

# 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

# UMA LEITURA DISTÓPICA DA ENGENHARIA SOCIAL PLATÓNICA NA FILOSOFIA DOS DIREITOS HUMANOS (A dystopic reading of the Platonic social engineering in Philosophy of Human Rights)

MIGUEL DA COSTA PAIVA RÉGIO DE ALMEIDA (miguel.regio.almeida@gmail.com)  
Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra

RESUMO – Assente no estudo do programa social subjacente à Politeia e aos Nomoi, traçamos uma caracterização da distopia platónica que transcende o seu dualismo metafísico, na linha da interpretação popperiana, de modo a melhor sopesar o contributo do Ateniense para a Filosofia dos Direitos Humanos. Focamo-nos em particular na engenharia da educação e dos canais de comunicação de cidadãos e escravos, sob a égide do totalitarismo e da nomocracia.

ABSTRACT – Based on the study of the social program subjacent to Politeia and Nomoi, we propose a characterization of the Platonic dystopia that transcends its metaphysic dualism, following the Popperian interpretation line, with the intent to better weigh the Athenian's contribute to the Philosophy of Human Rights. We focus particularly on the engineering of citizens and slaves' education and communication channels, under the aegis of totalitarianism and nomocracy.

## PLATÃO E A FILOSOFIA DOS DIREITOS HUMANOS

Percorrendo claramente um moderado punctum crucis interdisciplinar, importa assumir ab initio que o óculo do jurista assenta numa forma mentis própria, buscando os critérios, os princípios, eventualmente os fins, em suma, os referentes postulados com os quais ajuíza e decide, ficando destarte fadado a um largo horizonte de compreensão. E bastas são as referências à influência do filósofo ateniense no pensamento jurídico, tributo que o seu mais recente genus – ainda nem consensualmente aceite como tal – reproduz e através do qual se faz por vezes retroativamente legitimar. É pois compreensível que a assunção do *princípio da dignidade humana como coração – mais do que corolário – da Filosofia dos Direitos Humanos e prius axiomático do sistema jurídico*<sup>1</sup> exorte à heurística do iter percorrido: veramente, se a primeira revolução intelectual daquele princípio no chamado Mundo Ocidental se deu com o Humanismo, as suas raízes remontam à filosofia grega, ao específico pensamento jurídico romano e à teologia judaico-cristã. Deste modo, se é passível que os grandes avanços trazidos por Roma sejam reduzidos a um inovador sistema rodoviário, a um corpus iuris bem

---

<sup>1</sup> Marques 2009.

sistematizado – de teorizada e prudencial mobilização –, e a um exército militar deveras eficiente, é necessário mirar a Antiga Grécia para encontrar Arte, Filosofia e Ciência, o múnus primordial do qual a Filosofia dos Direitos Humanos também se alimenta.

Todavia, este tipo de consensuais releituras canónicas incorre em percursos amiúde sensíveis, obnubilando-se determinados postulados nucleares como os factos de a autónoma Ordem do Direito ter sido erigida séculos após a morte do Atenense; de os Direitos Humanos qua tale encontrarem a sua origem traumática em meados do século XX; e de os Diálogos platónicos conterem um movimento dialético próprio, que sugere repetidas e diversas leituras e interpretações herméticas, dado que, mais do que a contraposição de argumentos de validade, sugerem um diálogo disquisitório, uma discussão conduzida.<sup>2</sup> Constatamos contudo que os contributos dados por Platão para as Filosofias Política e dos Direitos Humanos são mormente expostos numa ótica humanista, de grande avanço político, ficando assim sujeitos a segunda e terceira leituras que facilmente deturpam os ensinamentos originais. Sendo que, curiosamente, a par do surgimento daqueles Direitos após a II Grande-Guerra, com as engenharias fascistas e os totalitarismos modernos, emerge também uma diferente perceção deste filósofo, já enquanto “reacionário” e “anti-humanista”.

Impõe-se assim ao jusfilósofo o interesse em desvelar tais leituras dissonantes, de modo a melhor esclarecer os referentes que o guiam e a retirar do Passado as devidas ilações para que melhor julgue no Presente. (Re)leituras que são não só o fado das grandes obras que sobrevivem muito além do seu Tempo, como também inevitáveis face ao facto de o próprio fundador da Academia ter intencionado erigir princípios válidos intemporalmente. É esta, enfim, uma resposta possível ao seu repto dialógico. A caracterização do programa social delineado por Platão demanda por consequência o estudo da *Politeia e dos Nomoi*, os dois Diálogos que manifestamente traçam um plano completo para as cidades ideal e possível, num continuum de reflexão reforçado pela experiência em Siracusa. Reflexão ainda hoje pertinente, como atentou Cabral de Moncada, dado que a questão nuclear estudada na *Politeia* é a mesma com que ainda nos debatemos – “a polémica entre a democracia-liberal e o Estado autoritário totalitário”.<sup>3</sup> Um estudo que demanda que se transcenda o tradicional dualismo metafísico, pois não é na pura Ideia que o jurista encontra a sua metodologia, mas sim no paradigma ou nos referentes com os quais ajuizar. Leitura, de resto, análoga à prosseguida pelos cultores da engenharia social.

---

<sup>2</sup> Cfr. neste sentido *Plato, Strauss, And Political Philosophy: An Interview with Stanley Rosen*, disponível em <<http://college.holycross.edu/diotima/n1v2/rosen.htm>> (consultado em 24.03.2014).

