

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

SEJA RESPONSÁVEL: BEBA COM MODERAÇÃO
LEITURAS X-ENÓFILAS DO LIVRO I DAS *LEIS* DE PLATÃO
(Be responsible: drink in moderation. A x-enophile reading of book I of
Plato's *Λaws*.)

JOÃO DIOGO R.P.G. LOUREIRO (loureiro.joaodiogo@gmail.com)
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra¹

RESUMO – Procedemos aqui a uma releitura do Livro I das *Leis* de Platão centrados no peso que tem para o curso do argumento filosófico a diferença de nacionalidades dos interlocutores. Este pormenor é, acreditamos, sobremaneira relevante, num diálogo sob o signo da mobilidade: não só o personagem principal nos é apresentado como um estrangeiro, simplesmente, cujo nome não é revelado (em que se traduz o ele vir de longe?), como a acção decorre fora de Atenas, cenário partilhado por todas as demais obras do *corpus*. Considerar atentamente as implicações dramáticas – e, portanto, filosóficas, como sublinham Leo Strauss e os seus discípulos, que nos inspiram – da proveniência diversa dos personagens, levar a sério o choque de culturas em cena, permite elucidar alguns pontos problemáticos do argumento, nomeadamente no que diz respeito à questão da unidade da virtude (mais em concreto, à dinâmica entre coragem e moderação), mas não só. Tal abordagem realça ainda a dimensão encarnada da filosofia platónica, tantas vezes insuficientemente valorizada.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, *Leis*, Estrangeiro Ateniense, mobilidade, choque de culturas, unidade da virtude

ABSTRACT – We propose here a rereading of Book I of Plato's *Laws*, focused on how the course of the argument is influenced by the different nationalities of the speakers. We believe this feature is strongly relevant in a dialogue defined by mobility: the main character is a stranger whose name we do not know (what consequences has his foreign origin?) and the action is set outside Athens, the background of all other works in the *corpus*. An attentive consideration of the dramatic – and hence philosophical, as Leo Strauss and his disciples, who we follow, stress – implications of the different nationalities of the characters, one that takes the culture clash between them seriously, actually illuminates some problematic junctures in the argument, e.g. the vexed question of the unity of virtue (in particular, the interplay between courage and moderation). This outlook underlines how Platonic philosophy is an *embodied* philosophy, a point often undervalued.

KEYWORDS: Plato, *Laws*, Athenian Stranger, mobility, culture clash, unity of virtue

¹ Agradecemos à Fundação para a Ciência e Tecnologia, entidade financiadora do nosso projecto de doutoramento, no âmbito do qual desenvolvemos a pesquisa que permitiu a elaboração do presente trabalho [Bolsa SFRH/BD/93356/2013].

É verdade que os geógrafos, os arqueólogos, nos conduzem à ilha de Calipso, é verdade que exumam o palácio de Minos. Mas Calipso não passa de uma mulher, Minos não passa de um rei sem nada de divino.

Marcel Proust (2003), *Em busca do tempo perdido. Vol. II: À sombra das raparigas em flor*. Relógio d'Água, Lisboa: 532. Trad.: Pedro Tamen.

POETAS À LAREIRA DO LOGOS

As *Leis* arrancam de forma algo abrupta. Mergulhamos numa conversa já em curso, como o prova o facto de o Ateniense, mais à frente [629c3], se referir a Clíneas pelo nome, sem que este lhe tenha sido revelado pelo Cretense em ponto algum anterior do diálogo tal qual Platão no-lo apresenta. O aparecimento tardio do onomástico reflecte uma tendência geral para privilegiar o vocativo *xene* aos nomes próprios dos personagens. Há uma vontade de sublinhar as diferentes nacionalidades dos interlocutores, de sensibilizar o leitor para essa opção dramática, cuja importância para o argumento se deixa assim adivinhar.

O Estrangeiro interroga os seus companheiros acerca da natureza do autor das leis das suas cidades [cf. 645b6-7]. Clíneas afirma, mas não sem qualificação, a origem divina da legislação cretense e espartana, a primeira dada por Zeus, a segunda por Apolo. Dado o laconismo de Megilo, mas também por as leis de Esparta serem derivadas das de Creta (como Apolo é filho de Zeus), o Ateniense centra-se no regime da ilha e procura saber se os locais confirmam o que Homero narra: que Minos se reunia com o seu pai a cada nove anos, recebendo do deus ajuda na elaboração das leis [cf. *Od.* 19.178-9]. O sentido dos versos a que alude não é de todo claro e o Estrangeiro cala outra interpretação do passo, provavelmente de origem ateniense [*Min.* 320d8-321b1], segundo a qual Minos e Zeus se encontrariam para “tomar um copo” [*Min.* 319e5-6]. Não devemos perder de mente esta leitura alternativa, num Livro que culmina, precisamente, numa vindicação dos *symposia*. Clíneas, apesar de corroborar a exegese dada, não terá, muito possivelmente, identificado os versos a que o Estrangeiro se referia ao falar de Homero. Ele admitirá mais tarde conhecer pouco da produção do poeta, e apenas parcelarmente [680c2-5]. O Espartano, mais familiarizado com a obra homérica, afirmará, em resposta a essa confissão, a excelência do aedo, mas acrescenta que a vida que este retrata é mais do tipo iónico que lacónio [680c6-d1]. A convocação de Homero logo no começo do diálogo pode, pois, ser interpretada como um indício daquilo a que o Estrangeiro se propõe: a revisão crítica de todo o regime dório à luz da cultura iónica, viz. ateniense, que enforma muitas das suas propostas.²

