

A Quarta *Manía Divina*: Mito e Alma no *Fedro* de Platão

LUIZ MAURÍCIO BENTIM DA ROCHA MENEZES

Mestrando em Filosofia pelo PPGLM-UFRJ

lmbrmenezes@yahoo.com.br

<http://lattes.cnpq.br/5932586465926963>

Resumo: Este trabalho pretende demonstrar de forma sucinta uma das manifestações do divino na alma tendo como base o *Fedro* de Platão. A loucura erótica e a retórica, utilizadas por Sócrates em seu segundo discurso, envolvem uma quebra nos paradigmas usuais de poder. Todo o percurso percorrido por Sócrates implica em convencer Fedro, o jovem que o acompanha, de que a filosofia é o melhor caminho a ser seguido. Mas, para que possa haver tal convencimento, deve Sócrates lutar contra o poder vigente. *Éros* tem por característica própria a sedução. Sócrates irá, através da loucura erótica, apresentar um discurso capaz de lutar contra tal poder, e iniciar Fedro nos mistérios do amor, persuadindo-o para o caminho da filosofia.

Palavras-Chave: Platão, *Fedro*, Mito, Alma, Amor.

Falar sobre a religião na Grécia Antiga, implica em questões muito amplas que não há como suprir num simples artigo. Entendemos que o papel daqueles que de alguma forma se propõem a estudar algum objeto deste campo, estão dispostos a contribuir minimamente para o desenvolvimento, ou talvez, o esclarecimento de uma questão. A proposta deste trabalho é esclarecer uma parte mínima deste tema, que mesmo sendo pequena não é pouca, e oferece um vasto campo de investigação e estudo. A questão que aqui se estabelece é: de que forma o divino se manifesta na alma no ‘Segundo Discurso de Sócrates’¹ no *Fedro* de Platão?

A religião é constantemente presente nas obras de Platão, e ele tenta demonstrar em mais de um escrito as manifestações do divino e a relação existente entre o homem grego e os deuses. Na Grécia, na época de Platão, existem duas formas de pensar a religião.² A primeira é feita pelos já estabelecidos cultos tradicionais, onde a separação entre deuses e homens é bem delimitada, podendo tal forma ser chamada de *Teologia Dêlfica*.³ A outra surge no final do século V a. C. através da inserção de novos cultos e novas maneiras de pensar a religiosidade. Platão se utilizou das duas tendências em seus diálogos, utilizando-se em alguns

momentos dos rituais, sacrifícios e oráculos tradicionais e em outros adotando a linguagem dos mistérios e dos ritos de iniciação, purificação e salvação presentes na segunda. Em ambas as formas, no entanto, modificou, criticou e acrescentou algo, tentando inserir nesta religiosidade um caminho que consagrasse a filosofia como o meio para a salvação da alma.

Sócrates inicia o Segundo Discurso com uma retratação a Éros, deus do Amor, através de um elogio à loucura [μανία], dizendo que “os maiores bens nos vêm *da loucura*, que é sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses [νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης]”⁴. Tal discurso se demonstra de início o oposto ao primeiro (*Fedro*, 237a–241d) onde a loucura foi posta como algo ruim da qual o amado deve procurar se afastar. Segue-se a descrição sobre as manifestações da loucura inspirada pelos deuses (*Fedro*, 244a-245c), da qual o amor [ἔρωσ] seria a quarta. Cada uma destas será posteriormente atribuída a uma divindade (*Fedro*, 265b). A primeira seria profética [μαντική] ligada a Apolo, a segunda mística [τελεστική] ligada a Dioniso, a terceira poética [ποιητική] ligada às musas e, por último, a erótica [ἔρωτική] ligada à Afrodite e Eros. Sócrates reconhece o Amor como uma graça divina, afirmando ser ele a mais excelente *mania* (*Fedro*, 265b) e, para isso, vai utilizar-se de uma linguagem religiosa para expressar este reconhecimento. *Éros*, a rigor, para o grego da época estudada, significa “desejo sexual”⁵, mas em Platão terá outros significados além deste. Se tratando do *Fedro*, representa o impulso que conduz a alma na busca de uma satisfação que transcenda a experiência sensível⁶.