<sup>3</sup> Moncada 1948: 238.

## TOTALITARISMO NA *CIDADE IDEAL*

Advogam Leo Strauss e Stanley Rosen que a *Politeia deve ser lida com consciência satírica, dado que tem como função mostrar que a solução perfeita para os problemas (políticos) é impossível, exemplificando com o/um percurso necessário destinado a erigir o regime mais justo e demonstrando a irrazoabilidade de tal utopia.*<sup>4</sup> Contudo, foi precisamente uma leitura programática deste Diálogo que foi levada a cabo na construção das realidades distópicas totalitárias do século XX, desencadeando os aludidos entendimentos controvertidos sobre o pensamento político do Ateniense. De facto, o busílis de tomar Platão como humanista surge desde logo com a tradicional, mas errónea, titularização deste Diálogo enquanto “República”, que pouco tem que ver com a coisa pública, origem do termo latino, dado que o grego original se reporta a “Constituição”, “modelos de Constituição” ou “Estado”. Veramente, encontra-se espelhado nesta obra um reflexo do modelo de Esparta – a mitológica, descrita por Plutarco, não a histórica –, referência determinante para o filósofo, admiração que resultava não só da simplicidade da sua cultura – desprovida da prossecução de riqueza, de artes e de imoralidades –, mas também pela sua política totalitária e conservadora, nomeadamente pela contínua manutenção da respetiva Constituição.

A construção desta cidade está integrada na Teoria das Ideias, tanto que o propósito nominal da *Politeia é a definição de Justiça*<sup>5</sup>, intimamente ligada à modelação e governação da pólis. Não obstante o carácter para-utópico da cidade delineada, este modelo deve ser contudo sempre o prosseguido pelo filósofo (592b).<sup>6</sup> Ergo a feição prática das ideias expostas revela o fito político prosseguido pelo Ateniense, atribuindo-lhe uma dimensão de vera engenharia social, em que o pólo preferencial, razão de todos os fins, é o Bem Comum concretizado na cidade, associação que compensa as debilidades dos indivíduos (369bc).<sup>7</sup>

Platão acreditava numa lei cósmica que, porque universal, regeria todas as coisas (381b), designadamente o desenvolvimento histórico (546a). Deste modo, toda a mudança social era sinal de corrupção, degeneração ou decadência, na

---

<sup>4</sup> Vide Nota 2.

<sup>5</sup> Russel 1945: 111; 1950: 117-118.

<sup>6</sup> Seguimos a tradução d*A República* de Rocha-Pereira 2008.

<sup>7</sup> Importa realçar que a conceção de indivíduo e sua inerente valoração – eixo fundacional da Filosofia dos Direitos Humanos – data da Modernidade, não se encontrando paralelo para tal no Mundo Antigo; ao invés, há uma dialética transpersonalista que percorre o pensamento helénico, síntese do suprapersonalismo da pólis e do personalismo dos sujeitos enquanto seus meros constituintes. Ideia axial é a de que o indivíduo vive em completa subordinação à Cidade/Bem Comum: os ideais de igualdade surgem somente se contribuírem para a melhoria da pólis. A unidade entre estes dois pólos deve obedecer a uma só teleologia: a realização da Ideia Universal de Bem, posteriormente identificada com a Ideia de Deus (cfr. Moncada 1948: 239). É este postulado holístico que por exemplo justifica o popular “comunismo” de mulheres e crianças (457cd).

senda da lei cósmica de Heraclito de que tudo o que se encontra em fluxo está destinado à decadência progressiva. A dicotomia geração/corrupção ocorreria em ciclo, por fases alternadas, admitindo o Ateniese estar no abismo de uma das fases de degeneração; confiava igualmente que seria possível, por esforço sobre-humano, através da Razão, estabelecer um ponto de viragem. A lei cósmica da degeneração manifestar-se-ia na realidade humana através da degeneração política, que assenta na degeneração moral, que por sua vez deriva da degeneração racial. Platão acreditaria que tal tendência geral para a corrupção poderia ser sustentada se se impedisse a mudança política: o melhor Estado seria o liberto dos males da mudança e da corrupção, o da já ida Era Dourada. Isto coaduna-se com a sua teoria das Ideias ou das Formas, em que há algo imutável, que não degenera, sendo que a relação entre o sensível e o ideal era induzida através da maiêutica socrática. Assim se compreende o esforço de descrever a cidade ideal, pois pretende-se entender a ideia imutável e universal, perfeita, de que partirá a deficiente representação mundanal: Platão aspirava atingir a epistême, o conhecimento secreto, mas ideal e perfeito, que lhe permitiria agir no mundo em que habitava.