A referência homérica, que deveria validar a tradição, serve, na realidade, para desconstruir a propaganda cretense: a legislação da ilha é atribuída a Minos

² Cf. Morrow 1960: 76 e 92, e Friedländer 1969: 398.

e não a Zeus directamente. Há, entre o deus e os homens, um intermediário. Os três velhos, nas vésperas do solstício de Verão [683c4-5], reconstituem o trajecto que este seguia até à gruta do pai, de Cnossos ao sopé do Ida, distância geográfica que traduz o intervalo entre a cidade e a Ideia, se podemos convocar aqui um termo praticamente ausente do diálogo (ocorre apenas em 965c2) para a realidade de que o oráculo de Zeus [*phemas*: 624b2] é imagem poética. À luz da *República*, porém, o percurso dos personagens será de ler no sentido exactamente inverso: o filósofo regressa à caverna, movimento aqui ilustrado literalmente.³ As *Leis* são um exercício de *encarnação* – conceito axial em Platão – da “cidade em pensamento” [*Rep.* 369c9] do diálogo anterior. Qualquer pólis existente não pode senão *participar* de – o que preclui a identidade com – a Ideia aí investigada. As diferenças registadas entre os projectos políticos da *República* e das *Leis* devem ser assacadas a esse limite estrutural e não a um qualquer abandono do primeiro por Platão, como alguns⁴ supõem. É o facto de a Ideia requerer uma mediação para que se faça carne que torna o mediador uma figura tão central mas também o seu trabalho discutível (quão feliz foi na concretização da tarefa?), de onde a significância do verso homérico que permite ao Estrangeiro introduzir Minos no debate, preparando-nos para a análise do mérito da obra legal deste à luz do que a razão revelar sobre o bem da cidade.

A legislação minóica acaba por sair de tal exame profundamente abalada na sua pretensão à excelência. Clínius, indagado pelo Ateniense acerca de alguns dos costumes mais famosos de Creta, justifica-os em função da guerra não-declarada que, mesmo nos tempos ditos de paz, opõe sem cessar as cidades umas às outras. Toda a legislação a tem em vista, *na sua opinião*.⁵ Tal ideia poderá ter ocorrido a Clínius ao considerar a natureza insular de Creta,⁶ que a destinava ao império [*Arist. Pol.* 1271b32-3]: na Atenas do século V a.C. – que imitara a talassocracia minóica no seu pior, segundo o Estrangeiro [705c10 ss.] –, acreditava-se que só o carácter continental da cidade se opunha à perfeição do seu poder [*Ps.-X. Ath.* 2.14; *Th.* 1.143.5]. Clínius, ao explicar os usos cretenses, começara precisamente por apelar para a geografia da ilha, cujo terreno obrigara o legislador a favorecer as armas ligeiras. Também o Ateniense, convidado a

³ Cf. Pangle 1988: 381-2.

⁴ E.g. Colli 2007: 115 ss.

⁵ Cf. Pangle 1988: 382.

⁶ O que se segue é uma tentativa de fundar o resumo de Strauss do passo das *Leis* aqui em discussão: “According to Kleinias the Cretan legislator has established all Cretan institutions with a view to war, while considering of course the nature of the land” [1975: 4]. Strauss, sempre tão cuidadoso, deve ter tido algo em mente para omitir que Clínius só desenvolve explicitamente a ligação entre instituições locais e o terreno da ilha a propósito das armas usadas pelos cretenses. O seu comentário, de modo geral, dá grande importância à relação entre natureza e lei [e.g. 8]. Devemos interpretar o seu denso sumário da posição de Clínius à luz dessa preocupação que o conduz na leitura do texto?

ajudar o Cretense na elaboração da constituição de Magnésia, começará por se informar acerca do território a colonizar [704a ss.]. Tudo isto aponta, uma vez mais, para a relevância que tem, numa discussão *peri ton nomon*, a nacionalidade dos interlocutores: os sistemas legais em que cresceram, e a partir dos quais necessariamente pensam o fenómeno lei, reflectem circunstâncias específicas dos espaços em que tiveram origem.

A realidade, na perspectiva do Cretense, é, como dissemos, essencialmente polémica: em cada pólis, inclusive, enfrentam-se bons e maus cidadãos. Com astúcia, por meio de uma imagem doméstica, o Estrangeiro obriga Clínias a reconhecer que tal conflito civil é algo que ocupará o legislador bem mais do que a guerra externa. O *nomothetes* trabalhará, pois, com vista à amizade e à paz. Clínias sente-se confundido: não pode negar a correcção do raciocínio, mas é incapaz de representar as instituições dórias como orientadas para outro fim que não a guerra. O Estrangeiro começa a revelar-se como o “deus refutador” que Sócrates, no *Sofista*, temia que o Eleata fosse [216b5-6].

