



## **A remodelagem política do *oîkos* na República: da família ao modelo familiar, da economia doméstica à economia política** <sup>1</sup>

Étienne Helmer <sup>2</sup>

Tradução por Janaína Silveira Mafra <sup>3</sup>

Muitos consideram que a cidade justa elaborada por Platão na *República* se funda na abolição do *oîkos*, termo que designa ao mesmo tempo a família e a unidade de produção e de consumo dos bens necessários à vida. Para Carlo Natali, por exemplo, Platão quer nesse diálogo “eliminar a casa”, ele “diz explicitamente que [...] a abolição do *oîkos* [...] resulta da igualdade das tarefas das mulheres”<sup>4</sup>. Leo Strauss também fala da “abolição da família”, assim como Allan Bloom, para quem, no livro V, “a família é abolida”<sup>5</sup>.

Todavia, contrariamente ao que afirmam esses comentadores, a abolição não é a última palavra de Platão sobre o *oîkos* na *República*: ele não o faz desaparecer da cidade justa, mas o transforma. Para compreender essa transformação, é preciso lembrar que o *oîkos* é a seus olhos o lugar de uma dupla ligação afetiva, de um duplo desejo possessivo voltado aos membros da família, de um lado, e à riqueza acumulada no e pelo *oîkos*, do outro. Esse sentimento é ambivalente: ele põe em jogo uma força afetiva muito potente, que poderia servir de cimento à cidade se ela pudesse ser transferida às relações entre os cidadãos; mas ele favorece também a valorização do particular e do privado em detrimento do comum, e constitui, por conseguinte, uma fonte de conflitos na sociedade. Como então tirar partido do aspecto positivo desse sentimento sem sofrer seu aspecto negativo?

---

<sup>1</sup> HELMER, É. (2011) “Le remodelage politique de l’*oîkos* dans la *République*: de la famille au modèle familial, de l’économie domestique à l’économie politique”. *Plato Journal*, 11, p. 1-11.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Université Paris I Panthéon Sorbonne e, atualmente, professor do Department of Philosophy, University of Puerto Rico (United States).

<sup>3</sup> Doutoranda em Filosofia Antiga pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente desenvolve uma pesquisa, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, sobre a administração e a dissolução do *oîkos* no período clássico. E-mail: [janasmafra@icloud.com](mailto:janasmafra@icloud.com).

<sup>4</sup> “L’élision de l’*oîkos* dans la *République* de Platon”, in *Études sur la République*, M. Dixsaut (dir.), com a colaboração de A. Larivée, Vol. I, Paris, Vrin, 2005, p. 221 e p. 213.

<sup>5</sup> *La Cité et l’Homme*, trad. fr., Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 264; *La Cité et son Ombre. Essai sur la République de Platon*, trad. fr., Paris, Le Félin, 2006, p. 127.

Para fazer isso, Platão faz o *oîkos* sofrer uma remodelagem que consiste em separar sua dimensão familiar de sua função estritamente econômica, transformando a primeira e eliminando a segunda. De uma parte, com efeito, ele não abole a estrutura nem a natureza do laço familiar próprio do *oîkos*, ou seja, o laço de parentesco e a relação afetiva forte que ele comporta: ele desloca e estende seu campo de aplicação para fazer dele um instrumento de unificação política. Primeiramente, mobilizado *metaforicamente* para pensar as relações entre os diferentes grupos da cidade no livro III, esse laço é em seguida utilizado no livro V como um verdadeiro *modelo* para definir as relações dos guardiões entre si e reforçar sua unidade, da qual depende aquela da cidade inteira. Mas, de outra parte, para que esse laço afetivo possa se exercer plenamente nessa escala, é preciso que ele seja exclusivo em relação ao outro sentimento de ligação próprio do *oîkos*, aquele que tem por objeto a riqueza material e que é gerador de concorrência e de discórdia entre os *oîkoi* particulares. A transferência do modelo familiar ao nível político supõe então a eliminação do *oîkos* como unidade de produção econômica privada, voltada para a expansão e a concorrência, em proveito de uma economia pensada nos termos da cidade inteira.