Aquela degeneração racial é descrita através do Mito dos Metais: por disposição divina, os governantes teriam Ouro na sua essência; os auxiliares Prata; e os outros habitantes Ferro e Bronze (415ac). Estes metais são hereditários, não se podendo misturar de forma alguma – dado que tal conduziria à degeneração e à desordem –, encontrando uma correspondência funcional na organização da pólis, cujas três funções essenciais estão atribuídas a três classes: (1) o governo e a administração cabiam aos Guardiões (regentes); (2) a defesa da ordem interna e externa competia aos Auxiliares (soldados); e (3) a produção era da responsabilidade dos Trabalhadores. É feita a equiparação dos três elementos da alma – apetitivo, espiritual e racional – às três classes referidas: aos apetites cabe obedecer, às emoções assistir e à razão governar. As finalidades do Governo seriam decisivas para determinar qual o ofício a atribuir aos sujeitos, devendo aquele julgar das aptidões individuais de cada um (370b), de modo a cada sujeito desempenhar a sua tarefa (433b).<sup>8</sup> A ideia de Justiça vai ao encontro da promoção deste totalitarismo: associando aquela à virtude e à sabedoria e a Injustiça à maldade e à ignorância (350d), gerando a primeira concórdia e a amizade, e a segunda revoltas, ódios e contendas (351d), o Justo é determinado como o que é bom para a pólis (519e, 520a). *Sendo a Justiça uma virtude da alma, e a Injustiça um seu defeito, “é forçoso que quem tem uma alma má governe e dirija mal e, quem tem uma boa, faça tudo isso bem” (353e).*

Platão atribui destarte a maior relevância à educação, pois esta seria o melhor meio de instruir homens e mulheres de modo semelhante, dado virem a

---

<sup>8</sup> Bambrough 1956: 154ss.

desempenhar tarefas também comuns (451e); não obstante, os encarregados da cidade devem vigiar continuamente este sistema, para que não surjam quaisquer inovações contra as regras erigidas (424b). Esta “igualdade” é comumente tomada como sinal de vanguarda feminista no pensamento platónico, dado que alcança inclusive o desempenho equitativo de funções dos regentes na cidade (454de), mas representa um claro erro seminal. Não só o que aqui é visado é o proveito da cidade – pelo que o foco não cai na mulher enquanto tal – como Platão descreve inúmeras vezes a sua misoginia noutros Diálogos; de resto, acentua a debilidade natural da Mulher face ao Homem na própria *Politeia* (455e).

Também de acordo com aquela matriz conservadora, propugna claramente um apuramento eugénico, promovendo a descendência dos homens e das mulheres superiores e restringindo a dos inferiores (459de, 460b), tudo feito na ignorância da maioria da população de modo a não criar dissensões, como é assumido na famigerada patranha platónica (459cd). Com aquele propósito é igualmente instrumentalizada a religião, determinando o que é ou não legítimo aos olhos do Divino (461b), promovendo ainda um apartheid (460c). Os casamentos seriam destarte regidos por princípios eugénicos, recorrendo-se ao aborto e ao infanticídio para lidar com os filhos deformados ou resultantes de uma união indevida. Sendo as crianças recolhidas e criadas por instituições, desconheceriam quais os seus verdadeiros pais, devendo assim dirigir-se indistintamente a todos os que ocupam a faixa etária dos seus progenitores como “pai” e “mãe”, e da mesma forma para com os seus muitos “irmãos”: seria um modo de manter a paz social, dado ser supostamente mais difícil entrar em conflitos com hipotéticos progenitores. Os casamentos promovidos pelo Estado velariam pelo bem da pólis e não pelo dos nubentes, devendo estes respeitar aquele impreterivelmente: intentava-se minimizar as emoções possessivas e generalizar o sentimento de desnecessidade de propriedade privada. Aliando isto à comunitarização de mulheres e crianças, Platão deseja criar uma unicidade orgânica na cidade, arrasando por completo a estrutura familiar – meio mais instintivo de agregação –, apagando qualquer traço de individualidade e defendendo que tal promoverá a ordem social: desaparecendo os conflitos, todos participariam dos mesmos prazeres.

Aconselha que sejam os filósofos a governar a pólis, preterindo-se assim da multidão, “esse grande sofista”, ficando a Razão instrumentalizada como apanágio dos governantes. Platão assumia aliás que o tempo-livre era essencial para a aquisição de sabedoria – o que quem trabalha para a autossubsistência não dispõe –, ostentando uma perspetiva assumidamente aristocrática, desconsiderando repetidas vezes a Democracia, que carrega a anarquia e a desordem com os “amantes da igualdade” (561e).<sup>9</sup> Defensor da qualidade sobre-humana do

---

<sup>9</sup> A aversão pela Democracia poderá derivar também de dois importantes acontecimentos

filósofo, é ele quem está predestinado a cessar a corrupção do Estado, encabeçando assim o seu governo enquanto Filósofo-Rei (497bc, 503b). Quiçá a asserção inicial do sofista Trasímaco não seja assim tão despicienda, ao afirmar que “a Justiça não é mais do que aquilo que é vantajoso para o mais forte” (338c-339a)<sup>10</sup>, se reconhecermos a “força” legitimada que o Filósofo-Rei adquire, perpetuada que fica pela grei dos seus Guardiões na realização do Bem Comum.

Em suma, as conquistas desta distopia totalitária não iriam muito além do já alcançado por aquela Esparta inspiradora: como atenta Bertrand Russell, e talvez pelo facto de o Ateniense ter vivido a fome e a guerra, tenha julgado que o que melhor caberia à Cidade seria evitar tais flagelos, garantindo o sustento de uma parte da população e a defesa bélica de toda ela, preterindo de Arte e Ciência.<sup>11</sup> Propugnamos todavia que o modelo erigido aponta para um outro télos principal: a submissão da cidade à sua figura e à elite governativa que sairia da Academia por si fundada, conservando a aristocracia através de uma engenharia de clara autopoiese, subordinando toda a população através de técnicas eugénicas e de segregação convivencial, assentes num molde educativo e comunicacional de clara operação ideológica.