Clínias, diga-se, já lhe havia reconhecido algo de divino por ter penetrado o segredo [*arche*: 626d5] do seu *logos*, adivinhando o conflito no coração de cada ser humano. Saudando-o pela sua perspicácia [*dia-noia*], dirige-se-lhe não como Ático mas Ateniense, “pois pareces-me antes digno de ser chamado pelo nome da deusa” [626d4-5], dada a associação desta à sabedoria. Quando, mais tarde, o Estrangeiro refere a provisão legal que autoriza aos três a crítica das leis, o Cretense, uma vez mais surpreendido pela capacidade do seu companheiro em intuir as profundezas do pensamento alheio, compara-o a um adivinho, ou seja, um interlocutor privilegiado dos deuses [634e7-635a2]. Os dois dórios – também Megilo [626c4] – olham para o Ateniense como alguém de natureza humana, mas assistido por um poder numinoso [cf. 691e2, que traduzimos aqui livremente; fala-se, no contexto, de Licurgo (?)]. Tal coaduna-se com o papel do Estrangeiro no diálogo. Como notou Benardete⁷, ele está para Clínias como Zeus para Minos: também o Cretense terá de, como o rei mítico da sua ilha, adaptar [702c8-d5] os oráculos do profeta [*mantis*: 634e7] ateniense – que, nestas vestes, se aproxima de Epiménides,⁸ adensando a simetria entre o favor original e a retribuição [vd. n. 28 e corpo de texto] – e vertê-los num código legal.⁹

O Ateniense percebe que, ao apresentar a paz como verdadeiro fim da lei, ofendeu de certo modo Clínias. Na opinião deste, o sistema cretense está

⁷ Benardete 2000: 3-4.

⁸ Cf. Strauss 1975: 11.

⁹ Nesta linha, Benardete [2000: 15, n. 14], no que tem o apoio de Friedländer [1969: 389, n. 11], identifica o regime da Magnésia real com o terceiro falado em 739b4 [cf. 739e5, apontando para uma sequela do diálogo]. Ele estaria para aquele que o Estrangeiro constrói *en logois* como este para o da *República*. Tal interpretação parece-nos incompatível com o texto, onde a terceira constituição aparece como um modelo que Clínias pode escolher implementar (e, portanto, ainda uma construção teórica).

apontado exactamente ao oposto: seria, então, perfeitamente defeituoso. O Estrangeiro apela, por isso, à calma: “não é preciso di-gladiarmo-nos [*diá-machesthai*] duramente” [629a1-2]. Insiste, porém, no seu argumento e convoca, de novo, os poetas. Tal recurso à literatura trai duplamente a sua proveniência. Só alguém vindo de um grande centro cultural, como o era Atenas, teria, mais do que a facilidade, a naturalidade de assim permear a discussão de versos, encarando os poetas como interlocutores sérios a confrontar. Mais significativo ainda, os dois convocados são da Ática: Tirteu e Teógnis. Ciente de como a origem destes pode jogar contra a credibilidade do seu *logos* (Clínias e Megilo acusá-lo-iam de provincialismo, de se apoiar numa tradição hostil ao modo de vida dório), o Ateniense relembra que a Tirteu foi concedida cidadania espartana e aldraba a nacionalidade de Teógnis, que diz ser siciliano, erro que, segundo o escoliasta, Dídimo, um crítico antigo, não deixou de notar, censurando a Platão a confusão. Não se apercebeu, claro, do propósito por trás do aparente engano. Por um argumento nem sempre claro no que diz respeito à natureza da virtude, suas partes e ordem destas – um problema que atravessa o diálogo e acaba confiado à contemplação do Conselho Nocturno [965c9-e4] –, o Ateniense reitera a sua conclusão: o fim da boa legislação é a virtude toda. Ainda que o Ateniense fale de Minos aparentemente com respeito (chama-lhe “o legislador da parte de Zeus” [630c2]), a reacção indignada de Clínias, que vê para lá da superfície do discurso, não se faz esperar: “Estrangeiro, estamos a atirar o nosso legislador para junto dos legisladores a manter à distância!” [630d2-3].

“QUE COME E BEBE, E DIZEM:” [MT. 11, 19]

O Ateniense defende-se, afirmando que eles (um plural em que se inclui diplomaticamente) é que se têm revelado maus intérpretes das leis de Licurgo e Minos. Estes visaram, com os seus códigos, a virtude inteira: não só a coragem, mas também a justiça, a moderação e a sensatez [*phronesis*], parte maior da virtude. Consciente da sua situação frágil, após a crítica movida à legislação minóica, o Estrangeiro desdobra-se em falsos elogios a esta [631b3-6]. O Ateniense apresenta então a sua filosofia da lei – o *telos* e objecto desta – e convida matreiramente os seus dois companheiros a ilustrarem-lhe como se encarna o exposto – tido como evidência racional, simples desenvolvimento das conclusões a que antes, juntos, haviam chegado – nas leis de Creta e Esparta: se estas são, de facto, divinas, não podem ir contra o *logos*.¹⁰ Quem com experiência e sábio acerca das leis reconhece a superioridade daquelas, mas esta “não é de modo algum clara para nós outros” [632d6; itálico nosso], um “nós outros” que é também, pelo

¹⁰ Encontramos noutros pontos do livro a mesma certeza de que o deus não violaria a ordem natural [cf. Pangle 1988: 394, sobre o mito de Ganimedes] e de que o divino é sumamente racional [cf. Strauss 1975: 7, *ad* 630d4-7].

menos em potência, um “nós, *porque* outros [i.e. estrangeiros; cf. 637c5-6]”.¹¹ Eis a douta ignorância socrática zurzida contra a propaganda dória.¹²