Para mostrar como, na *República*<sup>6</sup>, Platão converte assim a força antipolítica do *oîkos* em instrumento de unificação da cidade justa, lembrarei, primeiramente, o que era o *oîkos* em sua época, sublinhando suas duas dimensões, familiar e econômica. Exporei em seguida as críticas que ele lhe dirige e como ele vê aí uma força antipolítica. Para terminar, explicarei como ele o remodela a fim de o pôr a serviço da unidade da cidade.

## 1. O *oîkos* na época de Platão

Na época de Platão, o *oîkos* designa ao mesmo tempo o domínio agrícola destinado à satisfação das necessidades da família que vive nesse domínio, e essa família, no sentido amplo de “todas as pessoas da casa com seus bens [...]”, inclusive os escravos<sup>7</sup>. Essas duas componentes são unidas pela dimensão moral do *oîkos* como centro de valores que regem ao mesmo tempo a produção do necessário e as relações humanas. Para compreender o deslocamento que Platão o faz sofrer, é preciso sublinhar três de seus aspectos, que nos são conhecidos por duas fontes principais: as pesquisas realizadas por historiadores contemporâneos, com base em descobertas arqueológicas, e o *Econômico* de Xenofonte. Nessa obra, Sócrates conversa primeiramente diretamente com Critóbulo (I-VI), depois lhe conta uma conversa que teve com Iscômaco sobre o melhor modo de administrar seu *oîkos* (VI-XXI). Sem condenar a arte *oikonomica* enquanto tal, Sócrates aponta nas palavras de Iscômaco os perigos potenciais que essa arte representa para a vida ética. É preciso então supor que a apresentação que Iscômaco faz do *oîkos* é frequentemente

---

<sup>6</sup> Apesar de uma solução diferente, o projeto é o mesmo nas *Leis* V, 739c1-d3.

<sup>7</sup> M. I. Finley, *Le Monde d’Ulysse*, [1956], Paris, Le Seuil, 2002, p. 69. Ver R. J. Littman, “Kinship in Athens”, *Ancient Society*, N°10, 1979, p. 13.

admitida na época para que a prática que o cerca seja objeto das observações críticas de Sócrates.

### *Se enriquecer*

Para alguns historiadores, a finalidade econômica do *oîkos* era sempre a riqueza e não a simples subsistência<sup>8</sup>. O tipo do *homo politicus* forjado por M. Weber e utilizado por M. I. Finley para pensar o “Homem grego” contribuiu para ocultar a existência paralela, desde a época clássica, de uma racionalidade econômica voltada para a busca do lucro, sem que fosse preciso ver aí, no entanto, uma mentalidade capitalista ou uma conduta que ignora valores éticos: alguns homens agiam como investidores racionais, calculando, antes de se lançar, a relação entre os riscos ligados a seus projetos e seus supostos lucros. Se a agricultura oferecia lucros menores do que a venda e o aluguel de escravos, e do que a exploração das concessões de mineração, esses lucros não eram, entretanto, negligenciáveis, e o *oîkos* constituía sua base produtiva<sup>9</sup>.

Essa fonte de enriquecimento aparece também no *Econômico*. Como Critóbulo, Iscômaco ama a riqueza<sup>10</sup>. Ele vê nela um instrumento que lhe permite “prestar culto magnífico aos deuses, socorrer [seus] amigos na necessidade, contribuir com todo [seu] poder para o embelezamento da cidade”<sup>11</sup>, e ganhar honestamente uma reputação de *Kalós kagathós*. Seus esforços incansáveis para aumentar seu *oîkos* testemunham, contudo, menos uma busca pela virtude verdadeira, baseada na inteligência, do que uma paixão quase tirânica pela respeitabilidade social<sup>12</sup>. Aos olhos do Sócrates de Xenofonte, como dos de Platão, uma tal atitude revela uma falta de domínio de si, e é então uma fonte bem frágil da conduta ética.

### *Uma pólis miniatura*

Segundo Iscômaco, a diferença entre a cidade e o *oîkos* não é de natureza, mas de grau: o *oîkos* é uma cidade miniatura. Assim, um bom gestor do *oîkos* deve se inspirar nas leis de Dracon e de Sólon para saber como dirigir seus escravos<sup>13</sup>. A mulher deve se

---

<sup>8</sup> “Economic Rationalism in Fourth-Century BCE Athens”, P. Christesen, *Greece & Rome*, Vol. 50, No. 1, April 2003, p. 31-56.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 46 e 52.

