

# PLATÃO

---

COORDENAÇÃO DE  
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

---

*CoimbraCompanions*

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

# II

---

## ACADEMIA

Gabriele Cornelli

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

## INTRODUÇÃO: O PARQUE DE ACADEMO<sup>1</sup>

Se estivéssemos hoje em Atenas, e quiséssemos encontrar Platão, onde deveríamos procurá-lo?

A resposta mais óbvia é que o encontraríamos na *Academia*, é claro. Mas... o que é *exatamente* a Academia?

Diógenes Laércio (3.7 = fr. 32 Edmonds) nos informa que Platão:

Quando regressou a Atenas, passava os dias na Academia, um ginásio fora do perímetro urbano, em um espaço verde, que recebeu o nome de um certo herói chamado Hecademo, como Êupolis em *Os Desertores*: 'Nos sombrios caminhos do divino Hecademo'.

ἐπανελθὼν δὲ εἰς Ἀθήνας διέτριβεν ἐν Ἀκαδημείᾳ. τὸ δ' ἔστι γυμνάσιον προάστειον ἀλσῶδες ἀπὸ τινος ἥρωος ὀνομασθὲν Ἐκαδήμου, καθὰ καὶ Εὐπολις ἐν Ἀστρατεῦτοις φησὶν· ἐν εὐσκίῳις δρόμοισιν Ἐκαδήμου θεοῦ.

---

<sup>1</sup> Partes deste texto foram previamente apresentadas no II Simposio Nacional de Filosofía Antigua, Santa Fé, Argentina, 2015, e publicadas nos Anais do evento (Cornelli, 2015).

A Academia é, portanto, mais propriamente um lugar público, um γυμνάσιον – como o descreve Diógenes Laércio – onde as pessoas iam passear ou se exercitar na corrida, imediatamente fora da cidade de Atenas. A melhor tradução para γυμνάσιον seria provavelmente ‘parque público’. O lugar devia seu nome ao herói Academo ou Hecademo (Isnardi-Parente, 1980, 22). O fato de a Academia ser um parque público não deve passar despercebido, como infelizmente passou em tanta história da filosofia platônica. Neste parque, que é identificado por Diógenes como προάστειον, isto é, fora da cidade, antes mesmo de Platão, mestres, filósofos e sofistas costumavam se reunir para encontrar seus discípulos (Dillon, 2013, 2). Travlos (1971, 42-5, 300-2) localiza o parque a 600 metros a sudoeste do demo *Hippeios Colonos* e a um quilômetro a oeste do Vale do Cefiso, encontrando-se portanto na periferia nordeste da cidade. Lynch (1972, 45-46) aponta com razão que Sócrates havia preferido outro γυμνάσιον, o Liceu, onde irá se estabelecer o próprio Aristóteles. Por sua vez o socrático Antístenes havia estabelecido sua ‘escola’ em outro γυμνάσιον, o Cinosarges, que se tornará em seguida famoso como sede de Diógenes, o cínico (D.L. 6.13). É no mesmo parque de Academo que o jovem Platão deverá ter, com toda probabilidade, encontrado Crátilo, o mestre neo-heraclítico, ao qual esteve associado por um tempo, antes de frequentar o círculo de Sócrates (D.L. 2.5). Provavelmente por este motivo, ao voltar da primeira das três desafortunadas viagens a Siracusa, na década de 80 do IV século aEN (provavelmente em 388/387), Platão compra uma pequena propriedade próxima a este γυμνάσιον, onde fixa sua residência privada. A história deste regresso de Siracusa para Atenas é francamente rocambolesca, especialmente se prestamos fé à narração de Favorino, citado por Diógenes Laércio (3.19-22), e envolve um duplo pagamento (pelo seu grande amigo siciliano, Díon de Siracusa, ou por Aníceris de Cirene) de um resgate que terá salvo Platão da escravidão em Egina. Ao não querer ser reembolsado pelo pagamento do resgate, o dinheiro deste último teria sido investido exatamente na compra do referido imóvel.

Assim, poderíamos encontrar Platão em sua casa para as refeições, ou no final do dia, por vezes acompanhado de alguns dos discípulos mais próximos; mas se quiséssemos vê-lo em ação – por assim dizer – deveríamos

procurá-lo na Academia, isto é, propriamente *fora* de sua casa, no parque de Academo. Esta perspectiva de que a Academia, isto é o debate, a pesquisa, o diálogo se davam não no jardim privado (como será depois para grande parte da filosofia helenística posterior) e sim no espaço público do parque de Academo, é obviamente importante para a pragmática, como se dizia, da filosofia de Platão.

Provavelmente, havia um local específico, no interior do parque, onde Platão encontrava seus discípulos. As fontes mencionam um templo dedicado às Musas, ao qual depois Espeusipo teria provavelmente acrescentado um monumento às Graças. Este μουσεῖον devia indicar com toda probabilidade o lugar de encontro, no interior do parque da Academia, de Platão com os seus discípulos<sup>2</sup>.

Aristófanes, nas *Nuvens* (1005-1008), descreve com minúcia a topografia e a arborização do parque:

à Academia descendo, correrás sob as oliveiras coroado com cálamo branco, com prudente companheiro, rescendendo a azinheira e quietude e branco álamo na estação da primavera, regozijando-te quando murmure o plátano para o olmo. (trad. Motta, 2013)

ἀλλ' εἰς Ἀκαδήμειαν κατιῶν ὑπὸ ταῖς μορίαις ἀποθρέξει  
στεφανωσάμενος καλάμῳ λευκῷ μετὰ σῶφρονος ἡλικιώτου,  
σμίλακος ὄζων καὶ ἀπραγμοσύνης καὶ λεύκης φυλλοβολούσης,  
ἦρος ἐν ὥρᾳ, χαίρων ὅπταν πλάτανος πετέα ψιθυρίζῃ.

Plutarco, por sua vez, na *Vida de Címon* (13.8), menciona que o estadista teria sido o principal benfeitor do parque:

Convertendo a Academia de um lugar seco e árido num jardim bem irrigado, que ele dotou de pistas livres de obstáculos para a corrida e de passeios à sombra.

---

<sup>2</sup> Para as fontes cf. Riginos (1976, 119-121); Dillon (2003, 3); Bowe (2011, 275). Para um estudo da evolução topográfica e arquitetônica da Academia, desde sua fundação até à Antiguidade tardia, cf. Caruso (2013).