#### NOMOCRACIA NA CIDADE POSSÍVEL

Por sua vez, nos *Nomoi dialoga-se sobre a cidade possível, tomando como referente a legislação de Atenas – a aristocrática e a democrática, na qual viveu o fundador da Academia. Os Filósofos-Reis são substituídos pelos legisladores-guardiões, detentores da sabedoria, da virtude e da honestidade, valendo agora o binómio governantes/governados (689e)*.<sup>12</sup> Não obstante o título do Diálogo, para além da legislação em si é apresentada uma discussão abrangente sobre a própria vida do Homem enquanto animal político, algo evidenciado por exemplo nos antelóquios que justificam as leis propugnadas.<sup>13</sup> Aqui o indivíduo cede o lugar à instituição: perde-se o carácter pessoal do poder, porque toda a sabedoria filosófica, iluminada pela razão, foi já corporizada na lei: será esta a garantir a existência do Estado, fazendo-o sobreviver às catástrofes cíclicas das mundividências humanas – é a nomocracia, o império da lei. Esta surge como forma específica de regulação da cidade porque prescreve o cumprimento de uma norma, que por sua vez implica logicamente uma regra de conduta comum – a ponte com a Ética mantém-se –;

---

pessoais: ter assistido à derrota de Atenas, uma democracia; e a condenação à morte de Sócrates, igualmente por via democrática.

<sup>10</sup> Apud Penedos 1977: 116.

<sup>11</sup> Russell 1945: 117.

<sup>12</sup> Exceto quando indicado em contrário, seguimos por regra a tradução *Laws* de Bury 1926. Remetemos para a síntese objetiva deste corpus legislativo na tradução de Gomes 2004: 15ss, 52 ss.

<sup>13</sup> Cfr. *Laws*, Bury 1926 (Vol. I): XII-XIII.

todavia, para que um dos elementos nucleares da norma releve – a sanção – é necessária uma transgressão, o que coloca destarte um problema de legalidade, e já não de Justiça. O corpo legislativo platónico revela-se seletivo, impondo condutas padronizadas, e fechado, pois não admite sequer a discussão legislativa. Mas é esta sua “cidade das leis” que representa a confluência da ordem do social com a ordem da legalidade, associada à amizade, promovendo a harmonia na pólis e evitando a discórdia civil. Alia a ideia de doçura à lei<sup>14</sup>, não obstante a confluência com a noção antagónica do brocardo “dura lex sed lex”.

Os anciãos ocupam a primeira linha na hierarquia social, detendo a autoridade e o poder supremo das magistraturas e sendo também os legisladores. Estarão orientados de acordo com um “espírito de temperança e de justiça” (632c), regendo a interdisponibilização dos bens divinos e humanos; regulando a vida civil; a importância dos *syssitia*; a associação de cidadãos e a distribuição de cereais/bens; a atribuição de honras conforme o mérito no respeito pelas leis ou a condenação pelos flagelos impingidos; a regulamentação dos ritos fúnebres; e, por fim, o modo de acesso aos magistérios dos guardiões, nomeadamente ao Conselho (*sýnodos*) Noturno, órgão supremo da cidade, e que tem como principal dever a conservação do *status quo* (960a-969d). É privilegiada uma vez mais aquela “mentira proveitosa”, espécie de propaganda enganadora, promovendo-se o uso da mentira sempre que esta vise o bem da cidade, ludibriando-se os jovens se necessário (663e).

O fundador da Academia acentua a importância do ensino, fomentando a cidade idealizada no íntimo de cada um e posteriormente a alargando à pólis (643d): a educação visa a formação cívica, através da prática da virtude e do respeito pela Justiça, pois a partir desta se formam os melhores homens e mulheres, estando também prevista uma educação semelhante (e controlada) para ambos (806d-808c). Pelo que o estudo da lei é fundamental no seu programa educativo (688e): o cidadão assumia em pleno a respetiva capacidade legal, realizando a própria defesa ou acusação nos tribunais ou legislando na assembleia. O treino da cidadania afirmava-se na prática da vida política, tomando a guerra como o treino (político) por excelência, dado que promove o confronto entre distintas constituições e regimes, procurando uma solução de compromisso: a cidade seria como um corpo de cidadãos preparado para a guerra, na senda da referida admiração espartana. E porque um dos benefícios de pelear com outras cidades era o facto de se garantir coesão social interna à sua.

Está patente no Diálogo um modelo finalista, dado que a cidade só poderá perseverar na Justiça se se tomar Deus como a fonte de toda a existência e modelo de toda a perfeição: os deuses garantem a ordem espiritual na cidade, devendo esta celebrá-los, tornando-os seus patronos e assumindo o seu culto como

---

<sup>14</sup> Cfr. *Leis*, Gomes: 2004: 70, Nota 26.

religião cívica, eminentemente litúrgica, cuja hierarquia será também regulada pela lei. A ordem que um Grande Demiurgo imprimiu na alma de todas as coisas manifesta-se destarte na ordenação da cidade, conjunto de todos os indivíduos, sendo que a pena capital aguardará quem praticar um culto privado, quem negar a existência dos deuses, quem afirmar o desinteresse destes pelas ações humanas e quem julgar que os deuses podem ser corrompidos por benefícios.

