido por la benevolente diosa que, dándole la bienvenida en su recinto sagrado y divino, le inicia en el conocimiento de la Verdad y del Ser. El aire solemne que envuelve toda la descripción del proemio del poema de Parménides tiene precisamente como objetivo remarcar el carácter sagrado y divino del recinto del que quedan excluidos todos aquellos que no gocen del privilegio de atravesar sus puertas.

La tajante división platónica comporta importantes consecuencias epistemológicas, éticas y políticas, pues, en efecto, queda claro que el ámbito que pertenece al poeta es el *ouranion*, en el que habitan los dioses olímpicos y el *hypouranios*, el que se encuentra por debajo de él, y en el que habitan los seres humanos. Como es bien sabido, para Platón este mundo *hypouranios* es una débil copia del *hyperouranion topon* por lo que es epistemológicamente falso y éticamente malo. Un mundo en el que se mueven a sus anchas los forjadores de falsedades cuyos cabecillas son los tan denostados y criticados sofistas y poetas. El espacio que se encuentra por encima del cielo, en cambio, es el reino inmortal, sagrado y divino del ser, de la verdad y de las ideales formas inmutables. Este lugar supraceleste se erige así en una especie de *hieros kai theios topos philosophikos*, el paraíso perdido del ser al que pugnan por volver a contemplar las almas puras, buenas y sabias.

---

<sup>13</sup> Pl. R. 606e-607d.

<sup>14</sup> Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν (...) οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, Arist. *Met* 1003a 21-24.

Llegados a este punto, es importante subrayar que Platón fue muy consciente de que debía ubicar el Ser y las Formas en un espacio concreto porque de otro modo, tal como afirma en el *Timeo*, las hubiera condenado a la inexistencia<sup>15</sup>:

Decimos que todo lo que es está necesariamente en algún lugar y ocupa un cierto espacio y que no hay nada que no esté ni en el cielo ni en la tierra<sup>16</sup>.

Establecida esta trascendental división se suscita la cuestión planteada al comienzo de esta exposición: ¿cómo pueden las almas escapar del mundo infraceleste y conseguir volver a contemplar ese *hyperouranios topos*? Y, en su caso, ¿cómo describir el proceso al espacio supraceleste, si ya hemos visto que el propio Platón reconoció que, de un lado, no podía ser expresado por un logos razonado ni, de otro, cantado como corresponde por los poetas?

La respuesta a esta cuestión exige adentrarnos en uno de los aspectos más característicos del estilo literario de Platón que le permitió describir lo que le estaba vetado al resto de los mortales. Así, convencido de la existencia de ese lugar supraceleste, para acceder al cual las almas, como ya hemos visto, deben pasar una última y dura prueba, recurrió al lenguaje iniciático propio de las religiones místicas. De este modo, mediante la transposición del lenguaje propio del dionisismo, del orfismo y de los ritos eleusinos, en el seno de su propia concepción filosófica convirtió el mundo supraceleste en el espacio sagrado accesible tan solo para los iniciados y del que quedan excluidos los profanos.

Recuérdese, por ejemplo, el preámbulo que Diotima hace a Sócrates en el *Simposio* antes de iniciar el camino, peldaño a peldaño, que debe conducirlo, con el impulso de la fuerza amorosa, de la contemplación de los cuerpos bellos de aquí a la contemplación de la belleza en sí:

Estas son las cosas del amor en las cuales quizá tú, Sócrates, podrías iniciarte. Pero en los más elevados ritos e iniciaciones místicas, por cuya causa existen aquellas, si alguien las sigue correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte<sup>17</sup>.

De esta manera, con la utilización del lenguaje místico, Platón advierte que Sócrates, gracias a Diotima, pasará de la condición de profano a la de penetrar de repente, *exaiphnes*, tras un lento proceso de progresiva iniciación ascendente, en el mundo supraceleste en el que mora la belleza en sí. No cabe ninguna duda de que las palabras introductorias de Diotima tienen por objetivo solemnizar la transición del profano e ignorante al divino y sagrado espacio en el que habita el verdadero conocimiento, lugar al que solo puede acceder el alma del filósofo<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Para una comparación entre los dos pasajes del *Fedro* y del *Timeo*, véase O'Brien 2006: 91-93.

<sup>16</sup> Pl. *Ti.* 52b.

<sup>17</sup> Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἂν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἶός τε ἦς, Pl. *Symp.* 209e.

<sup>18</sup> "Im dem Aufstieg zur Idee des Schönen, wie ihn das Symposium schildert, wird die



Algo semejante se pretende ejemplificar con la alegoría de la Caverna en la que si un prisionero fuera obligado a levantarse de repente, *exaiφhnes*, y marchar hacia la salida de la cueva, se dirigiría hacia la luz del sol para descubrir en ella el mundo de las realidades inmutables de las que las sombras y los objetos que se encuentran en el interior de la caverna no son más que una burda copia. El propio Platón aclara el sentido de la alegoría al sostener que esta pretende comparar *el ascenso y la contemplación de las cosas de arriba con la subida del alma hacia el espacio inteligible, ton noeton topon*<sup>19</sup>. De este modo, al aclarar en la *República* que este espacio es *noetos*, accesible tan sólo mediante el intelecto, Platón dejó claro que el *hyperounaios topos* no es en realidad un lugar mítico, como el que podrían haber cantado los poetas, sino la sede real del ser y de las formas<sup>20</sup>.