τὴν δ' Ἀκαδήμειαν ἐξ ἀνύδρου καὶ αὐχμηρᾶς κατάρρυτον ἀποδείξας ἄλλος,  
ἡσκημένον ὑπ' αὐτοῦ δρόμοις καθαροῖς καὶ συσκίοις περιπάτοις.

No interior do parque, segundo Bowe (2011, 274-5), devia haver dois percursos diferentes: de um lado, uma pista para corrida, relativamente livre de obstáculos e, portanto, com poucas árvores, que devia com toda a probabilidade sair do templo de Prometeu. Daqui, de fato, partia uma corrida noturna anual com várias tochas, na qual os jovens atletas se dirigiam até a Acrópole. Do outro lado, um passeio, recheado de estátuas e altares, dedicados às mais diversas divindades. Este segundo percurso é certamente aquele ‘à sombra’ do qual falam as fontes: nele teria sido estabelecido o μουσεῖον e ali aconteceriam as atividades da ‘escola’ de Platão.

A escolha do local por Platão foi objeto de algum debate já na Antiguidade. Uma tradição tardia, mas relativamente bem atestada, sustenta que Platão teria propositadamente escolhido um lugar insalubre para sua escola<sup>3</sup>. O testemunho mais antigo é aquele de Porfírio, que no *De abstinentia* (1.36) assim reporta:

Platão escolheu morar na Academia, um lugar não somente deserto e afastado da cidade, mas também – ao que se dizia – insalubre.

Πλάτων δὲ τὴν Ἀκαδήμειαν οἰκεῖν εἴλετο, οὐ μόνον ἔρημον καὶ πόρρω τοῦ ἄστεος χωρίον, ἀλλὰ καί, ὡς φασίν, ἐπίνοσον.

O que mais interessa aqui notar é que escritores cristãos do século IV EN, como Basílio e Jerônimo, citam esta anedota para mostrar uma relativa utilidade do estudo das práticas filosóficas pagãs para o ensino das virtudes cristãs (cf. Riginos, 1976, 121-3). Basílio parte do pressuposto que Platão, indo morar num lugar não adequado para a saúde, pretendia com isso

---

<sup>3</sup> Encontramos testemunhos contrários a esta tradição em D.L. 3.7; Plut. Cim. 13.7; Suid. Ἀκαδήμεια.

controlar o corpo. Para ilustrar o conceito recorre ao vocabulário da vinicultura: tal como se podam as videiras que crescem demasiado floridas, assim Platão desejava podar o conforto do corpo (Bas. *Ad adoles.* 9.80-84). Na mesma linha, Jerônimo (*Adv. Iovin.* 2.9 = Migne *PL* 23.338) registra com entusiasmo que Platão, apesar de ter saúde debilitada,

Para que pudesse dedicar-se à filosofia, escolheu a Academia, um lugar no campo, afastado da cidade, que era não só deserto, como também insalubre, de modo a derrotar as pulsões da luxúria, fruto do sofrimento e da permanência das doenças.

Vt posset vacare philosophiae, elegit Academiam villam ad urbem procul, non solum desertam, sed te pestilentem; ut cura et assiduitate morborum, libidinis impetus frangeretur.

Assim, a própria topografia da Academia se torna uma ocasião para reforçar o estigma do dualismo corpo-alma que a tradição costumou atribuir a Platão. Obviamente estas anedotas foram elaboradas a partir de referências a passagens de diálogos platônicos que sustentariam que o verdadeiro filósofo faz da vida uma busca pela morte (*Phd.* 64a, 67e) e recebe a morte como uma libertação das amarras da existência (*Phd.* 66b-67e). Estas afirmações de Sócrates, portanto, precisariam ser vistas no contexto do diálogo específico e não podem ser consideradas, enquanto tais, 'a' filosofia de Platão.

O percurso desta tradição sobre a insalubridade do parque, aqui brevemente delineado, introduz algumas reflexões sobre como a historiografia moderna da história da filosofia antiga recebeu as tradições ligadas à Academia.

#### ACADEMIA E UNIVERSIDADE

A quase totalidade dos estudiosos de Platão olhou, no começo do século passado, para a Academia como um modelo que, ao mesmo tempo, justificasse

e se encontrasse parcialmente realizado nos sistemas de ensino superior de sua tradição (Cherniss, 1945, 60); a ponto de Jaeger, em 1923, sentir a necessidade de precisar que a Universidade moderna não poderia ou deveria olhar para a Academia como modelo para sua estruturação (Jaeger, 1923). A tentação persiste todavia na definição histórica do modelo da Academia. Veja-se, por exemplo, esta passagem de Guthrie (1975, 19-20):

A academia de Platão não corresponde inteiramente a nenhuma instituição moderna, certamente a nenhuma Universidade de fundação em tempos modernos. Os paralelos mais próximos devem ser provavelmente nossas Universidades mais antigas, ou melhor, seus *colleges*, com as características que estes herdaram do mundo medieval, de maneira especial as conexões religiosas e o ideal da vida comunitária, em especial a mesa comum.

Mas o que Guthrie está descrevendo é exatamente a vida nos *colleges*, com seus *high tables*, *Senior Common Rooms*, igrejas anexas e orações à mesa; algo, inclusive, que já havia sido abertamente afirmado por Field. Este, ao reconhecer que deveria haver classes diferentes de maturidade e de proximidade a Platão entre os presentes na Academia, conclui candidamente que a Academia ‘devia parecer ainda mais do que até aqui foi sugerido a um *college* moderno, com seu *Master*, seus *Fellows* e seus *Scholars*’ (Field, 1930, 35). O argumento de Guthrie é também que a Academia não corresponderia à Universidade moderna, mas sim à medieval. O problema é que a Universidade, invenção tipicamente medieval, permanece na grande maioria dos casos ainda muito vinculada a uma estruturação do saber e do poder medieval.

É certamente o caso de afirmar, portanto, que qualquer tentativa de ver na Academia as características da Universidade não passa de anacronismo enganador (Lynch, 1972, 66). Lynch parece ter razão ao apontar que alguns paralelismos, a bem querer, podem ser encontrados entre as primeiras Universidades (aquelas dos séculos XIII e XIV) e a Academia, notadamente por estas não terem normalmente um lugar próprio, estando, pelo contrário, hospedadas em ambientes religiosos, como catedrais ou mosteiros (Lynch, 1972, 67). Mas se trata obviamente de mundos tão distantes em termos de



concepção do que é ciência ou conhecimento, que qualquer relação entre a Academia e a Universidade em suas origens seria mera especulação.