O Estrangeiro pede a Clíncias e a Megilo que lhe indiquem, primeiro, as instituições dórias desenhadas para fomentar a coragem — o mesmo exercício, acrescenta, deverá ser depois repetido para cada parte da virtude. Megilo de imediato lhe elenca uma série de práticas que trabalham a coragem dos cidadãos. Cai, porém, na armadilha do Ateniese, quando este lhe pergunta se tal virtude tem que ver meramente com a resistência face à dor e não também perante o prazer, a qual, esta última, tenderíamos, na verdade, a identificar com a moderação, em larga medida. Ao assentir, o Espartano permite ao Estrangeiro denegrir ainda mais os regimes dórios: estes mostram-se ineficientes na promoção até mesmo da parte menor da virtude que, *segundo o Ateniese* [631a5-7],¹³ ostensivamente perseguem.¹⁴ Nem o Espartano — o qual, porém, patriota, incapaz de nada dizer em defesa da sua cidade, fala, sem especificar (forçado a isso, mostrará a falsidade do que aqui sugere [636a2-3]), de coisas menores que poderia apontar — nem o Cretense conseguem, de facto, indicar ao Estrangeiro costumes que obriguem os cidadãos a, no meio dos prazeres, resistir-lhes. O Ateniese, com um sorriso, suspira: “Também, caríssimos, não é de espantar” [634c5]. O embate tornou-se inevitável: ele sabe ter de avançar para a condenação explícita do sistema dório “and thus to hurt the feelings of his interlocutors”¹⁵.

Pede então aos companheiros que aceitem as críticas aos seus regimes com mansidão — ao que Clíncias, mas, claro, não Megilo, assente prontamente (“When Kleinias approves of this sentiment, the Athenian addresses him for the first time by name”¹⁶) —, deixando explicitamente no ar a hipótese de tal censura ser merecida. Proclamando à boca-cheia a excelência das constituições dórias, evoca uma lei segundo a qual, entre velhos, é lícito apontar defeitos à legislação vigente, lei que basta para negar a propaganda do regime, a qual, de resto, é denunciada explicitamente como tal, uma “nobre mentira” [*Rep.* 414b8-c2] (criação provável

¹¹ Pode ser-se experto nas leis, como esclarece o passo, quer em virtude de um saber «técnico» quer por habituação, como sucede com aqueles que vivam sob uma boa constituição, caso, teoricamente, dos espartanos e cretenses. Alguém que não seja cidadão de um regime dório está, pois, privado à partida de uma das fontes de conhecimento da melhor ordem legal. O ser estrangeiro prejudica-o activamente nesta matéria. Agradecemos ao revisor anónimo do texto por, com os seus comentários, nos obrigar a clarificar o nosso pensamento neste ponto.

¹² Cf. Friedländer 1969: 393-4.

¹³ Clíncias e Megilo nunca apresentaram os seus regimes assim voltados, como o girassol, para a *arete*, mas focados na guerra, na vitória [cf. Strauss 1975: 7]: é por meio dos poetas que convoca, como bem se apercebeu Strauss [1975: 6], que o Estrangeiro inflecte a discussão no sentido da virtude.

¹⁴ Cf. Pangle 1988: 389, *contra* Strauss 1975: 11.

¹⁵ Strauss 1975: 10.

¹⁶ *Ibid.*

do próprio Minos)¹⁷ a reproduzir junto dos mais novos e, acrescentamos – ainda que em lado algum do texto isso se encontre explicitado –, de estranhos, como se deixa deduzir também da resposta inicial de Clínias, cuja referência à justiça agora se ilumina (devemos, contudo, ver aqui uma confusão entre o *nomimon* e o *dikaion*?¹⁸ O carácter do Cretense empurra-nos noutra direcção). Como soube então o Ateniense da lei que invoca, se, a valer a nossa interpretação, também dos estrangeiros ela deve ser escondida? Porventura por o descobrir, afinal, tão dentro das leis da terra e alguém que, como ele [626b5-6], as pensou profundamente [635a1-2], Clínias deixa de (fingir?) defender o regime e, pelo contrário, convida o Ateniense a criticá-lo, no que revela a sua predisposição para a filosofia.¹⁹ A sua simples nomeação como membro do decenvirato responsável pela constituição de Magnésia é prova de uma saudável distância em relação às leis da sua cidade; de outra forma, não se compreende a liberdade que lhe é concedida de importar instituições estrangeiras [702c7-8], a qual só faz sentido se assumirmos que, para ele, a legislação minóica não é perfeita.

O Estrangeiro está – e possivelmente Clínias tem disso consciência, de onde também o seu apelo a que o Ateniense não se iniba – particularmente abilitado para criticar o regime, em virtude, *precisamente*, de ser de fora. Assim entendemos a sua frase: “Eu serei porventura mais capaz do que qualquer um de vós de dar conta daquilo que os muitos dizem [acerca das constituições espartana e cretense]” [634d5-7]. Ao contrário de Clínias e Megilo, ele não cresceu a louvar as leis dórias, mas, vindo da arqui-inimiga de Esparta, ouviu por certo, desde pequeno, as instituições da cidade rival serem fortemente fustigadas. Recebida a autorização para denunciar abertamente o sistema dório, ele não tem mais que ser tão cruel, ou falso, na sua crítica e pode, chamando as coisas pelos nomes, propor que se analise o que, no regime, promove a moderação, não tendo mais de representar esta, maldosamente, como uma forma de coragem. O Estrangeiro repete o seu espanto por o legislador de Creta e de Esparta não ter cuidado que os cidadãos fossem habituados a resistir aos prazeres; sem isso, acrescenta, «não serão dignos de que os tratem como corajosos e livres em toda a linha [*aplos*]» [635d5-6].