Sócrates resolve fazer uma demonstração [ἀπόδειξις] de que a loucura do amor nos foi dado pelos deuses para a nossa felicidade. Isto consiste em primeiro alcançar a verdade sobre natureza da alma [ψυχῆς φύσεως], tanto divina como humana, observando as suas paixões e atos (*Fedro*, 245c). No entanto, como bem lembra Sócrates, essa demonstração será pouco convincente aos hábeis, mas apenas convincente aos sábios [ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή] (*Fedro*, 245c). Nessa passagem nos deparamos com dois pontos importantes a serem esclarecidos:

- A) Tal demonstração inclui tanto a prova quanto o mito que se seguem?
- B) A quem se refere Platão quando utiliza as palavras δεινοί e σοφοί?

Segundo Richard Bett (1986) a natureza da alma é tema central tanto para o argumento da imortalidade, quanto para o mito da parelha alada. Segundo o autor, a demonstração de que a loucura do amante é devidamente inspirado, engloba tanto o mito como a prova, sendo cada um apropriado em circunstâncias diferentes⁷. Isto nos parece apropriado, já que tanto a prova

como o mito seguem da demonstração, acaba por responde o nosso questionamento A. Quanto ao questionamento B, temos um problema um pouco maior devido a falta de clareza de Platão na definição dos termos, o que cria uma dificuldade no entendimento da passagem. Abaixo colocaremos alguns tópicos com o intuito de esclarecer tal dificuldade:

i) na passagem 229c, são os σοφοί que aparecem como sendo ἄπιστοι.

ii) na passagem 229d, Sócrates atribui a homem δεινός, επίπρονος e οὐ πάνυ εὐτυχής como sendo aquele capaz de não acreditar nos mitos e procurar para estes uma explicação racional.

iii) na passagem 235b, se faz menção aos παλαοὶ σοφοί, como se fizesse referência a algum tipo de sabedoria antiga.

Tanto em i) como em ii), σοφός e δεινός parecem estar sendo utilizados como sinônimos para caracterizar uma espécie de homem que dando mostras de sabedoria [σοφιζόμενος] procura explicar o mito de uma maneira racional, dando-lhes uma interpretação alegórica. De acordo com Tate (1927), é mais provável que a interpretação alegórica tenha se desenvolvido gradualmente com o crescimento mais consciente de um uso de uma linguagem mítica para expressar especulações religiosas e filosóficas⁸. No século V a.C., século de Sócrates, o método alegórico já estava plenamente desenvolvido, tanto por filósofos, sofistas e outros pensadores da época. Fazia-se uso das tradições míticas para benefício próprio, afirmando suas próprias idéias através de uma interpretação dos mitos dos poetas. Afirmava-se, assim, haver pro trás do mito um sentido oculto [ὑπόνοια] que pudesse levar a sua verdadeira interpretação (TATE, 1929).

Já em iii) παλαοὶ σοφοί, talvez seja uma referência aos antigos poetas como Anacreonte e Safo, como Sócrates parece indicar abaixo em 235c, mas também pode ser uma ironia de sua parte para inserir um novo assunto. É comum, pelo menos nos diálogos de Platão, que Sócrates traga a figura de um sábio antigo para inserir novas idéias. Se assim o for, Sócrates estaria ele mesmo se incluindo entre os sábios, sem que precise isto dizer.

Na passagem 245c, Sócrates parece estabelecer uma clara distinção entre δεινός e σοφός. O primeiro como sendo descrente de qualquer tipo de demonstração, seja esta lógica ou mítica, e o segundo como crente desses tipos de demonstração. Sócrates parece apontar no primeiro grupo certo tipo de ceticismo existente na época quanto às questões relativas à natureza da alma. Observemos que o que Sócrates pretende fazer com sua demonstração é parte de um rito de iniciação, na qual os considerados sábios iniciam aqueles que ainda são novos. É preciso, nesse caso, que ambos sejam crentes [πιστοί] de tais ritos iniciáticos. Esse

é o ponto onde Sócrates irá defender a sua primeira e principal tese sobre a alma: “Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος” (*Fedro*, 245c5). Entendendo por Ψυχὴ a alma, πᾶσα como inteiro no sentido de completo e ἀθάνατος como imortal ou eterno, temos a seguinte frase: “A alma é inteiramente imortal”.