A estrutura social que subjaz à nomocracia delineada assenta num reabilitado núcleo familiar, como se o Estado fosse composto por um agregado de famílias, sendo um corpo autónomo numa estrutura política maior, cuja autoridade deve ser mantida como base da ordem social. Cada família é representada e está submetida à autoridade do proprietário do terreno atribuído – o cidadão –, diferentemente do postulado na Politeia.<sup>15</sup> Após aquele “comunismo” de mulheres e crianças anteriormente defendido, a ordem da família é restabelecida dado ser vista como a única solução para combater a desordem sexual: nos *Nomoi* o matrimónio tem como principal objetivo a procriação, sendo um contrato social de fundamentação eminentemente cívica<sup>16</sup>, merecendo a jurisdição do seio familiar particular enfoque (e.g. 878de, 910cd, 923ab e 928e).

Tendo no horizonte a Filosofia dos Direitos Humanos, importa mirar especialmente a legislação escravagista aqui projetada, dado que na altura os escravos constituiriam cerca de metade da população de Atenas, cabendo na outra metade os cidadãos e, provavelmente em menor número, os metecos. Deste modo, os escravos não representariam uma real ameaça de revolta social numa situação normal, não havendo assim necessidade de adotar medidas de controlo demográfico. Seriam adquiridos em mercados ou capturados em guerra, e divididos em públicos ou privados: os primeiros não deveriam ser em grande número, ocupando-se do ensino e das crianças, mantendo a ordem pública, reparando os caminhos e afins; é para os escravos privados que esta legislação é dirigida, devendo estar sob a supervisão direta dos seus senhores, vivendo na sua casa e assistindo-os nas suas ocupações.<sup>17</sup> Os escravos não ficavam ligados à terra – não

---

<sup>15</sup> Cfr. Maire 1966: 67-70.

<sup>16</sup> *Ibidem*: 48.

<sup>17</sup> Motivo para a inexistência de distinção entre escravos agrícolas e domésticos, neste modelo aristocrático, é que o cidadão comum não deveria ter poder para sustentar um grande séquito de escravos, ficando ocupado com as exigências laborais do seu terreno e dispensado de atender aos deveres públicos nas assembleias. De acordo com o projetado, os cidadãos estavam proibidos de se ocupar do artesanato, do comércio ou do empréstimo de dinheiro a juros, pois isto levaria à sua corrupção moral, devendo somente ganhar o seu sustento do que pudessem extrair do solo, deixando aqueles ofícios para metecos ou estrangeiros mercadores. Mas tal proibição estendia-se ainda aos escravos dos cidadãos, com consequências análogas (846d, 849c e 920a), o que não tem paralelo na legislação grega. Platão revela-se particularmente severo quanto ao sustento que os escravos podem retirar do seu trabalho, devendo sempre este resumir-se ao meramente necessário para a sua subsistência. Deste modo, os escravos ocupar-se-iam da agricultura ou pastorícia na propriedade do seu senhor (806d), das lides

obstante a propriedade ser inalienável para os cidadãos –, podendo assim ser vendidos. De outro modo, ficaria facilitada a criação de uma massa homogênea ao fim de algumas gerações – os escravos seriam provenientes *ab initio* de diversos locais e culturas –, coletivo mais difícil de manter submisso.

É exposto um estatuto bicéfalo do escravo, em simultâneo objeto de posse e propriedade, mas não deixando de deter uma rudimentar capacidade jurídica (e.g. 913a, 914ce e 916a). Quanto ao seu reconhecimento subjetivo, este passa pela integração no núcleo familiar, sendo tal inclusive celebrado aquando da sua chegada a esta unidade. Indiretamente, outro fator relevante deriva do horror tradicional que os gregos tinham ao derrame de sangue, miasma que se estendia também ao homicídio de escravos e exigindo-se as mesmas cerimónias de purificação do ato. Isto no plano da lei religiosa; para a civil, contudo, se em diversas cidades gregas no século IV a.C. era exigido um procedimento legal a ser cumprido no caso das condenações por homicídio de escravos e de homens livres, já na lei platónica os diversos tipos de occídios de escravos não eram sancionados necessariamente com a punição real do homicida, mas mais comumente com o ressarcimento do senhor pelo prejuízo causado, recuperando conceções arcaicas. Somente o medo de exposição que conduziu ao assassinio levaria a que o cidadão-homicida fosse julgado da mesma forma como se a vítima tivesse sido outro cidadão (872c).

Também o direito à autodefesa é aqui arcaicamente limitado: se um cidadão matar outro em sua defesa, o homicídio é justificado; já se for um escravo a fazê-lo a punição é a sua morte – a não ser que a vítima o perdoe antes de falecer –, não se considerando qualquer direito de asilo para um escravo que fuja de um proprietário abusador. Se as leis penais da Atenas da altura se revelavam crescentemente humanistas, por exemplo respeitando um princípio de proporcionalidade no uso do chicote, já o filósofo confere maior arbitrariedade ao executor da pena, muitas vezes condenando à morte o escravo infrator e promovendo a vindicta privada, privilegiando de forma desproporcional e assumida o cidadão. Platão propugnava ainda que os escravos deviam continuar aferroados, mormente até obterem o perdão da sua vítima, o que conduzia a uma situação de indignidade contínua.