<sup>10</sup> *Ec.* XI, 8. Ver também nesse sentido as análises de Leo Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970, p. 113, e 179-180.

<sup>11</sup> *Ec.* XI. 9.

<sup>12</sup> G. Danzig, “Why Socrates was not a farmer. Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue”, *Greece & Rome*, vol. 50, N°1, 57-76, April 2003, em particular, p. 69.

<sup>13</sup> *Ec.* XIV, 6-8.

conduzir aí como “rainha das abelhas”, que dá ordens aos escravos domésticos, e como “guardiã de suas leis”, que cuida da estrita aplicação de suas prescrições<sup>14</sup>.

Essa identidade das comunidades política e doméstica implica aquela dos poderes que se exercem aí. Segundo Iscômaco, há, com efeito, “uma aptidão para comandar comum a todos os gêneros de atividades, agricultura, política, economia doméstica, conduta da guerra”<sup>15</sup>. O comando é uma arte única, que se exerce do mesmo modo em todos os domínios, cujo comando militar é o modelo<sup>16</sup>.

### *A divisão sexual das tarefas*

Enfim, na época de Platão, o *oîkos* é organizado segundo um princípio de divisão sexual das tarefas, fundado em motivos ao mesmo tempo “naturais” e culturais: às mulheres as tarefas interiores, especialmente a tecelagem, aos homens – além da política – as tarefas exteriores, como os trabalhos dos campos, essa divisão tendo por critério a força física requerida nos dois casos<sup>17</sup>. Alguns personagens de Platão partilham essa visão das coisas: para Mênon, “a virtude de um homem consiste em ser capaz de agir nos negócios da cidade [...] e a virtude de uma mulher, em gerir bem sua casa, em cuidar de seu interior, em mantê-la em bom estado e em obedecer a seu marido”<sup>18</sup>.

## **2. O *oîkos* na República: uma instituição antipolítica**

Na *República*, Platão sublinha a ameaça que representam essas três características do *oîkos* para a unidade da cidade.

### *A riqueza do oîkos contra a unidade da pólis*

O desejo de riqueza que anima o *oîkos* comporta, para Platão, o risco de ser ilimitado, de faltar medida. Esse apetite é, com efeito, a manifestação mais comum da *pleonexía*, essa tendência concorrencial de querer ter mais do que os outros e que “toda natureza persegue como um bem”<sup>19</sup>, como ilustra a história de Giges<sup>20</sup>. Ele é então

---

<sup>14</sup> *Ec.* VII, 16-43; IX, 14-15. A imagem da abelha tem a partir dessa época uma significação política: por exemplo, Platão *Pol.* 293d6.

<sup>15</sup> *Ec.* XXI, 2. Ver também XIII, 5. Ver M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 200.

<sup>16</sup> Ver o exemplo de Ciro e dos oficiais agrícolas que dependem dele, *Ec.* IV, 4-17; *Cir.* VIII 1, 13-15; e a referência ao comando militar para as funções da mulher no *oîkos*, IX, 15.

<sup>17</sup> *Ec.* VII, 22-23.

<sup>18</sup> *Mên.* 71e1-7.

<sup>19</sup> *Rep.* II, 359c4-5. Ver J. Gutglueck, “From *pleonexia* to *polupragmosunè*. A conflation of possession and action in Plato’s *Republic* 349b-350c”, *American Journal of Philology*, vol. 109, N°1, 1988, p. 20-39, em particular, p. 25-26.

<sup>20</sup> *Rep.* II, 359b-360d

difícilmente compatível com a moderação que reclama a conduta ética<sup>21</sup>, e resulta necessariamente em conflito de interesses privados, no desaparecimento da ideia mesma de interesse comum e na dissenção (*stásis*) na cidade: “pois o interesse geral reúne, ao passo que o interesse particular fragmenta as cidades”.<sup>22</sup>

Esse perigo é ainda maior quando se trata dos futuros dirigentes da cidade. A preocupação com o *oîkos* corrompe seu engajamento com a política verdadeira, aquela que repousa sobre a filosofia e se preocupa com o interesse comum. Essa corrupção dos guardiões pode ser produzida durante seu período de formação:

aqueles que se ligam agora à filosofia, e que são adolescentes mal saídos da infância, esperam o momento de se ocupar da gestão da casa (*oikonomía*) e de ganhar dinheiro, eles a deixam com dificuldade se são aproximados da parte mais difícil dessa atividade<sup>23</sup>.