Insisto sobre este anacronismo, pois esta tendência em considerar a Academia um *college* medieval, hospedado no interior de um mosteiro, influenciou o surgir de uma outra imagem, frequentemente atribuída à Academia de Platão: a de uma comunidade religiosa, mais precisamente de um θίασος. Três argumentos foram tradicionalmente apresentados para isso: antes de mais nada a menção acima ao μουσεῖον seria um indício desta prevalência do religioso; em segundo lugar, haveria o modelo pitagórico de comunidade de vida comum, fortemente influenciado pelo misticismo, para o qual Platão estaria supostamente olhando, ao decidir fundar a Academia; em terceiro lugar, uma escola como a platônica teria dificuldades de ordem jurídica para ser reconhecida como tal na Atenas do IV século aEN. Platão e os seus teriam assim optado por uma personalidade jurídica de comunidade de vida religiosa: o θίασος exatamente.

A tese da Academia como θίασος é já de Wilamowitz (1881, 281), do qual fizeram eco Poland (1909, 206-209), primeiro, e, mais tarde, Boyancé (1972). Lynch (1972, 32-sqq.) demonstra com cuidado que não havia, de fato, qualquer necessidade jurídica de 'registrar', por assim dizer, a Academia como θίασος. Seu atento estudo da situação jurídica das escolas sofisticas e de Isócrates, contemporâneas à Academia, portanto, mostra haver, na realidade, uma grande fluidez jurídica na Atenas daquele tempo (1972, 32-sqq.). Sendo, como a Academia, escolas de formação secundária e completamente voluntárias, havia pouco interesse, tanto para a cidade como para os próprios protagonistas, em uma regulamentação ou institucionalização das mesmas. Prova disso é que, na grande maioria dos casos, como foi o da escola de Isócrates, com a morte do mestre a associação (συνουσία) desfazia-se naturalmente<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Isnardi-Parente (1980, T. 1, Com.) acredita que somente com Xenócrates (isto é, com o segundo sucessor de Platão, depois de Espeusipo) é que a Academia pode ter sentido necessidade de procurar estabilidade jurídica como comunidade religiosa. O fato de Xenócrates não ser, de fato, cidadão ateniense, e sim meteco, teria sugerido a necessidade de um registro da escola mais formal. Caruso (2013, 42), todavia, convida a alguma cautela com relação a enfatizar demasiadamente a tese laicista da Academia. Cf. também Glucker (1978, 226-237) para as questões relativas à propriedade da Academia.

Sobre a Academia ter como modelo a comunidade pitagórica, posso somente anotar de passagem que os estudos tradicionais sobre a vida comunitária pitagórica, que destacam pretensas características como uma forte hierarquia, o segredo e o fechamento no interior da comunidade etc. precisariam ser revistos radicalmente por absolutamente não constituírem uma boa reconstrução das comunidades protopitagóricas<sup>5</sup>. Foi justamente sublinhado o caráter aberto e não esotérico, isto é não exclusivo, da Academia, em contraste com a tradição pitagórica (cf. Caruso, 2013, 202; Cherniss, 1945; Field, 1930, 30; Lynch, 1972, 57). Diversas tradições sugerem esta abertura: é o caso da jovem Axioteia, que entra na Academia após ter lido a *República*; ou do fazendeiro Nerinto, que se teria juntado ao grupo de Platão, impressionado com a leitura do *Górgias*. Há até relatos de Platão ter acolhido Magos e Caldeus (referências em Lynch, 1972, 57-58). Creio, todavia, que o problema se localize mais propriamente no objeto de comparação, isto é, na comunidade pitagórica: ela pode não ter sido tão fechada, como fomos acostumados a considerá-la.

Não creio que seja sequer necessário refutar a tese pela qual o *μουσεῖον* seria um sinal de a Academia se pensar como um *θίασος*: os monumentos dedicados às musas são, de fato, mais comumente encontrados em lugares públicos e sem qualquer referência especial a uma determinada comunidade religiosa ou civil.

### O ENSINO PÚBLICO DE PLATÃO NA ACADEMIA

Após estas breves considerações de cunho historiográfico, que procuraram mostrar a centralidade das tradições sobre a Academia para as concepções modernas do que devia ser uma escola filosófica, é certamente o caso de voltarmos para aquela que nos pareceu uma característica pouco evidenciada: o fato de a escola de Platão acontecer, prevalentemente, num espaço público. Como veremos, esta informação não está privada de consequências para

---

<sup>5</sup> Para uma crítica a esta imagem do protopitagorismo vide especialmente Cornelli (2011) e Thom (2013).

uma mais correta compreensão da sua própria filosofia. É o caso, portanto, de trazer três testemunhos para corroborar a tese da publicidade do ensino acadêmico. Todos os três me parecem, antes de mais nada, esclarecedores de como se dava a relação entre a casa (privada) de Platão, e o espaço (público) da Academia.

O primeiro deles é de Eliano (*VH* 3.19):

Uma vez, quando Xenócrates havia voltado para sua terra natal, Aristóteles atacou Platão, cercando-o com um grupo de outros como ele. Isso incluía Mnaso da Fócida e outros. Naquele exato momento, Espeusipo, que se encontrava doente, não podia estar ao lado de Platão. Platão era na época octogenário e, devido à idade avançada, sofria de problemas de perda de memória. Aristóteles, demonstrando querer claramente agredir Platão, lhe dirigiu uma pergunta extremamente arrogante, com a intenção de querer refutá-lo: isto é, de maneira, portanto, injusta e não correta. Por causa disso, Platão abandonou o passeio (περίπατος) e se fechou em casa com seus companheiros. Depois de três meses, ao voltar para Atenas, Xenócrates encontrou Aristóteles passeando com os seus no mesmo lugar onde havia anteriormente deixado Platão. Havendo compreendido que eles não estavam indo encontrar Platão e que este havia se retirado voluntariamente da cidade, Xenócrates perguntou a uma das pessoas que estava passeando onde estava Platão. Suspeitava que Platão pudesse não passar bem<sup>6</sup>; mas a resposta foi: *não está doente, mas Aristóteles o deixou irritado, fazendo assim com que ele desistisse dos passeios. Se retirou para seu próprio jardim (κίπος) e ali está se dedicando à filosofia.* Ao ouvir isso, Xenócrates foi imediatamente à casa de Platão e o encontrou conversando com seus discípulos. Eles eram bastante numerosos e célebres, jovens destinados a serem excelentes. Quando Platão parou de falar e deu a Xenócrates as esperadas cordiais boas-vindas, Xenócrates respondeu a elas da mesma forma. Quando o grupo dos companheiros havia finalmente se dispersado, e sem que Platão percebesse isso, Xenócrates criticou duramente Espeusipo por ter cedido o passeio a

---

<sup>6</sup> Uma pergunta recorrente, como se vê, esta sobre o paradeiro de Platão. E novamente, tal como no início do *Fédon* (59b), com a menção a uma possível doença do mesmo.