A tese da imortalidade da alma não é característica única do *Fedro*. Aparece no *Ménon* (86b), no *Fédon* (105c – 107a), na *República* (608c – 611b), assim como no *Banquete*⁹. (206e – 212a). Cada um destes a apresenta de uma forma diferente e de acordo com o argumento de cada diálogo. No caso do *Fedro*, é o ponto necessário para que se possa desenvolver o argumento sobre a natureza da alma, e para isto Sócrates tem duas formas de explicação. A primeira é lógica¹⁰, onde procura através de uma ordem racional defender sua tese primária. Temos três pontos relevantes nessa passagem, um conectado ao outro. O primeiro coloca a alma como aquela que movimenta a si mesma. O segundo como consequência do primeiro coloca a alma como princípio de movimento, e aquilo que é princípio não nasce e, portanto, é indestrutível, sendo este o terceiro ponto. Tais pontos são essenciais para configurar a natureza da alma como imortal no argumento lógico de Sócrates.

No entanto, apesar de assim parecer, tal exposição não supre devidamente a necessidade que se tem de entender a essência da alma e quanto a isto Sócrates segue: “[...] o que realmente ela seja é assunto de todo ponto divino, que exigiria largas explanações [διηγήσεως]; mas irá bem uma imagem em nosso linguajar humano e de recursos limitados” (*Fedro*, 246a). Aqui Platão faz uso da imagem, através de sua verossimilhança, para explicar algo que não pode ser facilmente entendido: a definição da alma e de que forma esta participa do divino. No caso, o autor explica através de um mito a natureza da alma, algo que faz parte de um assunto divino. A imagem-semelhança da alma é de uma parelha com dois cavalos guiados por um cocheiro, a narração será o próprio mito. Será esta a segunda forma de explicação¹¹, a narrativa mitológica, que no decorrer deste artigo iremos analisar.

É importante ressaltar que não pretendemos com este trabalho esgotar a questão da alma e nem pretendemos fazer aqui uma análise sobre a imortalidade da mesma, mas temos como intuito demonstrar, em primeiro lugar, qual a necessidade que Platão tem de utilizar o mito para justificar a imortalidade da alma apresentada na primeira parte de sua explicação. Como segundo ponto, tem-se em vista identificar o papel da Beleza com a meta a ser atingida pela alma em seu percurso mítico. E em terceiro, investigar de que forma o Amor estabelece um contato da alma ao que existe de divino.

Os três pontos sobre os quais aqui vamos dissertar encontram-se correlatos no Segundo Discurso de Sócrates, mas precisamente em sua narrativa mitológica. Consideramos

todos como necessários para que se possa identificar corretamente a forma com que o divino irá se manifestar na alma em tal discurso, e a importância de tal argumento para o diálogo como um todo, estabelecendo a relação que tal passagem tem de fortalecer e esclarecer todo o percurso anterior e posterior do *Fedro*.

I

Falando-se de maneira geral, a imortalidade da alma é uma crença¹², que por si só não prova sua veracidade, mas não quer dizer com isto que tal crença seja falsa; confirma apenas um mistério.¹³ Acreditamos que o mito em Platão surge com o intuito de verificar a problemática de algo que ainda não se solucionou. Pode-se dividir tal problemática basicamente em dois momentos.¹⁴ O primeiro é quando se narra algo cuja origem está num passado longínquo como, por exemplo, a criação do mundo, e o segundo quando se fala a respeito da alma antes ou depois da vida. De acordo com Platão na *República*, em seu conjunto o mito “é falso [ψεῦδος], embora contenha alguma verdade [ἀληθῆ]”¹⁵. Entendemos aqui, que o mito não é a enunciação do falso¹⁶ propriamente, pois a própria falsidade e a verdade fazem parte de sua estrutura e nela mesma se confundem. O mito possui seu próprio mundo significativo, onde tais classificações não se encontram. Segundo Edelstein, apesar do mito para Platão ser como uma fábula construída pela vontade ele não é uma antítese da razão (EDELSTEIN, 1949, p. 466). Ou seja, em sua função, o mito não se opõe ao *lógos*. Segundo Luc Brisson, “Platão quer colocar o *lógos* no lugar do *mýthos*, mas deve levar em consideração o segundo para dar um fundamento ao primeiro e garantir sua eficácia” (BRISSON, 2003, p.27).