Mais do que uma sedição assente numa convenção legal, advogava que a superioridade dos senhores sobre os escravos estaria naturalmente legitimada (720ac, 808d, 966b). Aparentemente, a realidade ateniense na qual viveu suscitou da sua parte as maiores críticas, pois na massa urbana os escravos eram indistintos dos cidadãos, trajando igualmente, estando submetidos a uma frouxa

---

domésticas (805e), da assistência pessoal constante do seu senhor ou dos seus respetivos filhos (805e) ou do seu ensino (808e); quando tal não fosse necessário, poderiam dispor a sua força de trabalho em obras públicas (760e, 763cd), sendo estes préstimos uma espécie de imposto de fins públicos. Cfr. Morrow 1976: 17ss.

disciplina, havendo grande familiaridade entre escravos e senhores e mesmo igualdade entre o liberto e o seu antigo senhor (inclusive ridicularizando isto na *Politeia*, 495e e 563b). Urge atentar, por outro lado, que certas ofensas contra a pólis, como o roubo de bens públicos, eram mais severamente punidas se perpetradas por cidadãos do que por escravos, pois com o holismo a cidadania carrega também maior responsabilidade: o que para um não-cidadão é roubo, para um cidadão é traição, usualmente punida com a morte.

Quanto à herança do estatuto de escravidão, para o Ateniense uma criança só é livre se ambos os pais o forem também; basta um só ser escravo para que aquela herde igualmente tal condição. Este condicionamento não teria paralelo com as legislações da altura, muito mais liberais, mas que podemos melhor compreender dado o programa de eugenia positiva já defendido por Platão na *Politeia*. Dada a concepção da estrutura social, os escravos emancipados só poderiam ocupar um novo lugar entre os metecos – como ademais era comum à época –; todavia os libertos ainda estavam sujeitos a inúmeras condutas e subordinações para com o seu antigo senhor (915ac), como por exemplo a inovação platónica de impossibilitar a reunião de mais riqueza que aquele, disposições que se desrespeitadas seriam puníveis com a morte. Na legislação grega a distinção entre libertos e escravos era usualmente só de ordem nominal, pois na prática acabavam por estar sujeitos às mesmas implicações, dados aqueles especiais deveres supracitados dos libertos: logo, a hipótese de conceder a liberdade aos escravos servia para meramente alimentar esperanças e fomentar um melhor controlo sobre uma relativa abulia social.

Em suma, *apud* Morrow podemos concluir que (1) o filósofo é notoriamente menos liberal face aos escravos de descendência mista, que (2) o estatuto de liberto é ainda mais denegrado e legalmente inferiorizado e que (3) há uma tendência gritante para uma maior severidade na punição dos escravos, atribuindo muito mais autoridade aos senhores no exercício do seu poder sobre os escravos, acentuando a distinção entre as duas falanges sociais. Platão propugna reinstaurar a potestade despótica de uma Atenas antiga, ignorando as atenuantes desde então desenvolvidas e tendo sempre em mente escravos de origens não-helénicas.<sup>18</sup> Enfim, o “Estranho Ateniense” mantém-se tão anti-democrático como o “Sócrates” da *Politeia*, levando a que o derradeiro modelo que o fundador da Academia nos lega seja o de uma incontestada oligarquia moderada<sup>19</sup>, revelando-se esta uma reação sintomática que sintetiza o seu totalitarismo e nomocracia, e que particularmente o descredibiliza no seio da Filosofia dos Direitos Humanos.

---

<sup>18</sup> Ibidem: 124-129.

<sup>19</sup> Cfr. *Laws* na tradução de Bury 1926 (Vol. I): XV-XVI.

## APUD KARL POPPER

Fechando o círculo hermenêutico desta heurística interdisciplinar, importa atentar que em meados do século XX quatro eméritos intelectuais se insurgiram contra a tradicional leitura da política platônica: um historiador, Arnold Toynbee; um acadêmico de Estudos Clássicos, Richard Crossman; um lógico, Bertrand Russell; e um teórico da ciência, Karl Popper.<sup>20</sup> Como é dedutível ab initio, é no estudo seminal deste último sobre a engenharia social que encontramos maiores ecos, nomeadamente em *The Open Societies and its Enemies (Vol. I) – The Spell of Plato, onde versa sobre a Politeia e a teorização nesta de um arrested state*.<sup>21</sup>

Apud Popper, em Platão encontram-se coadunados um historicismo e uma *social engineering*, instrumentalizando a Política enquanto tecnologia social, podendo o Homem alterar o seu destino histórico: a Justiça é tomada como technê na realização do Bem da cidade, o que o leva a erigir uma teoria política para-utópica com o desenho de um Estado ideal, perfeito, que impede a degeneração. A força motriz das revoluções políticas assentaria no antagonismo dos interesses das classes, fomentando a desordem interna, para o qual muito contribuiria a sedição da própria classe dominante.<sup>22</sup> O filósofo procurava a unidade perdida do coletivismo tribal, do holismo primitivo: representando o Estado como um organismo, a história da derrocada do regime perfeito é o relato da corrupção biológica do Homem – o definhamento do Estado principiaria com a degeneração dos indivíduos, originada nas suas almas, e a degeneração moral estaria conexcionada com a corrupção racial.<sup>23</sup>