Mas ela também pode ocorrer durante o exercício de suas funções, causando assim o seu próprio desastre e o de toda a cidade:

assim que adquirirem um terreno privado (*gên idían*), casas (*oikías*), e moedas em uso, eles serão administradores de casas (*oikonómoi*) e cultivadores, ao invés de serem guardiões, e eles se tornarão gestores hostis e não mais aliados dos outros cidadãos<sup>24</sup>.

### *A pólis não é um grande oîkos*

A verdadeira *pólis* não pode então, para Platão, ser vista como um *oîkos* de grande escala, nem o bom político ser assimilado a um *oikonómos* tal como o definiu Iscômaco. A melhor cidade é, com efeito, para Platão, aquela cuja unidade é a maior, e cujos cidadãos partilham valores comuns graças ao trabalho de unificação realizado pela arte política autêntica. Sócrates preconiza assim que a cidade aumente, “conquanto, ao aumentar, ela persista em ser una, mas não além”, de modo que ela não seja “nem pequena, nem aparentemente grande, mas que ela seja de qualquer modo suficiente e una”<sup>25</sup>. A seus olhos, não se governa então a cidade como se administra um domínio: o *oîkos* é uma instituição fundada no crescimento e que fomenta a divisão, enquanto a *pólis* justa reclama a unidade e a comunidade.

### *A família e as mulheres contra a cidade*

Enfim, viu-se, o *oîkos* é aos olhos de Platão um lugar afetivo onde se elabora um sentimento de ligação exclusivo com o privado e com o particular, que tem por objeto

---

<sup>21</sup> *Rep.* IV, 430d sq.

<sup>22</sup> *Leis*, IX, 875a1-6.

<sup>23</sup> *Rep.* VI, 497e6-498b1.

<sup>24</sup> *Rep.* III, 417a6-b5.

<sup>25</sup> *Rep.* IV, 423b9-10; c3-4. Cf. o paradigma da unificação do tecido político no *Político*, 310e5-311a2.

tanto as coisas como os membros da família, e que se constrói contra seu contrário, contra o sentimento de pertencimento a uma comunidade que ultrapassa os interesses particulares<sup>26</sup>. É por isso que Sócrates considera necessário encontrar uma solução para preservar a cidade “da dissensão interna, de tudo o que, *por causa da posse de bens materiais, de crianças e de pais*, faz com que homens estejam em dissensão”<sup>27</sup>. Esse recuo a si, cujo *oîkos* é o centro, é muito nítido, por exemplo, nos timocratas, que, para gozar de suas riquezas em privado, se protegem atrás das paredes de suas casas<sup>28</sup>. Mais geralmente, esse é o fato de todos os atores domésticos, e das mulheres em particular, que, nas cidades mal constituídas, não têm acesso à vida pública e são confinadas nas casas por causa da divisão das tarefas exposta acima. Além disso, este movimento centrípeto que elas iniciam se acompanha de um movimento centrífugo: subtraídas do mundo comum da *pólis*, elas só a visam como uma extensão do mundo privado e contribuem assim para sua ruína, como quando elas incitam filhos e maridos a enriquecer e a estender o *oîkos* em detrimento da *pólis*, a fim de retirar desta para elas mesmas uma maior visibilidade social<sup>29</sup>.

### 3. O *oîkos* politizado da República

Enquanto unidade econômica e família, o *oîkos*, vê-se, é o inimigo da cidade justa. Mas Platão não o abole, entretanto, na República: ele o transforma em um instrumento de unificação política, desviando sua força de acumulação material e afetiva em proveito da cidade. Para isso, ele o priva de sua função econômica e conserva, estendendo-a, apenas sua dimensão familiar.

#### *A riqueza: limites e interdição*

No que concerne ao grupo dos produtores da cidade da República, pode-se supor, faltam indicações precisas a esse assunto, que seu enriquecimento será limitado na cidade justa, em nome de sua unidade<sup>30</sup>. O silêncio sobre o *oîkos* na narrativa do nascimento econômico da cidade deixa pensar também que Platão transfere as funções econômicas à cidade precisamente para impedir essa expansão concorrencial dos *oîkoi*<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Nas *Leis*, para resolver essa dificuldade, o legislador convida os cidadãos a se considerarem como pertencentes à cidade antes de pertencerem a suas famílias, *Leis* VII, 804d5-6; XI, 923a6-b1.