Megilo, que tem um carácter pouco ou nada filosófico, não desarma tão rapidamente quanto Clínias e, sentindo que a excelência das leis espartanas está a ser despudoradamente posta em causa, defende que o intenso treino físico dos lacedemónios e as refeições partilhadas cultivam não só a coragem mas também a temperança. O Ateniense lança então um virulento ataque às instituições referidas pelo Espartano, porventura as duas mais icónicas do regime, lembrando o

¹⁷ Cf. Strauss 1975: 11.

¹⁸ Cf. *ibid.*

¹⁹ Cf. Pangle 1988: 392.

seu perigo para a unidade da cidade. Na Beócia - talvez, de entre os mobilizados pelo Estrangeiro, o exemplo mais amargo para Megilo - era no ginásio que se reunia o partido anti-espartano que tomou o poder em 379/8 a.C. [Plu. *de Gen.* 594c6-9], liderado, na cidade, por Epaminondas, a quem se deve a vitória tebana em Leuctra, que selou o fim do domínio espartano sobre o Peloponeso. O Estrangeiro acusa ainda a devoção dória à ginástica (confronte-se o desinteresse ateniense: Ps.-X. *Atth.* 1. 13. 1-3) de favorecer práticas contrárias à natureza, i.e. homossexuais,²⁰ manifestação do problema de fundo: a incapacidade, por falta de treino, de auto-contenção nos prazeres. A *akrateia* dos cretenses, pederastas, levou-os a fabricar a estória de Ganimedes por forma a poderem escudar-se por detrás do exemplo de Zeus. O que a lei ao abrigo da qual o Estrangeiro empreende a sua crítica das instituições dórias já denunciava - que a origem divina das constituições espartana e cretense não era senão uma fábula - vê-se aqui, pelo menos no caso de Creta, reforçado pelo aparente despudor com que os habitantes da ilha, para justificarem os seus costumes, inventam novos mitos. De facto, os cretenses eram conhecidos na Antiguidade como mentirosos inveterados, fama que tem a sua expressão lapidar no chamado paradoxo de Epiménides [cf. Tt 1, 12], personagem que, significativamente, manteve com Atenas uma relação especial, de que também as *Leis* dão testemunho [642d4-e3]. Que influência terá tido, na consciência ateniense, a lição do pensador? Tê-la-á predisposto a não aceitar, sem exame crítico, a propaganda cretense?

O Espartano, picado, insiste em socorrer Licurgo: se Clínias quiser defender as leis de Creta, que o faça. Megilo, claramente, está aborrecido com a complacência do Cretense, que cria seu aliado natural, ante as críticas do Estrangeiro. Clínias não o imita, precisamente porque, pelo contrário, está interessado em ouvir o Ateniense e intui a verdade, ou, pelo menos, a razoabilidade, das palavras deste. Megilo, incapaz de o refutar de forma substancial, ataca o Estrangeiro,²¹ voltando contra os atenienses a acusação de intemperança: nas Dionísias - o deus

²⁰ O sentido desta passagem das *Leis* foi ardentemente discutido por John Finnis, Martha Nussbaum e Robert George, aquando do caso *Evans v. Romer* (1996), no Supremo Tribunal dos EUA. Finnis e George defenderam que o passo não podia ser entendido senão como uma clara condenação, por Platão, das relações homossexuais; Nussbaum, classicista de formação, o que lhe permitiu mobilizar importantes argumentos de cariz filológico, opôs-se-lhes (vd. ainda, com a mesma posição mas um argumentário diferente, mais subtil e profundo, Benardete 2000: 31, também ele classicista). O debate é resumido e analisado por Clark [2000; vd. 2, n. 7, para o extenso catálogo do que Finnis, Nussbaum e George publicaram no âmbito da controvérsia], que avança ainda a sua própria opinião, assaz ponderada, acerca da questão da homossexualidade nas *Leis*; se não nos comprometemos com ela, tal deve-se tão-só a não termos tido ocasião de estudar o tema com a demora que o texto requer. O que parece claro, e Clark reforça-o, é que, *no passo em discussão*, as práticas pederastas dos cretenses são apresentadas como algo censurável: *neste momento* do drama, o objectivo do Ateniense é denegrir as instituições dórias.

²¹ Cf. Pangle 1988: 39: “Megillus defends by taking the offensive, *ad hominem*”.

é agitado para validar o vício, como em Creta²² –, estes entregam-se sem metro à bebida, como ele mesmo assistiu (estamos, pois, perante um espartano viajado, algo óbvio pela sua presença em Creta). Em Esparta, contrapõe, é proibido consumir vinho. Os exemplos degradantes de Atenas e Tarento demonstram, por oposição, a sensatez do legislador ao banir Baco (à cabeça vem a memória dessoutro Licurgo que proibiu, ele também, com consequências trágicas, o culto ao deus). O melhor em relação aos prazeres, conclui, é fugir deles. O Ateniense, compelido a defender a sua cidade,²³ começa por observar que o vinho é benéfico se consumido com contenção; de outra forma cai-se na estupidez. Com isso recentra, temporariamente, a discussão na temperança. Não resiste, contudo, a ripostar a um nível mais superficial e lembra a devassidão das mulheres lacónias, com Helena à proa, implicitamente apontando, porém, para um problema do regime dório: a sua desatenção à metade feminina da cidade [Arist. *Pol.* 1269b13 ss.], em Magnésia implicada na vida cívica.