Na perspetiva popperiana, o dualismo metafísico do fundador da Academia origina-se no intento de explicar o contraste entre o desprezível estado do mundo real e a perfeição da sociedade ideal, o dualismo entre revolução e estabilidade sociais. Se o propósito nominal da *Politeia* é tratar da Justiça e esta está conexcionada com o governo da pólis, então o ataque à condição humana é legítimo com o Bem Comum. Deste modo Platão lançou um ataque direto à noção de Justiça associada a igualitarização, propugnando existirem homens naturalmente escravos e outros aptos para governar e advogando que o combate à igualdade moral principiasse com o combate à igualdade biológica. A recorrência a uma elaborada metáfora metálica para expor aquele racismo demonstra o quão consciente estava o filósofo de ir contra as tendências democráticas e humanitárias da Atenas da sua época. A educação seria uma verdadeira doutrinação, apagando a socrática crítica individual, com o monopólio da classe dominante e o recurso à censura. É por isso que os níveis mais avançados de ensino, o acesso aos Grandes

---

<sup>20</sup> Unger 1949: 91ss.

<sup>21</sup> Popper 1945: 19ss.

<sup>22</sup> Ibidem: 7ss.

<sup>23</sup> Ibidem: 35ss.

Mistérios, às Ideias, só estão disponíveis para quem está na velhice, quando tendencialmente se já não tem força para lutar contra o *status quo* e se almeja atingir o posto de sábio-guardião. A cidade possível preconizada, constituída e governada pelos anciãos tenderia a ser memorialista, legalista e a basear-se na experiência de vida de cada um. E o facto de só eles poderem questionar a lei, em detrimento dos jovens, leva a que a sociedade se feche, tornando-se estática porque contrária ao diálogo intergeracional.<sup>24</sup>

Em síntese, Platão asseguraria a sua estabilidade política através de um controlo institucionalizado da educação na sucessão da liderança política, instrumentalizando politicamente também a religião. Daí que o teórico da ciência argumente que a *Politeia* é um tratado político que visava a reforma de Atenas na época: os ensinamentos socráticos há muito desapareceram, com a humildade do filósofo e a sua esperança de atingir o conhecimento dominadas por aspirações de poder.<sup>25</sup>

### REFLEXÃO CRÍTICA PERANTE UMA LEITURA DISTÓPICA

Podemos enfim refletir sobre a influência do programa propugnado por Platão, quicá melhor cogitável quando perspetivamos o Filósofo-Rei em analogia com os grandes ditadores do séc. XX – Hitler, Mussolini, Stalin –, dada a crença que os respetivos seguidores têm nas suas ideias e na defesa do Bem Comum que propõem. Apud Alfred Hoernlé, a comparação surge desde logo com o respeito similar pelo princípio da autoridade deste “líder espiritual” que personifica a vontade popular: também o Filósofo-Rei não consulta os cidadãos, perpetua a sua posição, inclusive preparando ideologicamente a sua classe de governantes – os “auxiliares”, cidadãos de segunda linha que coercivamente mantêm o regime, à semelhança do que aqueles ditadores fizeram com os respetivos Partidos. Foi ainda com especial ênfase na educação que os totalitarismos modernos asseguraram uma especial estabilidade, moldando cidadãos cuja formação cívica estava orientada para aquela ideia de Bem da Cidade/Partido/Nação, recorrendo igualmente à censura, à propaganda e à instrumentalização da Arte. É significativo apontar que ideólogos do Nacional-Socialismo se fundamentaram na *Politeia* para asseverar as respetivas teses da necessidade de um Filósofo-Rei para guiar a Alemanha, da supremacia eugénica ariana e da correlação da alma do cidadão com a do Estado<sup>26</sup>, cuja maior degeneração recairia no judaico-bolchevismo.

No que aos *Nomoi* diz respeito, atentemos nas ilustrativas observações de John Milton, que opina que Platão aí elaborou “uma série de decretos para os

---

<sup>24</sup> Cfr. *Leis* na tradução de Gomes 2004: 14.

<sup>25</sup> Popper 1945: 120ss.

<sup>26</sup> Designadamente Theodor von der Pfordten, Hans F. K. Günther e H. A. Grunsky (Hoernlé 1938: 21ss).

seus petulantes burgomestres que aqueles que em tudo o mais o admiram prefeririam ver enterrados e procuram desculpar como resultado de alguma noite de farra na Academia.”<sup>27</sup> De acordo com aquelas disposições, o Ateniese não toleraria mais qualquer tipo de conhecimento para além do já perpetuamente sedimentado, assente maioritariamente em costumes práticos e numa censura desmesurada a qualquer escrito, que seria protagonizada pelos juízes e demais agentes da lei. Tal programa havia sido elaborado no estrito seio da sua teoria política, pois se realizado sobre si próprio seria tido como transgressor, dadas as discussões assaz avançadas que corporizavam os seus Diálogos e o notório conhecimento das obras de autores “infamantes”, designadamente poetas e tragediógrafos.<sup>28</sup>

Advogamos todavia que esta posição defensiva de um eventual “venire contra factum proprium” se apresenta lacunosa. A teorização de uma engenharia que, idealizada, deveria ser seguida o mais fielmente possível foi desde o início assumida. Não ignorando os variadíssimos contributos do pensamento platónico em numerosos campos da Filosofia e da (posterior e relativamente dissociada) Matemática/Geometria, é ainda por culto à sua imagem que se intenta mascarar um programa que até pode ser defensável face à época em que viveu e aos motivos que o catalisaram, procurando o Ateniese dar a sua resposta a um problema com o qual pugnou toda a vida. O que protege um julgamento atual sobre factos passados da acusação de anacronismo é precisamente a tolerância com que devem ser miradas a História e a Filosofia, até porque a segunda molda a forma de ver da primeira.