<sup>27</sup> *Rep.* V, 464d9-e2. Eu sublinho.

<sup>28</sup> *Rep.* VIII, 548a5-b3.

<sup>29</sup> *Rep.* VIII, 549c8-e1.

<sup>30</sup> Ver citação correspondente na nota 23.

<sup>31</sup> *Rep.* II, 369b-373d. Nas *Leis*, a produção tem lugar em cada um dos 5040 lotes, mas eles não produzem para eles mesmos, mas para toda a cidade, VIII, 847e2-848c6.

As coisas são mais claras com os guardiões, auxiliares ou dirigentes. Sua unidade condicionando aquela da cidade inteira, lhes é proibido possuir o que quer que seja, a fim de impedir em seu grupo os transbordamentos conflituosos do desejo de riqueza. Eles devem se submeter a uma vida material comum<sup>32</sup>, e receber seu “salário”, ou seja, sua subsistência da parte do grupo de produtores<sup>33</sup>, o que equivale a subtraí-los do oîkos como unidade econômica de produção e de consumo.

*A família: metáfora, depois modelo das relações políticas*

As coisas são mais complexas com o oîkos considerado como família. A referência à família aparece uma primeira vez no episódio da “nobre mentira”: todos os membros da cidade são irmãos, pois são nascidos de uma mesma mãe, a terra<sup>34</sup>. Por três razões, essa referência é mais uma imagem ou uma metáfora do que um modelo *stricto sensu* projetado sobre a cidade<sup>35</sup>. Essa referência à família é, primeiramente, incompleta, o lugar do pai não sendo evocado, e mal se vê quem poderia preenchê-lo. Ela é, além disso, provisória, a cidade inteira sendo, mais tarde no texto, comparada com um indivíduo<sup>36</sup>. Ela é, enfim, simbólica, a “terra mãe” referindo-se ao tema clássico da autoctonia. Não se trata então de dizer aqui que a sociedade é uma grande família, como será o caso dos guardiões, mas de convidar seus membros a fazer *como se* eles fossem uma. Essa referência à família tem por fim preservar a unidade da cidade apesar da necessária hierarquia dos grupos e da distribuição dos indivíduos em cada um desses grupos. O parentesco (*suggéneia*) político de todos os cidadãos<sup>37</sup> não é então para tomar aqui no sentido próprio, mas em referência ao laço afetivo forte que ele evoca: apesar de suas diferenças de função, os cidadãos devem nutrir entre si sentimentos fraternais para permanecerem unidos.

Com o grupo dos guardiões, em compensação, Sócrates utiliza a força do laço afetivo do oîkos e sua estrutura de parentesco como verdadeiro modelo de suas relações, com esta diferença maior – que constitui o deslocamento que Platão o faz sofrer –, a saber, que os laços de parentesco tradicionais não se aplicam mais a indivíduos, mas a gerações inteiras, a ponto de as mães não poderem reconhecer seus filhos biológicos<sup>38</sup>:

Desde o dia em que um deles se torna prometido, as proles que nascem entre o oitavo e o décimo mês, todas elas ele as chamará, os machos, de seus filhos, e as fêmeas, de suas filhas,

---

<sup>32</sup> Rep. III, 416d3-417a6.

<sup>33</sup> Rep. IV, 463a10-b3.

<sup>34</sup> Rep. III, 414d1-415c7.

<sup>35</sup> V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, [1947], Paris, Vrin, 1985, p. 111-117.

<sup>36</sup> Rep. V, 462c10 sq.

<sup>37</sup> Rep. III, 415a7.

<sup>38</sup> Rep. V, 460c8-d1.

e eles o nomearão pai, e do mesmo modo suas proles ele as nomeará netos e elas, por sua vez, o nomearão avô (e avó); e os que tiverem nascido durante o momento em que suas mães e pais engendrassem se nomearão irmãos e irmãs: e, por conseguinte, como dizíamos há pouco, eles não tocarão uns nos outros<sup>39</sup>.