A diferença entre a lei espartana e a prática ateniense obriga a investigar as virtudes da embriaguez, para que se possa determinar qual das legislações, neste campo, a melhor. A lei seca dória, no caso cretense possivelmente mais suave [cf. *Min.* 320a5-6: *eis methen*], é, no panorama geral dos povos, a exceção: várias nações, e o Ateniense sublinha, *guerreiras* – nenhuma, de entre as que utiliza como ilustração, grega, o que reforça a possibilidade do outro, aquele que não sou eu, *o estrangeiro*, como esconderijo da verdade²⁴ – institucionalizaram a embriaguez. Megilo descarta os exemplos do Ateniense comentando, laconicamente, que os espartanos, na guerra, triunfam sobre todos esses povos, “most of whom the Spartans have never faced”²⁵, porém. Megilo já há muito que se deixou de preocupar com a verdade; quer apenas defender a honra da sua cidade. Para ele, é no combate que se afere a bondade de um regime e suas leis, o que trai a sua adesão teimosa a um conceito etimológico de virtude *qua* o próprio do *vir*: a coragem. O Ateniense alerta Megilo para o perigo do argumento deste. Não há qualquer ligação necessária entre vitória e excelência.²⁶ Povos famosos pela qualidade das suas leis foram conquistados por outros: os lócrios pelos siracusanos, Ceos por Atenas. Que o Estrangeiro convoque este último exemplo é prova do seu desejo de amenizar o clima do debate. Ele procura mostrar ao seu interlocutor que o que o anima não é uma raiva biliar contra Esparta, produto de uma vontade cega de afirmar a excelência das instituições atenienses: ele reconhece, pelo menos *prima facie*, existirem constituições superiores à da sua cidade. Por outro lado, ao fazê-lo convida o

²² Cf. Strauss 1975: 12, e Benardete 2000: 32.

²³ Cf. Strauss 1975: 13.

²⁴ Cf. *ibid.*

²⁵ Benardete 2000: 34.

²⁶ Cf. Strauss 1975: 5, *ad* 627c1-2.

Espartano a imitá-lo, a crescer em objectividade e abrir-se à hipótese de o seu regime não ser perfeito.

“MAS A SABEDORIA FOI JUSTIFICADA” OU, *NUNC EST BIBENDUM* [MT. 11, 19; HOR. O. 1. 37. 1]

O Estrangeiro toma as rédeas da proposta investigação à embriaguez, sublinhando que só após a análise dos efeitos do vinho e, sobretudo, dos particulares da sua administração será possível pronunciarem-se sobre a bondade do mesmo. A roupagem médica do discurso²⁷ obscurece o óbvio: o Estrangeiro pressupõe que, pelo menos em certos casos, o vinho será benéfico, o que coloca em cheque a abstermia absoluta dos dórios. Megilo começa por acompanhar o Ateniense no seu raciocínio: qualquer grupo, humano ou animal (o Estrangeiro fala de um rebanho de cabras, exemplo de cor local, suscitado, porventura, pelo avistamento de um), requer, sob pena de surgir ao observador externo como um conjunto errante e até perigoso, um chefe [*archon*] bom, não só dotado da arte adequada (o piloto, por exemplo, há-de dominar a ciência da navegação) como das qualidades necessárias (ao general não basta ser experto nas técnicas militares: tem de saber resistir à «embriaguez do medo» [639b7], expressão mágica com que o Estrangeiro converte a coragem numa espécie de moderação, no negativo do que antes fizera, mas com igual intuito: indiciar que até ao simples nível da promoção da coragem as instituições dórias são deficientes). O Ateniense leva Megilo a concordar que é insensato julgar qualquer grupo sem o ver no seu melhor, a saber, correctamente dirigido (ou seja: o Espartano é levado a admitir a sua própria estupidez, que o Estrangeiro, pouco depois, sublinha [640e1-6]), esclarecendo ser esse o problema de todas as reuniões de simposiastas (toda a experiência de Megilo, o que este viu nas Dionísias e em Tarento, é, pois, irrelevante para a discussão). O Estrangeiro, que participou em simpósios um pouco por todo lado [*pollachou*] (trata-se, portanto, de um homem viajado – Clínias parece ser a excepção entre os três), confessa nunca ter assistido a um integralmente bem-ordenado.

Antecipando o carácter mais filosófico de que a discussão se vai revestir, Megilo sai de cena e Clínias reentra, pedindo ao Ateniense que elabore o critério para distinguir bons e maus banquetes, tarefa em que os dórios não o podem ajudar, dada a falta de experiência destes na matéria. O Ateniense fica assim com o palco para, sem grande resistência, desenvolver as suas teorias. Os simpósios deverão ter à cabeça alguém sóbrio, sábio [*sophos*: 640d4] e reflectido [*phronimos*: 640c9-10], que vele por que a amizade cresça entre os participantes. Note-se como se lhe exige muito mais do que ao general, a quem se pede apenas que seja intrépido. Ao simposiarca não basta a moderação, ele tem de possuir a mais alta das virtudes: a sensatez [cf. 631c6].

²⁷ Cf. des Places, *ad* 638c8.