Aristóteles, e ele atacou pessoalmente o Estagirita com grande violência e determinação ao ponto de afastá-lo e conseguir reintegrar Platão em seu costumeiro lugar (χωρίον)<sup>7</sup>.

ἀποδημίας δὲ γενομένης ποτὲ τῷ Ξενοκράτει ἐς τὴν πατρίδα, ἐπέθετο τῷ Πλάτωνι ὁ Ἀριστοτέλης, χορόν τινα τῶν ὁμιλητῶν τῶν ἑαυτοῦ περισησάμενος, ὧν ἦν Μνάσων τε ὁ Φωκεὺς καὶ ἄλλοι τοιοῦτοι. ἐνόσει δὲ τότε ὁ Σπευσίππος, καὶ διὰ ταῦτα ἀδύνατος ἦν συμβαδίζειν τῷ Πλάτωνι. ὁ δὲ Πλάτων ὀδοήκοντα ἔτι ἐγεγόνει, καὶ ὁμοῦ τι διὰ τὴν ἡλικίαν ἐπελελοίπει τὰ τῆς μηνίμης αὐτόν. ἐπιθέμενος οὖν αὐτῷ καὶ ἐπιβουλεύων ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ φιλοτίμως πάνυ τὰς ἐρωτήσεις ποιούμενος καὶ τρόπον τινὰ καὶ ἐλεγκτικῶς, ἀδικῶν ἅμα καὶ ἀγνωμονῶν ἦν δῆλος· καὶ διὰ ταῦτα ἀποστάς ὁ Πλάτων τοῦ ἕξω περιπάτου, ἔνδον ἐβάδιζε σὺν τοῖς ἐταίροις, τριῶν δὲ μηνῶν διαγενομένων ὁ Ξενοκράτης ἀφίκετο ἐκ τῆς ἀποδημίας, καὶ καταλαμβάνει τὸν Ἀριστοτέλη βαδίζοντα οὗ κατέλιπε τὸν Πλάτωνα. ὁρῶν δὲ αὐτὸν μετὰ τῶν γνωρίμων οὐ πρὸς Πλάτωνα ἀναχωροῦντα ἐκ τοῦ περιπάτου, ἀλλὰ καθ' ἑαυτὸν ἀπιόντα ἐς τὴν πόλιν, ἤρετό τινα τῶν ἐν τῇ περιπάτῳ ὅπου ποτὲ εἶη ὁ Πλάτων· ὑπόπτει γὰρ αὐτὸν μαλακίζεσθαι. ὁ δὲ ἀπεκρίνατο 'ἐκεῖνος μὲν οὐ νοσεῖ, ἐνοχλῶν δὲ αὐτὸν Ἀριστοτέλης παραχωρήσαι πεποίηκε τοῦ περιπάτου, καὶ ἀναχωρήσας ἐν τῷ κήπῳ τῷ ἑαυτοῦ φιλοσοφεῖ.' ὁ δὲ Ξενοκράτης ἀκούσας παραχρῆμα ἦκε πρὸς Πλάτωνα, καὶ κατέλαβε διαλεγόμενον τοῖς σὺν ἑαυτῷ· ἦσαν δὲ μάλα συχνοὶ καὶ ἄξιοι λόγου καὶ οἱ μάλιστα δοκοῦντες τῶν νέων ἐπιφανεῖς. ἐπεὶ δὲ ἐπαύσατο τῆς ὁμιλίας, ἠσπάσατό τε ὡς τὸ εἰκὸς τὸν Ξενοκράτην φιλανθρώπως καὶ αὖ πάλιν Ξενοκράτης ἐκέεινον ὁμοίως, διαλυθείσης δὲ τῆς συνουσίας οὐδὲν οὔτε εἰπὼν πρὸς τὸν Πλάτωνα ὁ Ξενοκράτης οὔτε ἀκούσας, συναγαγὼν τοὺς ἐταίρους τῷ Σπευσίππῳ πάνυ ἰσχυρῶς ἐπέπληξε παραχωρήσαντι τοῦ περιπάτου Ἀριστοτέλει, αὐτὸς τε ἐπέθετο τῷ Σταγειρίτῃ κατὰ τὸ καρτερόν, καὶ ἐς τοσοῦτον προῆλθε φιλοτιμίας, ὡς ἐξελάσαι αὐτὸν καὶ ἀποδοῦναι τὸ σύνθητες χωρίον τῷ Πλάτωνι.

É evidente, no testemunho de Eliano, a contraposição entre espaço público e privado, sublinhada pela expulsão de Platão do περίπατος e seu refúgio no κήπος. A tradição é obviamente anti-aristotélica. A reintegração

7 Consulte prevalentemente a tradução de Wilson (1997), que sigo em alguns pontos.

de Platão no passeio público, por obra de Xenócrates, é compreendida como volta de Platão para o seu χωρίον, seu lugar usual.

O segundo testemunho que gostaria de trazer a lume, e que corrobora a tese da *publicidade* da Academia, é de Equécrates, citado por Ateneu (2.54.3-40 Kaibel). A narrativa, ao mesmo tempo em que revela alguma desvantagem, por assim dizer, ligada a estes debates públicos, nos entrega um retrato em cores muito vivas de como deviam funcionar estes debates no interior da Academia:

- E quanto a Platão, Espeusipo e Menedemo? De que se ocupavam? Qual reflexão, qual discurso era o objeto da investigação deles? Por favor, se sabe algo sobre isso, sabiamente me diga, pela Terra...

- Sei muito bem o que dizer deles: vi de fato nas Panateneias o grupo daqueles jovens... nos parques da Academia prestando atenção a discursos indizíveis, de tão absurdos que eram. Dando definições sobre a natureza, separavam os animais das plantas, e as espécies dos vegetais. Entre estes últimos examinaram a abóbora, se perguntando de que gênero esta seria.

- E qual foi a definição à qual chegaram do gênero desta planta? Se você sabe, pode me dizer?

- No início, estando completamente em silêncio, ficaram todos concentrados e curvados, e refletiram por muito tempo. Em seguida, improvisadamente, um deles disse que seria um vegetal redondo, outro uma verdura, outro ainda uma árvore. Ouvindo isso um médico siciliano se revoltou contra eles, dizendo que estavam delirando...