En consecuencia el premio para el alma filósofo que se adentre en él, tras el agotador esfuerzo, no es otro que la contemplación de la Forma ideal del Bien, que permite concluir que ella *es la causa de todas las cosas rectas y bellas y que, en el espacio inteligible es señora y productora de la verdad y del intelecto*<sup>21</sup>. Este es el motivo por el que *las almas se afanan siempre por pasar el tiempo allí arriba*<sup>22</sup>.

Obsérvese que en ambos casos, el discurso de Diotima y el mito de la caverna, se trata de dejar claro que la única posibilidad para el alma de abandonar el mundo terrenal en el que se encuentra reclusa es iniciar el ascenso hacia arriba, hacia el *hyperounaios topos*, que se presenta como un lugar inteligible, *noetos topos*, es decir únicamente accesible mediante la razón<sup>23</sup>. Cabe recordar que precisamente su carácter inteligible hace imposible que sea descrito por los poetas y su carácter inmortal, sagrado y divino, que lo sea mediante el logos racional. Por ello, como ya se ha dicho, Platón recurrió a la plasmación de imágenes y alegorías,

---

endgültige Erfahrung der Idee des Schönen ausdrücklich als ein Schauen bezeichnet. Auch der Philosoph, der in Phaidros dem Götterzug zum Hyperouranios topos folgt, schaut dort die Ideen“, Martin 1974: 48.

<sup>19</sup> τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεᾶν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον, Pl. R. 517b. Cf. Pl. R. 508c, en donde se afirma que en el espacio inteligible, *en toi noetoi topoi*, la forma de Bien equivale al sol en el espacio visible, *en toi horatoi*. “A truer approximation to the *hyperouranios topos* occurs in the simile of the cave in Rep. VII, where we are plainly told that the prisoners’ ascent into the light of day symbolises *ten eis ton noeton tes psyches anodon*”, Hackforth 1952: 81.

<sup>20</sup> “Man kann vielleicht den *Hyperouranios topos* des Phaidros noch zum Mythos rechnen. Aber der *Noetos topos* muss doch zur ausdrücklichen ontologischen Bestimmung gerechnet werden“, Martin 1973: 95-96

<sup>21</sup> (sc. ἀγαθοῦ ιδέα) εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, (...) ἔν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, Pl. R. 517c.

<sup>22</sup> ἄνω αἰεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἰ ψυχᾶι διατρίβειν, Pl. R. 517c.

<sup>23</sup> The movement “upward” [...] had found its fullest expression in the allegory of the cave in the Republic. [...] The dimension of the “above” is stated according to the new cosmic co-ordinates. For the “intelligible place” (*topos noetos*) in the Republic now becomes “the place beyond the heavens” (*topos hyperouranios*), Friedländer 1958: 194.



como el discurso de Diotima y el mito de la caverna, que presentó como un proceso de progresiva iniciación, mediante el cual recuperar la visión del Ser y de las Formas ideales.

Y es que el carácter sagrado y divino que Platón confirió al *hyperounaios topos* le obligó a recurrir al lenguaje místico para transponerlo en el nuevo contexto de su pensamiento filosófico. De hecho, el *Fedro* ofrece uno de los ejemplos más destacados de toda la obra platónica de la mezcla de lenguaje filosófico y místico al servicio de la descripción de esta nueva realidad que representa el intento de las almas de retornar a contemplar el mundo supracelste del Ser. De hecho, puede que este sea el gran hallazgo de Platón: introducir una terminología místico religiosa para superar la imposibilidad de describir ese mundo supracelste utilizando solo el lenguaje lógico de la filosofía, el *logos lelogismenos* ya mencionado, y evitando también recurrir a uno poético incapaz de expresarlo. Dicho de otro modo, la utilización de un lenguaje místico abre una tercera vía de expresión que permite adentrarse en un espacio que ha sido expresamente vetado tanto al discurso racional como al poético. Y gracias a ese uso del lenguaje místico, traspuesto en un contexto filosófico, el *hyperounaios topos* adquiere la dimensión de espacio sagrado y divino, casi supradivino, del que carecería si hubiera sido expresado simplemente con el *logos* filosófico.