Clínias continua sem perceber, contudo, que bem pode advir de tais enófilos ajuntamentos. Para o Estrangeiro, a resposta é simples: o vinho, como os coros (o paralelo aponta para o Livro II), educa os cidadãos (mulheres fora), torna-os bons homens, capazes de agir com graça e de triunfar sobre os inimigos. Esta última ideia é absolutamente falsa e o Ateniense sabe-o: ele mesmo fizera notar a Megilo como a excelência de um regime (e estes têm no seu coração a questão educativa, como o comprova a discussão) não pode ser aferida a partir da prestação militar da cidade. À mentira subjaz um propósito pedagógico. Clínias continua a valorizar sobremaneira o que apontara inicialmente como propósito da pólis, a vitória na guerra, “bem nada pequeno” [641a8-b1], como ainda na sua fala imediatamente antes lhe chamara. O Estrangeiro esforça-se por o libertar desse horizonte: assumindo o ponto de vista belicista do legislador dório, contrapõe que só a educação pode conduzir à vitória; por outro lado, sabendo que Clínias, filosoficamente sensível, não é indiferente à problemática da educação e à espessura moral dos cidadãos, alerta-o para os perigos, nesse campo, das campanhas bem-sucedidas, e.g. Salamina [698a9 ss.]: por ora, porém, o Ateniense cala o exemplo natal (vontade, talvez, de preservar a pátria, uma vez que a está publicamente a defender?).

Clínias instiga-o a desenvolver a sua invulgar tese de que “se tudo decorre com correcção, o tempo passado em comum nos copos tende positivamente à educação” [641c8-d2]. Assim encorajado a explicar a sua opinião acerca da matéria, o Estrangeiro, que admite, com humildade, não ser dono da verdade, começa por pedir desculpa pela extensão previsível do seu discurso para tão pequeno assunto (cf. *peri smikrou* [642a1] e *kata smikra* [634c2]: ele responde directamente a Megilo, ao vazio da promessa deste contrapondo aquilo mesmo com que esse procurou denegrir Atenas, apresentando-o, ao invés, como instrumento de moderação). Contudo, não é possível abordar cabalmente a questão da embriaguez sem falar da música e esta obriga a considerar o tópico maior da educação. O Ateniense tem noção de que os seus conterrâneos são particularmente faladores, mas que os dórios, pelo contrário, são conhecidos pelo seu laconismo. Percebe, pois, se não estiverem dispostos a segui-lo e disponibiliza-se para deixar em suspenso todo o assunto. Descobrimos então que os *compagnons de route* do Estrangeiro estão ligados por laços afectivos a Atenas.

Megilo é o *proxenos* (uma espécie de cônsul, alguém que defende a boa honra e interesses de uma outra cidade na sua) de Atenas em Esparta (o que explica talvez as suas visitas à primeira), obrigado a intervir sempre em defesa da pólis do Estrangeiro perante os ataques dos seus compatriotas. É expectável, então, que, apesar de todo o seu discurso, ele mesmo já se tenha visto compelido a defender a posição ateniense em relação ao vinho. A sua fidelidade a Licurgo permanece, porém, inquestionável, o que nos leva a suspeitar de que a sua defesa de Atenas se mostre sempre insuficiente. Megilo confessa o seu amor ao grego ático, chamando a nossa atenção para os dois dialectos que se cruzam no

diálogo, e remata com um encómio aos atenienses, que, contudo, levanta dúvidas acerca do alcance da educação, distinguindo entre a bondade construída e a espontânea, dada pelos deuses como graça, à qual ele atribui, claro, valor superior (cf.: “a virtude é ensinável ou está nas pessoas por natureza?” [*Men. incipit*; com cortes]). Clínicas, por seu lado, apresenta-se como parente de Epiménides, explicando que a sua família sempre acarinhou os atenienses desde a estadia do profeta entre eles, que navegou para Atenas para purificar a cidade [*Arist. Ath. incipit*]. Terá o Estrangeiro vindo a Creta pagar o favor, pela sua crítica das instituições locais, purificá-la também [cf. *Sph.* 230d6-e3]²⁸

O Ateniense, incentivado pela boa-vontade dos seus interlocutores, aventura-se então na justificação dessa “espantosa e extravagante” [646b4] noção de que os homens se devem entregar à bebida. Clínicas reitera a sua perplexidade perante a perspectiva de que alguém aceite pôr-se, de livre vontade, num estado miserável. O Estrangeiro relembra-lhe, contudo, os que penam nos ginásios, mostrando-lhe como o próprio arranjo dório trabalha na mesma lógica. A prática ateniense revela-se – o leitor já não se surpreende – superior, na medida em que não envolve dor (e, percebe-se nas entrelinhas, visa o bem da alma, mais que do corpo). O Estrangeiro distingue depois entre dois tipos de medo: o que tem como objecto males expectáveis e a vergonha [*aischyne*], entendida como receio da opinião [*doxa*], de “fazer ou dizer algo não belo” [646e11]. As duas coisas, como está bom de ver, não coincidem necessariamente: todavia, para a maioria dos cidadãos, não predispostos à reflexão filosófica, a inquirir o que é verdadeiramente *kalos*, a opinião funciona como um guia mínimo para o seu agir, o que a converte num instrumento a explorar pelo legislador. Por isso o Estrangeiro exclama que a falta de vergonha é o maior mal – tal hipérbole deve ser relativizada: encontramos-la repetida, aplicada a outras realidades, noutros pontos do diálogo – a afligir a cidade. Num piscar de olhos aos dórios, o Ateniense vai ao ponto de apresentar a vergonha [*aidos*] como o elemento decisivo para a vitória na guerra: é o medo da desonra que mantém os homens firmes no combate.²⁹ Salamina, de novo, mostrar-se-á exemplar, nesta matéria: aí, à vergonha, senhora da Atenas de então, razão da sua grandeza [698b5-6], se

²⁸ Epiménides auxiliou ainda Sólon na elaboração das suas leis [*Plu. Sol.* 12. 8]: será este, afinal, o serviço que o Ateniense vem retribuir? A principal objecção a esta especulação é a data apontada por Platão, e por ele apenas (as restantes fontes contradizem-no), para a passagem de Epiménides por Atenas, que ele situa por volta de 500 a.C., muito tempo depois da reforma de Sólon. Platão, aliás, insiste destacadamente nessa cronologia [677d7-e5]. Qual o propósito de tal aparente manipulação dos factos?