A imortalidade é própria dos deuses, sendo o que separa radicalmente a esfera divina da humana. Um argumento unicamente lógico não conseguiria solucionar a questão da alma, pois, Sócrates na primeira parte de seu discurso afirma ser a alma imortal por natureza. A narrativa mitológica vem dar continuidade a investigação filosófica proposta, sem a qual esta não poderia se completar. No início do *Fedro*, Sócrates irá caracterizar a interpretação alegórica do mito como ἄγροικος σοφία (*Fedro*, 229e), uma espécie de sabedoria rústica, a qual os homens hábeis e incrédulos gastam seu tempo tentando encontrar uma explicação para o cabível para o mito. Em Platão, mitologia se aplica à educação, e seus mitos têm uma necessidade filosófica. Para ele, a racionalidade é suprema e não será a colocação de imagens que irão substituí-la. O elemento mítico apresenta uma função em suas obras que é o de tornar

visível para a maioria dos não-filósofos argumentos que não poderiam ser entendidos por estes de outra maneira. O mito trabalha em conjunto com o conhecimento racional para adequar a parte irracional da alma (a que lida com o desejo – ἐπιθυμία) ao argumento filosófico. Essa capacidade do ver não pode ser atribuída à coisa em si, mas só pode ser proporcionado através de uma iniciação, de um aprendizado que, no caso, o mito proporciona estabelecendo as configurações necessárias para a visibilidade, tornando possível a interpenetração entre racional e irracional.

A imagem da alma feita por Sócrates em seu segundo discurso será de uma parelha com dois cavalos alados e um cocheiro como condutor destes, o que divide a alma em três partes.¹⁷ Ambos os cavalos dos deuses são bons, mas os homens possuem um belo e nobre, e outro o contrário disto, o que torna penoso o trabalho do cocheiro. O motivo dos deuses terem dois cavalos bons e não apenas um, seria manter a coerência da narrativa, onde a alma seria tripartida. Dessa forma, é sempre necessário que existam dois cavalos e um cocheiro. O mito vem esclarecer a diferença existente entre deuses e homens e o porquê disto. Não seria por terem almas dessemelhantes que existiria tal diferença, já que ambos possuem a alma tripartida. O motivo estaria na própria estrutura da alma. A diferenciação entre mortal e imortal se dá referente a isto. Quando a alma é perfeitamente alada, ou seja, quando os dois cavalos são bons, caminha sempre nas alturas, mas vindo a perder suas asas, cai em algum corpo na terra. “Essa composição tem o nome de animal, a alma e o corpo ajustados entre si, e é designada como mortal. A imortal não pode ser compreendida racionalmente” (*Fedro*, 246c). Os deuses por terem sempre cavalos bons são seres únicos imortais dotados de corpo e alma unidos naturalmente por toda a eternidade (*Fedro*, 246d). O divino é belo, sábio e bom, características estas que alimentam e fazem crescer as asas da alma, mantendo sempre seus cavalos belos e nobres. Mas o feio e o mal fazem com que as asas pereçam (*Fedro*, 246e).

Segue a descrição da vida dos deuses (*Fedro*, 246e-247e), onde guiados por Zeus, são conduzidos para fora da abóbada celeste, atingindo o supraceleste [ὑπερουράνιος] (*Fedro*, 247c), onde nenhum poeta jamais cantou. Neste lugar, os deuses iniciariam o movimento circular.¹⁸ e a contemplação da verdade [ἀλήθεια] do Ser, onde encontrar-se-iam as principais virtudes em sua forma pura. Nesse lugar acima do céu, a essência [οὐσία] só pode ser conhecida pelo intelecto [νοῦς], e este seria o ‘piloto da alma’ [ψυχῆς κυβερνήτη] (*Fedro*, 247c). Depois desse exercício de contemplação, os deuses retornariam ao céu, onde de volta ao lar alimentariam os cavalos com ambrosia [ἀμβροσία]. Podemos notar nesta passagem que o alimento da alma dos deuses é a ambrosia, pois os cavalos representam a alma. Quanto às demais almas, que não são divinas, seriam divididas em três grupos (*Fedro*, 248a-248c). O

primeiro, seria o que melhor acompanharia os deuses e o movimento circular, conseguindo com custo contemplar os verdadeiros seres. O segundo, ora se elevaria, ora afundaria, conseguindo ver parcialmente a realidade. E o grupo restante, caminharia com o desejo de subir, mas não possuiria força suficiente e acabaria por não ser iniciado na contemplação do Ser. Teria por alimento apenas a opinião [δόξα], quando é a verdade [ἀλήθεια] o que nutre as asas e torna a alma leve.