- Eles ficaram bravos por conta da derrisão e o repreenderam? De fato, é impróprio se portar desta forma numa reunião.

- Eles não pareceram terem ficado muito incomodados. Platão, por sua vez, que estava presente, docemente os fez retomar desde o início o exame da abóbora, para definirem seu gênero. Desta forma, eles prosseguiram com a divisão.

{A.} τί Πλάτων καὶ Σπεύσιππος καὶ Μενέδημος; πρὸς τίσι νυνὶ διατρίβουσιν; ποία φροντίς, ποῖος δὲ λόγος διερευνᾶται παρὰ τούτοισιν τάδε μοι πινυτῶς, εἴ τι κατειδῶς ἦκεις, λέξον, πρὸς Γᾶς

{B.} ἀλλ' οἶδα λέγειν περὶ τῶνδε σαφῶς. Παναθηναίους γὰρ ἰδὼν ἀγέλην μειρακίων ... ἐν γυμνασίοις Ἀκαδημείας ἤκουσα λόγων ἀφάτων, ἀτόπων. περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι διεχώριζον ζῶων τε βίον δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη. κᾶτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην ἐξήταζον τίνας ἐστὶ γένους. κᾶτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην ἐξήταζον τίνας ἐστὶ γένους.

{A.} καὶ τί ποτ' ἄρ' ὠρίσαντο καὶ τίνας γένους εἶναι τὸ φυτόν; δῆλωσον, εἰ κάτοισθά τι.

{B.} πρῶτιστα μὲν <οὖν> πάντες ἄναυδοὶ τότε ἐπέστησαν καὶ κύψαντες χρόνον οὐκ ὀλίγον διεφρόντιζον. κᾶτ' ἐξαίφνης, ἔτι κυπτόντων καὶ ζητούντων τῶν μειρακίων, λάχανόν τις ἔφη στρογγύλον εἶναι, ποίαν δ' ἄλλος, δένδρον δ' ἕτερος. ταῦτα δ' ἀκούων ἰατρός τις Σικελᾶς ἀπὸ γᾶς κατέπαρδ' αὐτῶν ὡς ληρούντων.

{A.} ἦ που δεινῶς ὠργίσθησαν χλευάζεσθαι τ' ἐβόησαν; τὸ γὰρ ἐν λέσχαις [ταῖσδε] τοιαῦτα ποιεῖν ἀπρεπές ...

{B.} οὐδ' ἐμέλησεν τοῖς μειρακίοις, ὁ Πλάτων δὲ παρῶν καὶ μάλα πρῶως, οὐδὲν ὀρινθεῖς, ἐπέταξ' αὐτοῖς πάλιν <ἐξ ἀρχῆς τὴν κολοκύντην> ἀφορίζεσθαι τίνας ἐστὶ γένους, οἱ δὲ διήρουν.

A referência ao trabalho da *διαίρεσις*, ao qual eram submetidos os jovens acadêmicos, é certamente de grande interesse historiográfico, pois nos permite vislumbrar, ao mesmo tempo, a didática e os conteúdos das discussões que deviam acontecer no interior da Academia; ainda que a informação esteja circunscrita pelo registro cômico de Epícraates. A imagem dos acadêmicos aplicados nos estudos sobre a natureza por meio do método *dierético*, normalmente utilizado para o mundo da dialética, remete imediatamente para o testemunho paralelo das *Nuvens* de Aristófanes, desta vez dirigido à escola de Sócrates; e traz, é claro, os mesmos problemas interpretativos que este último já acarretava<sup>8</sup>. O testemunho provavelmente

8 Jaeger (1923, 16-18) e Düring (1957, 335) parecem considerar o testemunho do cômico contemporâneo de Espeusipo digno de confiança, enquanto Cherniss (1945, 63) e Tarán (1978, 220-221) levantam sérias dúvidas sobre a relevância do mesmo. O segundo denuncia especialmente algumas suspeitas com relação ao fato de o testemunho de Equécrates

mais fidedigno de como estes debates dialéticos deviam ser travados no interior da Academia pode ser procurado nos oito livros dos *Tópicos* de Aristóteles (e nas *Refutações Sofísticas*, apêndice destes). Considerados pela grande maioria dos comentadores como escritos juvenis, devem com toda probabilidade ter sido inspirados pela prática da dialética acadêmica, ainda que Aristóteles afirme no final das *Refutações* que teria inventado a τέχνη do zero (183b36: οὐδὲν παντελῶς ὑπῆρχεν)<sup>9</sup>. Com relação à διαίρεσις propriamente dita, isto é, ao sistema das divisões, ainda que delineada em suas formas básicas já no *Fedro* (265d-sqq.), não parece haver, de fato, no corpus platônico um sistema tão bem estruturado como aquele das *Categorias* de Aristóteles. Platão teria utilizado, segundo Hermodoro (fr. 7 Isnardi-Parente) categorias mais rudimentares, por assim dizer, como aquelas de absoluto (καθ' αὐτόν) e relativo (πρὸς ἕτερα), e suas sucessivas divisões (Dillon, 2003, 21).

O que mais interessa na economia de nossa procura por Platão na Academia, todavia, é o incidente da exclamação do médico siciliano, que constitui um sinal de que os trabalhos da Academia deviam ser a tal ponto públicos que podiam ser de fato submetidos à incompreensão e à ridicularização dos transeuntes<sup>10</sup>.

A mesma publicidade estaria implícita também numa outra celebre tradição: a da *Lição sobre o Bem* de Platão. Desta lição nos fala Aristóxeno, citando uma história frequentemente narrada por Aristóteles, em seus *Elementos Harmônicos* (2.30-31). Aristóteles censurava Platão, na ocasião, por este não haver anunciado antes da lição qual seria o esquema geral (a ementa) da mesma e creditava a esta *falha de metodologia didática* de Platão o insucesso da Lição:

---

estar imitando o passo paralelo das Nuvens de Aristófanes (191-sqq.). Convencem, de maneira especial, as considerações mais gerais sobre os testemunhos cômicos relativos à filosofia de Platão de Düring (1957, 335-sqq.).