²⁹ Vem à memória o argumento de Fedro no *Banquete*, segundo o qual não haveria exército melhor do que o constituído por pares de amantes, pois cada soldado, sabendo-se observado pelo amado, evitaria quanto, no campo de batalha, pudesse ser tido por vergonhoso [178c5-179b3]. A ideia acabaria por ser concretizada em Tebas [*X. Smp.* 8. 32-34] e o chamado “batalhão sagrado” teve um importante papel na vitória tebana *sobre Esparta* em Leuctra [*Plu. Pel.* 23].

deve que até os cobardes tenham pegado em armas [699c6-7]. Não basta, de facto, coragem [*tharros*] ante os inimigos para triunfar no campo de batalha: os legisladores dórios acabam, uma vez mais, castigados pelo *logos* (nem o fim a que se propõem sabem alcançar) – entretanto, a excelência de Atenas, de forma muda, é reafirmada.

Ardilosamente, o Estrangeiro confunde vergonha e moderação – estas, se, em parte, se cruzam, só com má-fé podem ser identificadas –, concluindo pela necessidade de um treino que desenvolva a resistência dos cidadãos aos “muitos prazeres e desejos que os instigam a praticar acções vergonhosas e injustas” [647d4-5]. O leitor facilmente antecipa nestas linhas a vindicação dos simpósios que se seguirá. O Estrangeiro, conjurando imaginariamente o legislador, que dá a entender não ser o cretense (ele não sente mais a necessidade de proteger a excelência deste como antes), interroga-o sobre se não preferiria ter à sua disposição, para trabalhar a coragem dos cidadãos, uma bebida que infundisse o terror nestes, em vez de ter de os submeter a um conjunto de provas físicas dolorosas e até eventualmente perigosas. Tal hipotética poção expõe, com toda a clareza, a diferença entre a vitória na guerra, o fim que Clínius e Megilo haviam reconhecido nos seus regimes, e a coragem, o *telos* que o Ateniense lhes atribui [vd. n. 13], supostamente recapitulando a posição dos seus dois companheiros. Alguém que, através da bebida mágica em questão, atingisse a maturidade da coragem, podia, ainda assim, não saber sequer pegar numa arma. A distinção antes introduzida pelo Estrangeiro, falando da excelência numa qualquer arte, entre o conhecimento “técnico” e a correcta disposição interior necessária [639a9 ss.], pode aqui ser importada com proveito. Todo o argumento do Ateniense está, pois, construído sobre uma transformação (ou devemos, com toda a frontalidade, escrever *deturpação*?) das ideias dos seus interlocutores. É mais do que claro que o Ateniense tem uma agenda própria: “he has come to Crete not to seek the standard of good laws [cf. 953c3-d7] but to reform Crete in the light of it”³⁰.

Não há nenhuma bebida como a imaginada pelo Estrangeiro, capaz de instilar pavor, mas existe uma que induz a má coragem [cf. 649a5], aquela, precisamente, que ultrapassa o bom medo: a vergonha. A coragem, se não contrabalançada pela moderação, cujo cultivo os regimes dórios não acautelam, degenera em atrevimento, na total franqueza [*parresia*: 649b3] e liberdade. O cenário descrito coincide perfeitamente, até no vocabulário e expressão, com aquele que o Estrangeiro traça no Livro III, ao falar da Atenas pós-Salamina [701a5-b3] — mas ele cala-o, pois que isso poderia fazer o argumento implodir. Este, apesar do cunho filosófico que o Ateniense lhe imprimiu e que o autonomiza da razão primeira que o motivou, surgiu como tentativa de justificar a

³⁰ Pangle 1988: 386.

atitude favorável de Atenas em relação ao consumo de vinho. Que tal origem permanece presente no espírito do Estrangeiro prova-o o facto de, mesmo no final do Livro, mencionar, aprovadamente, as Dionísias que tanto haviam chocado Megilo e cujos excessos, por este denunciados, levaram à discussão sobre os benefícios do beber. O Estrangeiro conclui gloriosamente, declarando que, face ao *logos*, ninguém, cretense – note-se a menção do derrotado, numa afirmação de vitória – ou qualquer outro, poderá negar as vantagens do vinho enquanto instrumento de despir as almas e as testar [cf. Thgn. 499 ss.], por isso sobremaneira útil àquela arte que tem por objecto a cura delas: a política. Talvez a interpretação ateniense dos encontros de Minos e Zeus – ele mesmo amigo do vinho: Ganimedes, lembremos, foi raptado para ser o escansão dos deuses, pelo menos a fazer fé no poeta iónico [II. 20. 232-5]³¹ – não seja assim tão descabida, no fim de contas. Mas que descobriria Zeus, olhando a alma do filho? O Estrangeiro não hesitaria na resposta: a infidelidade de Europa.

³¹ Cf. Benardete 2000: 31, n. 39.

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 Plutarcho 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) “Αγεωμέτρητος μηδεις εσίτω. 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.