Quando a alma nada consegue contemplar, tornando-se pesada e perdendo as asas, cai na terra instalando-se em algum corpo. Sócrates irá descrever as nove etapas da encarnação (*Fedro*, 248d-e), sendo que os mais justos receberão a melhor parte e os injustos a pior. Não retornará a alma para o lugar de onde veio até que se complete um prazo de dez mil anos, com a exceção do filósofo que poderá partir da terra em três mil anos. Todo esse percurso é utilizado para explicar que o homem deve atingir a Forma única ou Idéia [εἶδος] (*Fedro*, 249b), que permite que a partir da multiplicidade de sensações se atinja a unidade, inferida pela reflexão. Será nesta parte que Platão, através de seu interlocutor Sócrates, irá aproveitar-se para inserir uma das características principais de seu pensamento: a Teoria das Formas ou Idéias. O intuito aqui não é debater tal teoria, mas demonstrar de que maneira o argumento foi se encaminhando através do mito para se atingir tal teoria.

As Formas são contempladas quando a alma andava na companhia da divindade, e lembrar-se disto é ter a reminiscência necessária para alçar a visão para o verdadeiro Ser. “Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade” (*Fedro*, 249c). A reminiscência das Formas exige que antes haja uma iniciação nos mistérios¹⁹, pois não conseguem atingir as Formas aqueles que ainda são leigos, mas exige-se que antes sejam iniciados pela filosofia. O filósofo seria aquele que “indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado [ἐνθουσιάζων]” (*Fedro*, 249d). A sedução para a filosofia perpassa pela loucura divina, que será exercida através de *Éros*. Há aqui uma relação erótica com a verdade, e *Éros* seria aquele deus que inspira para a contemplação desta, pois o discurso filosófico sozinho não é suficiente para convencer, sendo necessário que haja uma ruptura, uma sedução do professor/amante e uma condução do aluno/amado. O mito aqui age como elemento de persuasão exercido na alma e que complementa o argumento filosófico da loucura divina²⁰. O argumento seguirá com a inserção da quarta *manía* divina e o papel da Beleza dentro do discurso mitológico.

II

A *nobre loucura*.²¹ que se instala no filósofo inspirado por *Éros* ocorre devido à beleza. Será a beleza [κᾶλλος] que trará consigo a recordação das realidades plenas. É preciso que aqui fique claro que, de acordo com o pensamento platônico, todo homem já contemplou de alguma maneira os verdadeiros seres, pois do contrário não poderia ter encarnado num corpo humano (*Fedro*, 249e). No entanto, a reminiscência da verdade é penosa e exige grande esforço. A justiça, a sabedoria e outras virtudes, não encontram na terra esplendor diante dos sentidos humanos.

Porém a Beleza era muito fácil de ver por causa do seu brilho peculiar quando, no séquito de Zeus, tomando parte no coro dos bem-aventurados e os demais no de outra divindade, gozávamos do espetáculo dessa visão admirável e, iniciados nesse mistério que, com toda a justiça, pode ser denominado sacratíssimo, e que celebrávamos na plenitude da perfeição (*Fedro*, 250b-c).

Platão irá explicar no *Banquete* a relação que *Éros* possui com a beleza. O amor seria desejo de algo e que tal desejo é de beleza. Segundo ele “[...] só pode haver amor do belo”²². A beleza é a única coisa do divino que conseguimos captar pelo sensível. Nenhuma outra virtude, nada mais divino, senão a beleza. Ela é capaz de excitar os sentidos do corpo e conduzir ao desvelamento dos mistérios da alma, permitindo que a reminiscência se instale e se inicie a lembrança das Formas. A beleza no seu papel sensível possui certa semelhança com o papel do mito. Enquanto este pretende convencer a parte mais baixa da alma a acreditar no que é contado, exercendo junto do elemento racional uma função persuasiva/educativa, aquela pretende através do sensível conduzir ao inteligível através de um exercício erótico/pedagógico. A visão é posta no discurso como a mais agudas das sensações, pois permite a contemplação da beleza e, com isto, o engate inicial para que se possa conduzir a alma para a captação das Formas supracelestes, unicamente captadas pelo intelecto. Somente aqueles que são de alguma maneira iniciados e não se deixam cair no prazer imediato despertado ao ver a beleza, podem retirar dela os devidos proveitos.