9 Vide os argumentos neste sentido trazidos por Dillon (2003, 10-sqq.).

10 Sobre a identidade do médico siciliano vide as observações de Isnardi-Parente (1980, T. 48, Com.).

É certamente a coisa melhor iniciar indicando a natureza da investigação, e o que ela envolve, de maneira que com esta visão inicial podemos proceder mais facilmente pelo percurso escolhido, e nos darmos conta a que altura teremos chegado nela, sem correremos o risco de nos decepcionarmos em seguida. Como o próprio Aristóteles costumava contar, foi exatamente isso que aconteceu à maioria das pessoas que ouviu a lição sobre o Bem de Platão. Cada um veio de fato com a expectativa de aprender algo sobre as coisas que são geralmente consideradas boas para os seres humanos, como a saúde, a força física, e em geral algo como uma felicidade maravilhosa. Mas quando vieram as demonstrações matemáticas, incluindo os números, as figuras geométricas e a astronomia, e no final a afirmação de que *o Bem é Um*, isso deve ter-lhes parecido, posso muito bem imaginar, completamente surpreendente e estranho. Assim enquanto alguns deram pouca atenção aos argumentos, outros os rejeitaram abertamente<sup>11</sup>.

Βέλτιον ἴσως ἐστὶ τὸ προδιελθεῖν τὸν τρόπον τῆς πραγματείας τί ποτ' ἐστίν, ἵνα προγιγνώσκοντες ὥσπερ ὁδὸν ἢ βαδιστέον ῥάδιον πορευόμεθα εἰδότες τε κατὰ τί μέρος ἐσμὲν αὐτῆς καὶ μὴ λάθωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς παρπολαμβάνοντες τὸ πρᾶγμα. καθάπερ Ἀριστοτέλης αἰεὶ διηγείτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν· προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαι τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον, υἰείαν, ἰσχύν, τὸ ὄλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν· ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἓν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς, εἴθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνου τοῦ πρᾶγματος, οἱ δὲ κατεμέμφοντο.

O testemunho de Aristóxeno, quase contemporâneo à lição, é certamente uma das peças centrais que contribuem para a composição daquele que Cherniss bem definiu como *riddle*, o enigma da primeira Academia (Cherniss, 1945). Por que razão Platão teria dedicado uma lição tão técnica, se não esotérica, a um público tão vasto e ordinário, que teve compreensíveis

---

11 Consultei prevalentemente a tradução inglesa de Gaiser (1980), que sigo em alguns pontos.



dificuldades para compreender os fundamentos ontológicos da ética platônica? Todos os comentadores contemporâneos sem exceção, a partir de Guthrie (1978, 244), revelam certo desamparo hermenêutico frente a este testemunho de uma única lição, e que Platão teria ministrado não ‘no interior da Academia’, mas para a multidão<sup>12</sup>. Por um lado, os comentadores levantam um questionamento óbvio: como é possível que em quarenta anos de Platão na direção da Academia, a tradição lembre somente de uma única lição, e ainda por cima pública? (cf. Cherniss, 1945, 2) Parte da crítica, não resistindo ao desamparo, procurou solucionar o problema de maneira analógica: Platão teria certamente ministrado outras lições, exatamente como fez o mesmo Aristóteles. Burnet (1914, I, 222) e Taylor (1927, 503) conhecem certamente algumas fontes secretas (e jamais reveladas), pois delas deriva que Platão costumava ensinar sem qualquer anotação em suas mãos: de cabeça, portanto, por assim dizer. Hubert (1914, 260) parece, ao contrário, revelar a existência de um *hand-out*, ou melhor, de uma apostila, que Platão costumava entregar a seus discípulos para que a copiassem. De uma única lição sobre o Bem, portanto, a tradição se expande *motu proprio*: as lições se tornam muitas e, precisamente, ministradas mais para o final da vida de Platão (1951, 148-9). Krämer (1959) se utiliza amplamente de Ross, assim como toda a escola de Tübingen, para dar os primeiros passos na construção de sua escola hermenêutica. Todavia, discorda dele quanto à limitação daquelas que já haviam virado *lições* sobre o bem – e não mais uma lição, portanto – à velhice de Platão. Krämer (1964) vê no conteúdo da lição uma clara referência aos dois princípios da célebre página aristotélica de *Metafísica* A 6, dos quais todo o ser derivaria, e afirma tratar-se da verdadeira filosofia professada por Platão desde o início da Academia.

A polêmica sobre a lição de Platão não deve surpreender. De fato, a simples existência desta única lição oral é problemática, pois joga uma luz bem especial nas centenas e centenas de páginas escritas por Platão, levantando uma suspeita com relação ao ‘valor’ dos escritos de Platão quando comparados com as assim-chamadas doutrinas não-escritas. É

---

12 Cf. Geiser (1980, 6). Pela verdade, certo desamparo foi sentido mesmo pelos comentadores antigos. É o caso de Alcino, que a nega, por considerá-la de certa maneira ultrajante para o mestre Platão (Isnardi-Parente, 1996, 399).

evidente já desde Burnet que o verdadeiro problema aqui é a embaraçante descontinuidade entre o que Platão teria escrito e o que Aristóteles recorda das teorias do mestre (cf. Vogel, 1986, 12-sqq.). Mas não será possível aqui, é claro, entrar nesta polêmica que dividiu, por vezes de forma violenta, a *scholarship* platônica desde a última metade do século passado, de maneira especial após o surgimento do novo paradigma representado pela escola de Tübingen-Milão<sup>13</sup>.

Uma nota final, e ainda necessária, todavia, concerne o conteúdo desta lição sobre o Bem, que de toda forma condiz com a tradição segundo a qual na porta da Academia estaria a inscrição ἄγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω ('quem não for geômetra não entre'), a sublinhar a marcada tendência matematizante da primeira Academia. A inscrição, que tem uma grande fortuna na história do pensamento (citada por Flaubert e por Goethe, por exemplo), é de fato uma lenda da época alexandrina, mas que pode provavelmente se referir a alguma tradição ainda mais antiga, pois parece traduzir bem uma concepção autenticamente platônica: aquela da geometria como propedêutica à filosofia (Saffrey, 1968, 68).

As inscrições nas entradas de templos (e mesmo de palácios) eram relativamente comuns no mundo antigo (cf. Riginos, 1976, 140). O sentido da inscrição, pela verdade, pode ser mais precisamente platônico, como sugeriria o comentário à mesma feito pelo orador Élio Aristides, que indica uma correspondência do termo a ἀγεωμέτρητος com ἄνισος ('desigual') ou ἄδικος ('injusto'), pois a geometria – como entendida por Platão – é baseada na igualdade e na justiça; sendo estes últimos temas centrais da filosofia platônica, obviamente. João Tzetzis seguirá mais tarde a mesma leitura<sup>14</sup>.