Importa ainda olhar uma última vez para esta engenharia distópica e tirar as devidas ilações no que toca à aludida instrumentalização dos canais e dos agentes de comunicação. Encontramos por exemplo o culminar de uma operação ideológica naquela mentira útil, perpetrada pelo Filósofo-Rei/Guardião/Legislador, enganando cidadãos e inimigos, feita através de propaganda. Em que não só a massa dos governados seria ludibriada, pois após algumas gerações os próprios governantes ficariam persuadidos, estando inclusive naturalmente aptos para governar naqueles moldes. É este o fim das muitas narrativas que intentam mascarar a *Realpolitik*, a mesma razão pela qual ainda hoje, como na altura, se limita a liberdade de expressão, de modo a que não surjam vozes dissonantes com o discurso oficial.

É também deveras interessante mirar a função informativa dos escravos nos Nomoi, dado se localizarem num ambíguo estrato da sociedade ao não serem

---

<sup>27</sup> Milton 1644: 54.

<sup>28</sup> Milton considera contudo que o filósofo teria consciência das limitações do controle social propugnado, dado que seriam necessários um exército de agentes e demais mecanismos de disciplina e controle opressivos para levar a cabo semelhantes censuras (ibidem: 54-57).

veramente considerados indivíduos. Podiam contudo ocupar um lugar muito especial no seio da engenharia social platónica, se se utilizasse a sua capacidade expressiva e operassem como informadores, através da oferta de presentes ou dinheiro, mantendo assim os cidadãos sob controlo. Deste modo é-lhes reconhecida uma emancipação pública que ocorreria com a prestação de certos serviços, por exemplo delatando a apropriação de tesouros enterrados (914a) e a negligência parental (932d). Observamos destarte que, à semelhança do erroneamente defendido face à igualitária educação e desempenho de funções pelas mulheres, estas inovações introduzidas nos poderes-deveres dos escravos não consistem num reconhecimento da sua individualidade, mas antes na instrumentalização prática de um recurso objetivo que melhor serve ao controlo da cidade: o domínio informativo sobre esta é de tal ordem que se pode inclusive recorrer a coisas se tal resultar no benefício do pólo comunal.

Platão, enquanto homem do seu Tempo e para tal desenvolvendo as propostas que melhor gizava, revelou especial sagesa ao cuidar do valor central que a educação e a comunicação têm no seio de qualquer ordem social, lição que mantém toda a validade. Contudo, julgou por bem ir contra os ventos de mudança pelos quais passava Atenas e instrumentalizou e minou os grandes legados da Antiguidade Helénica: a crítica socrática e a valoração seminal da Liberdade e da Democracia. Seguindo a linha elíptica que tantas vezes pauta o rumo da História, como que num fado controlado pelas Moiras, forneceu as bases teóricas que inspiraram o grande trauma do século XX, o qual foi por sua vez o catalisador para o desenvolvimento da Filosofia dos Direitos Humanos.

É certo que que o desenvolvimento do uso da Razão na Política por Sócrates e Platão – subordinando a Autoridade a um processo de justificação argumentada – se assume como condição necessária para aquela jusfilosofia<sup>29</sup>, sendo inclusive para nós o seu maior contributo. Não obstante, ao ser ostensivamente adverso à Democracia, Platão defendeu uma sociedade eugénica, alheia à mudança e à abertura ao exterior. Podemos acusar o filósofo de na *Politeia* promover um sistema de castas, subordinado à vontade política dos filósofos, modelo que facilmente caminha para o autoritarismo; um projeto já deveras elaborado nos *Nomoi*, enriquecido pela experiência política do filósofo (e por isso mais relevante) e pela fundação da sua escola filosófica de nítidas ambições políticas, a Academia.

Por muito que repetidamente plantada, revela-se uma semente bem amarga, a legada para a Filosofia dos Direitos Humanos, ao se cobrirem os moldes totalitários e nomocráticos do pensamento político platónico. Na verdade, cremos que herdámos do Ateniense linhas teóricas conducentes a arvorar distopias sociais,

---

<sup>29</sup> Haarscher 1987: 58; cfr. Maire 1966: 26-27.

imortalizando dogmas segregacionistas e crenças eugénicas, as ferramentas da filosofia política clássica inerentes aos mecanismos de sedição das máquinas antropológicas – a dos antigos e a dos modernos –, na oposição do Homem ao não-Homem, na senda da lição agambeniana.<sup>30</sup> Não é destarte aqui que a Filosofia dos Direitos Humanos deve buscar o seu caminho referencial orientador, nem o projeto emancipador do indivíduo que a ilumina.

---

<sup>30</sup> Agamben 2002: 28-29, 57-58.

## 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”, *Medievalia* 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”, *Eikasias. Revista de Filosofia* 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.