En este punto parece claro que Platón tuvo muy presente el modelo que le ofrecían las doctrinas órfica y dionisiaca. De hecho, Platón desvió la terminología iniciática y soteriológica propia del orfismo para adaptarlo a sus principios éticos y epistemológicos<sup>24</sup>. En este caso, cabe decir que Platón supo aprovechar las posibilidades que le ofrecía la noción de inmortalidad del alma como vía que permitiese a esta su retorno al espacio supracelste para volver a contemplar el Ser. Y ese camino consiste en un proceso intelectual que evoca la vía postulada por Diotima en el *Simposio*: pasar de las muchas sensaciones que ofrecen los sentidos a concentrarse racionalmente en el pensamiento y despertar así la reminiscencia de lo que el alma vio cuando acompañaba a la divinidad, *observando desde arriba, hiperidousa, lo que ahora decimos que es y levantando la cabeza hacia lo que realmente es*<sup>25</sup>. Actividad contemplativa que tan solo puede ser realizada por el pensamiento del filósofo, *mone pteroutai he tou philosophou dianoia*<sup>26</sup>, pues es el único que posee alas para emprender de nuevo el vuelo hacia arriba.

<sup>24</sup> Sobre esta cuestión véase Casadesús 2008.

<sup>25</sup> ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως, διὸ δὴ δικαίως μόνῃ πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκεῖνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεὸς ἐστὶν, Pl. *Phdr.* 249b-c.

<sup>26</sup> Pl. *Phdr.* 249c.

Establecido el fundamento epistemológico sobre la necesidad de recuperar el recuerdo de lo que en su momento se vio en el *hyperounaios topos*, Platón no duda, dada la condición de sagrado y divino de tan añorado espacio, en plantear el proceso como una iniciación a un rito místico. En efecto, la vuelta al espacio supraceleste tan solo será posible para *el hombre que utilice correctamente tales recuerdos, iniciado siempre en tales iniciaciones perfectas*”, τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλειος ὄντως μόνος γίγνεται<sup>27</sup>. De este modo, apartándose de los asuntos humanos, y dedicándose a lo divino conseguirá la condición de “entusiasmo”, *enthousiazon*, que le corresponde. Con esta terminología mística, jugando con la etimología de la palabra iniciación, *telete*, y del verbo *enthousiazō*, en el sentido de “poseer a la divinidad dentro”, Platón ubicó el proceso de recuperación del *hyperouranios topos* en el único lugar que podía situarlo: en el espacio sagrado y divino accesible tan solo al iniciado en la filosofía, tal como fue expresado en el *Fedón*:

No está permitido a quien no ha filosofado y no esté completamente puro que vaya hacia la estirpe de los dioses, sino tan solo al amante del saber<sup>28</sup>.

Y es que la filosofía, tal como se explica en el *Fedón*, es la que, al apoderarse de las almas, procederá a su liberación del cuerpo en el que está encerradas como si se tratase de una prisión, pues les mostrará que éste las oprime con los deseos y que los sentidos las engañan. La filosofía, en definitiva, conseguirá su propósito mediante el consabido método de exhortar al alma a que *se concentre consigo misma y se recoja, sin confiar en ninguna otra cosa que no sea ella misma, en tanto que ella misma por sí misma aprehenda con el pensamiento lo que es por sí mismo en los seres*<sup>29</sup>. De este modo, y transponiendo la terminología órfico-pitagórica que considera que las almas están en este mundo atrapadas en el cuerpo, como si se tratara de una tumba<sup>30</sup>, atribuyó a la filosofía la función de liberarlas para conseguir iniciar el camino de vuelta al hogar del ser, el ὑπερουράνιος τόπος.

Para concluir, y como muestra de este procedimiento, baste la lectura del pasaje en que Platón describe la felicidad que supone para el alma el nostálgico recuerdo de su fugaz visita al sagrado y divino espacio supraceleste siguiendo el cortejo de Zeus:

Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos

---

<sup>27</sup> Pl. *Phd.* 249c.

<sup>28</sup> Εἰς δὲ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ, Pl. *Phd.* 82b.

<sup>29</sup> αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὐτῇ, ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων, Pl. *Phd.* 83a-b.

<sup>30</sup> Tal como el propio Platón explica en el *Crátilo* 400b-c. Sobre esta cuestión véase Bernabé 1995.

misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra<sup>31</sup>.

Platón transformó las nociones de iniciación, pureza y liberación, propias de la religiones órfica y dionisiaca, en una nueva realidad filosófica que, en un principio, le resultaba ajena. Y es que, como lo demuestran las magistrales descripciones del *Fedro*, Platón logró fundir los tres registros del lenguaje, el filosófico, el poético y el místico, para expresar el nuevo, sagrado y divino espacio y que, dadas sus particulares características, habría sido inexpresable utilizando uno solo uno de ellos. Lo que, en definitiva hace extraordinaria su exposición es que, para superar los límites del lenguaje y conseguir describir el mundo supraceleste, tuvo la capacidad de crear uno nuevo de alto contenido filosófico mediante una terminología de fuerte sabor místico y envuelto de una atractiva forma poética.

---

<sup>31</sup> κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἦν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὁ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι, Pl. *Phdr.* 250b-c. La traducción es de Emilio Lledó.

## 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, 2<sup>nd</sup> 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 Plutarchea 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<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> 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<sup>er</sup> 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.