---

13 Para um recente panorama da Escola de Tübingen, vide o equilibradíssimo artigo de Ferrari (2012).

14 Cf. Riginos (1976, 139, n. 68) para as citações. Sobre os usos da inscrição no interior da escola alexandrina vide as considerações de Saffrey (1968, 84): 'Ces exemples nous montrent donc que les philosophes d'Alexandrie dans leurs Introductions ou leurs Commentaires, on y utilisé la légende de l'inscription, les uns pour prouver que Platon était dans la tradition pythagoricienne, les autres pour plaider la cause des mathématiques comme point de départ dans l'étude de la philosophie, et les derniers enfin pour exclure les mathématiques de la philosophie proprement dite'.

## O QUE PLATÃO ENSINAVA NA ACADEMIA?

Não somente a matemática (ou um modelo de conhecimento dos primeiros princípios que desta dependeria) devia ter ocupado a Academia antiga. O *Timeu* e suas inflexões cosmológicas devem ter sido objeto de intensa reflexão na Academia, conforme é evidenciado pelos testemunhos dos primeiros acadêmicos, de maneira especial Espeusipo e Xenócrates. O diálogo parece (propositalmente?) deixar em aberto diversos problemas, neste sentido, como aquele do momento da geração do mundo a partir dos sólidos, da relação destes últimos com a teoria das ideias, da identidade do demiurgo (e dos outros deuses inferiores) ou da natureza do receptáculo, entre muitos outros<sup>15</sup>.

O debate devia ser bastante intenso mesmo no campo da ética e da filosofia política. Com relação à ética, por exemplo, diversos comentadores parecem reconhecer na passagem 44b-d do *Filebo* – em que é apresentada a posição ética dos inimigos de Filebo, pela qual o prazer seria simplesmente a cessação da dor – uma menção à ética de Espeusipo<sup>16</sup>. O imediato colaborador e sucessor de Platão na direção da Academia, portanto, teria expressado uma posição francamente anti-hedonista, bem distante, portanto, daquela platônica, que pareceria apontar mais para o bem como μέσον ('justa medida'), como fará depois Aristóteles, entre os extremos do prazer e da dor<sup>17</sup>.

Mas os interesses deviam ser mais amplos, provavelmente se estendendo para além dos atuais confins disciplinares da filosofia. Um exemplo é o acadêmico Eudoxo, cuja presença na Academia é atestada entre 364 e 361 aEN, e, portanto, enquanto Platão estava ainda vivo. Eudoxo desenvolveu

---

15 Cf. Dillon (2003, 25-sqq.) para uma tentativa de organização das respostas que os primeiros acadêmicos deram a estas (e outras) questões.

16 Para as citações, vide Tarán (1981, 79, n. 379); Isnardi-Parente (1980, 12, n. 55). A posição de Tarán é, todavia, mais cética com relação à possível atribuição de teses anti-hedonistas a Espeusipo. Para uma discussão mais ampla sobre a ética platônica, vide Krämer (1959, 177-181).

17 A justiça, representada pela τετρακτύς pitagórica, que se tornará ao mesmo tempo um conceito ético e uma realidade metafísica, isto é algo que segura realidade em pé, para os primeiros acadêmicos. Todos eles, de fato, escreveram tratados Sobre a Justiça (Dillon 2003, 26).

interesses diversos, desde a matemática, a astronomia e a física até à medicina (D.L. 8.86-87).

Certamente temas de lógica e de teoria do conhecimento deviam também ocupar os debates Acadêmicos. Vimos acima o fragmento de Equécrates sobre a *διαίρεσις* da abóbora. Até que ponto este procedimento devia entrar em choque com a teoria das ideias, gerando assim infundáveis debates no interior da Academia, pode ser imaginado a partir das páginas 15a-16b do *Filebo*: o procedimento da divisão das ideias seria somente um instrumento lógico poderosíssimo ou teria algum tipo de relevância metafísica? Este é um debate que ainda hoje divide – e o marco desta divisão é frequentemente o próprio Canal da Mancha, analíticos e continentais – diversos platonistas contemporâneos.

#### CONCLUSÃO: A DUPLA AUSÊNCIA DE PLATÃO

Tomo as citações do *Filebo* acima como sinais de que os temas que eram debatidos no jardim de Academo eram provavelmente os mesmos que Platão decidiu representar literariamente em seus diálogos. Os diálogos escritos de Platão e os diálogos orais na Academia quando lá estava o Mestre, portanto, parecem revelar inéditas consistências.

Uma delas, quiçá a mais importante, é a ausência de Platão.

A mesma ausência de Platão dos diálogos, marca de sua própria autoria, emerge também nas exíguas e fragmentárias informações que pudemos recolher sobre a atividade da Academia no tempo do seu fundador. Esta dupla ausência de Platão parece descrever bem uma estratégia que é tanto do Autor como do Mestre Platão. A ausência estratégica de Platão é a *conditio sine qua non* da existência de uma metodologia filosófica que chamamos até hoje de dialógica, ou dialética<sup>18</sup>.

---

18 O impacto desta maneira de fazer filosofia permeia deste então toda a história da filosofia. O diálogo constitui quase que mitologicamente o lugar ideal do filósofo, tanto em termos de uma propedêutica à filosofia que se constrói pelo debate (desde a filosofia ensinada hoje para as crianças), como na própria formatação do texto filosófico, que mantém o debate como estratégia comunicativa, ainda que implícita, como no caso das revolucionárias

Ao mesmo tempo, a ausência de Platão é a condição da existência da própria Academia: da ética à cosmologia, da lógica à teoria das ideias, portanto, há sinais concretos de um debate vivo, de uma Academia muito pouco doutrinária, muito pouco ‘escola’, no sentido que frequentemente damos ao termo no mundo acadêmico contemporâneo, quando queremos indicar uma certa continuidade, quando não repetição, de posturas hermenêuticas consolidadas<sup>19</sup>.

Assim, para finalmente respondermos à pergunta que nos pusemos no início deste texto, o melhor lugar para encontrarmos o *ausente* Platão (e para nós hoje, absolutamente a única maneira possível) são ainda seus diálogos. Estes, pensados em sua própria pragmática como lugares públicos, abertos à leitura de todos, *exotéricos*, espelham literariamente a mesma *publicidade* do parque da Academia.

O parque e o texto, a Academia e os diálogos, portanto, revelam uma mesma modalidade de *presença* de Platão, que se quer de certa forma sempre *ausente*. Ele age a) individuando e delimitando um campo da pesquisa (verdade, justiça); b) desenhando a história e a geografia do problema, apresentando seus predecessores e posicionando-se com relação a seus rivais (pitagóricos, sofistas, mas também acadêmicos, como vimos no caso de Espeusipo acima referido); c) sugerindo as regras do jogo, isto é, as linguagens e métodos a este pertinentes (dialética).