Os guardiões formam então uma grande família, estruturada em torno da proibição do incesto. Mas é uma família daqui em diante estendida, no sentido em que as relações afetivas ligadas ao parentesco são aí desindividualizadas e ampliadas com o parentesco ele mesmo: o sentimento de posse afetivo que liga um indivíduo a outro é aí doravante impossível, sua força sendo desviada em favor de um sentimento de familiaridade na escala do grupo inteiro dos guardiões. Em uma cidade justa, a comunidade material dos guardiões se acompanha assim de uma comunidade familiar: é preciso que “as mulheres sejam aí todas comuns a todos os homens, e que nenhuma viva em privado com nenhum; que os filhos também sejam comuns, e que um pai não conheça sua própria prole, nem um filho, seu pai”<sup>40</sup>.

Os guardiões formam assim uma família *única*, no duplo sentido do termo: é uma família *una* ou *unida*, e é a *única* família, e é precisamente porque ela é a única que ela é una, a rivalidade entre *oikoi* denunciada por Platão nas cidades de seu tempo sendo impossível nessa configuração nova. Essa família é assim tornada política no sentido em que sua estrutura, longe de prejudicar a cidade, é enfim compatível com ela e até mesmo a favorece, a unidade dos governantes condicionando aquela de toda a cidade<sup>41</sup>.

### *Politizar as mulheres*

A vida comum dos guardiões organizada pelo modelo de uma família segue a “onda” que faz aceder as mulheres à política, fazendo delas guardiãs assim como os homens<sup>42</sup>. Eliminando assim a divisão das tarefas econômicas exposta por Iscômaco, e os perigos políticos que comportava a reclusão doméstica das mulheres, Platão elimina então completamente a economia do *oikos* dos guardiões.

## **Conclusão**

Modelar toda a cidade pelo *oikos* seria, para Platão, levar a cidade à sua destruição. O que Platão quer abolir, na *República*, não é, contudo, o *oikos*, mas o sentimento antipolítico de fechamento e acumulação do qual ele é a fonte. Ele faz isso estendendo o sentimento de afeto familiar entre indivíduos a uma escala maior no grupo dos guardiões,

---

<sup>39</sup> *Rep. V*, 461d2-e2.

<sup>40</sup> *Rep. V*, 457c10-d3.

<sup>41</sup> Sua discórdia provocará a degenerescência do bom regime político, *Rep. VIII*, 547a-c.

<sup>42</sup> *Rep. V*, 451c-457b. Ver também *Leis VII*, 804d6-806d3; 813e3-814c5.



e transferindo a economia da esfera doméstica à cidade inteira. Em outros termos, Platão mantém o modelo familiar do *oïkos* na cidade tornando, de forma implícita, a economia política.

## Referência

BLOOM A. *La Cité et son Ombre. Essai sur la République de Platon*, trad. fr., Paris, Le Félin, 2006.

CHRISTESEN P. "Economic Rationalism in Fourth-Century BCE Athens", *Greece & Rome*, Vol. 50, No. 1, April 2003, p. 31-56.

DANZIG G. "Why Socrates was not a farmer. Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue", *Greece & Rome*, vol. 50, N°1, p. 57-76.

FINLEY M. I. *Le Monde d'Ulysse*, [1956], Paris, Le Seuil, 2002.

FOUCAULT M. *Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

GOLDSCHMIDT V. *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, [1947], Paris, Vrin, 1985.

GUTGLUECK J. "From *pleonexia* to *polupragmosunè*. A conflation of possession and action in Plato's *Republic* 349b-350c", *American Journal of Philology*, vol. 109, N°1, 1988, p. 20-39.

LITTMAN R. J. "Kinship in Athens", *Ancient Society*, N°10, 1979, p. 5-31.

NATALI C. "L'éliasion de l'*oikos* dans la *République* de Platon", in *Études sur la République*, M. Dixsaut (dir.), avec la coll d'A. Larivée, Vol. I, Paris, Vrin, 2005, p. 199-223.

POMEROY S. B. *Families in classical and Hellenistic Greece. Representations and realities*, Oxford, Clarendon press, 1997.

SCHOFIELD M. *Plato*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2006.

STRAUSS L. *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970.

STRAUSS L. *La Cité et l'Homme*, trad. fr., Paris, Le Livre de Poche, 2005.

Nota da tradutora: agradeço ao professor Étienne Helmer, por ter autorizado a tradução deste artigo, e ao *Plato Journal*, por ter concedido os direitos autorais desta publicação.