Quiçá a melhor definição da *postura intelectual* de Platão na Academia, para colocá-lo em termos mais contemporâneos, seja a bela definição que encontramos no Índice *herculanense dos filósofos acadêmicos*: [*Platão*] *age como arquiteto e põe os problemas*, enquanto os outros acadêmicos perseguem as soluções (Mekler, 1902, col Y, 15-16).

Não nas doutrinas, portanto, parece querer estar presente Platão; mas sim numa arquitetura da formação e do conhecimento que é o tecer paciente

---

Investigações Filosóficas de Wittgenstein. Para esta discussão vide Cavell (1999); Carvalho (2007).

19 Não por acaso, um dos mais interessantes filósofos da ciência contemporâneos, Paul Feyerabend, reconheceu a força pedagógica dessa modalidade, reconstruindo dramaticamente, em seus Diálogos sobre o Conhecimento, a Academia de Platão na sala de aula de uma universidade contemporânea, para discutir questões de física teórica e epistemologia (cf. Feyerabend, 2001).

de distâncias, um jogo de cheios e vazios: um fino tear de presenças e ausências, como somente um verdadeiro mestre, de vida ou de filosofia, sabe articular.

## BIBLIOGRAFIA

### Edições e traduções

- Diogenes Laertius (2013). *Lives of eminent philosophers*. Edited with an introduction by Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isnardi-Parente, M. (1997). *Testimonia platônica: per una raccolta dei principal passi dela tradizione indireta riguardante i legòmena angrafa dogmata: le testimonianze di Aristotele*. Roma: Accademia nazionale dei Lincei.
- Isnardi-Parente, M. (1980). *Speusippo*. Napoli: Bibliópolis.
- Kaibel, G. (1887) *Athenaei Naucratis Deipnosophistarum Libri xv*. 3 vols. Ed. Kaibel, G. In aedibus E. B. Teubneri.
- Mekler, S. (1902). *Academicorum philosophorum Index Herculanensis*. Berlin: Weidmann.
- Platão (2000). *Fédon*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, trad. M. T. N. S. de Azevedo.
- Platone (2011). *Fedone*. Torino: Einaudi, trad. S. M. Tempesta.
- Plutarco (2001). *Le vite di Cimone e Lucullo*. A cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. Fondazione Lorenzo Valla. Milano: A. Mondadori.
- Bekker, I. (1854). *Suidae Lexicon*. Berolini, Typis et impensis G. Reimeri.

### Estudos

- Aelian. (1997). *Aelian's Historical Miscellany*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, trad. N. G. Wilson.
- Boulenger, F. (1935). *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Paris: Société d'édition 'Les Belles Lettres', trad. F. Boulenger.
- 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: etudes d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris: E. de Boccard.
- Burnet, J. (1914). *Greek Philosophy. Part I, Thales to Plato*. London: Macmillan.
- Caruso (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, Brasil.
- Cavell, S. (1999). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press.
- Cherniss, H. (1945). *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley: University of California Press.
- Cornelli, G. (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo/Coimbra: Annablume Classica/Classica Digitalia.

- \_\_\_\_\_ (2015). Dónde está Platón? Enseñanza pública en la Academia de Platón. In: R. S. Braicovich, P. Spangenberg. (Org.). *Conocimiento, ética y estética en la Filosofía Antigua: Actas del II Simposio Nacional de Filosofía Antigua*. Santa Fé: Asociación Argentina de Filosofía Antigua, 318-337.
- Costa, G. G. (2013). A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão. *Archai* 11 (jul-dez. 2013), 33-46.
- Dillon, J. (2003). *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford; Oxford University Press.
- Düring, I. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg; Elanders.
- Ferrari, F. (2012). Tra metafísica e oralità. Il Platone di Tubinga. In A. Neschke-Hentschke, M. Erler (Hgg.). *Argumenta in diálogos Platonis*. Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert. Basel; Swabe, 361-392.
- Feyerabend, P. (2001). *Diálogos sobre o Conhecimento*. São Paulo; Perspectiva.
- Field, G.C. (1930). *Plato and His Contemporaries*. New York: E. P. Dutton & Co.
- Gagnebin, J-M. (2006). *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34.
- Gaiser, K. (1980). Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'. *Phronesis* 25, 5-37.
- Glucker, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*. Goettingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A history of Greek Philosophy. Vol. 4: Plato, the Man and his Dialogues: earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1978). *A History of Greek philosophy. Vol. 5: The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeger, W. (1923). *Aristoteles. Grundlinien einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann.
- Krämer, H. J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: C. Winter.
- \_\_\_\_\_ (1964). Retraktionen zum Problem des esoterischen Plato. *Museum Helveticum* 21, 137-166. Leipzig: Teubner, 1-2:1887; 3:1890, Repr. 1-2:1965; 3:1966.
- Levison, S. C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lynch J. P. (1972). *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley: University of California Press.
- McCabe, M. M. (2011). A forma e os diálogos platônicos. In H. Benson, *Platão*, Porto Alegre, Artmed, 52-65.
- Most, G. (1993) A Cock for Asclepius. *The Classical Quarterly*, 1993, Vol. 43 (1), pp. 96-111.
- Motta, N. (2013). Aristóteles: Nuvens. *Cadernos de Tradução*, Porto Alegre, 32, jan-jun, p. 1-98.
- Plato. (1993). *Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, trad. C. Rowe.
- Platon. (1991). *Phédon*. Paris: Flammarion, trad. M. Dixsaut.
- Riginos, S.A. (1976). *Platonica: the Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: Brill.
- Ross, W. D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Saffrey H-D. (1968). Αγεωμέτρητος μηδεις εσίτω. Une inscription légendaire. *Revue des Études Grecques*, tome 81, fascicule 384-385, Janvier-juin, 67-87.
- Tarán, L. (1978). Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy, *Hermes* 106, pp. 73-99.
- Taylor, A. E. (1960). *Plato: the Man and his Work*. London: Methuen.
- Thom, J. (2013). The Pythagorean Akousmata and Early Pythagoreanism. In Cornelli, G. et al. *On Pythagoreanism*. Berlin/Boston: De Gruyter, 77-102.
- Travlos, J. (1971). *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. New York: Praeger.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. (1881). *Antigonos von Karystos*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.