Em paralelo com os *degraus eróticos* de Diotima indicados no *Banquete* (210a-211e), os mistérios no *Fedro* vão se revelando aos poucos ao amado conduzido pelo caminho indicado pelo mestre (amante). Aqueles que fazem o reto uso de suas recordações do divino despertadas pela contemplação da beleza, recebem pelos olhos o afluxo da beleza, suas asas são irrigadas e novamente começam a nascer. Os olhos são a janela natural da alma (*Fedro*,

255c), a entrada onde se estabelece a relação do sensível com o inteligível. Platão indica a necessidade de uma experiência vital com a beleza para que se possa estabelecer uma correspondência com o inteligível. A beleza deve ser vivenciada, apreciada e contemplada, pois ela é a única Forma que possui uma correspondência sensível. É a que menor esforço exige para que seja apreendida, pois para se experimentá-la, não é necessário um movimento do intelecto. O exercício intelectual é aquele utilizado para o entendimento, e será somente através do intelecto que poderemos entender a beleza em sua Forma absoluta, tanto quanto as demais virtudes. Mas para que isso ocorra é preciso que antes possa haver a experimentação, que no caso da beleza acontece pela captação dos olhos.

Devemos nos perguntar aqui se somente a visão permite a captação da beleza. Não teria alguma maneira de captá-la pelos outros sentidos? É possível que sim, mas talvez não seja aqui o caso, mas sim pensarmos que o paralelo que Platão pretende estabelecer com a visão é sua correspondência com o *visível*. O que vemos ninguém nega que existe. Se existe alguma dúvida quanto a existência das outras virtudes, não podemos dizer o mesmo da beleza, pois ela é imediatamente apreendida, sem o uso de qualquer outro instrumento senão os olhos. A beleza por sua vez tem a função de tornar visível o divino, aquilo que está para além do sensível, num campo supra-sensível. Dentro do percurso mítico que se apresenta, a beleza exerce o recurso persuasivo que é o de conduzir-nos para o inteligível partindo de um meio sensível. Se provarmos que pela existência da beleza no sensível existe também um correspondente de beleza no inteligível, podemos provar a existência das demais Formas supracelestes. Trabalho que Platão se ocupa ao utilizar-se do recurso mitológico para explicar a alma. É preciso que se entenda que não é por existir algo sensível que existe algo inteligível, mas justamente o contrário. As Formas supracelestes sempre existiram, são eternas. Através do exercício da reminiscência que se é possível recordar delas no plano sensível. Mas a única maneira de tornar este exercício viável é através da contemplação adequada da beleza.

O mito se encarrega de dar uma explicação mínima para o destino da alma e sua relação com o divino e as Formas supracelestes. Ao contemplar a beleza as asas do amante despertam e começam a crescer, e a alma assume a forma que lhe era anteriormente dada: alada. E enquanto o amante da beleza perto dela está, suas asas são fortes e toda dor é apaziguada, porém, se dela se afasta, as asas caem e novamente a dor se instala.

Essa mistura *sui generis* de prazer e de dor deixa a alma angustiada e perplexa ante a estranheza de sua condição; tomada de frenesi, nem consegue dormir de noite nem descansar de dia, procurando sempre, ansiosa, os pontos em que presume poder ver aquele que tem beleza (*Fedro*, 251d-e.).

Tal estado é chamado de Amor. Aquele que tem beleza será apontado nesta passagem como médico (ἰατρός) (*Fedro*, 252b), pois é o único capaz de cuidar do amante em seus graves sofrimentos. Aqui é interessante analisarmos essa denominação médica, dada por Sócrates, para classificar a beleza. O médico é aquele que possui a ciência de curar os corpos oferecendo o φάρμακον adequado ao doente. A má administração do *phármakon* pode servir para matar como um veneno, pois é essa a duplicidade do *phármakon*: tanto pode ser remédio e curar, como pode ser veneno e matar. Somente pelo conhecimento da dosagem correta se pode curar. Se voltarmos à linguagem do *Fedro*, podemos notar que se o amado é o médico, o amante deve ser por oposição o doente, aquele que se encontra em estado de loucura. Mas o *phármakon*, de acordo com a passagem 230d²³, é o discurso [λόγος]. Na passagem aqui citada, podemos ver um Sócrates que quase não saía da cidade, percorrer um longo caminho para fora da cidade atrás de Fedro, por ter este um discurso em mãos. O objeto do *phármakon* é a alma, o que torna o discurso um remédio para a alma toda. Podemos notar que o amor, assim como o discurso deve ser administrado como um *phármakon*²⁴. O médico/amado representado pela beleza, oferece o *phármakon*/discurso para o doente/amante, não com intuito de curá-lo, pois este é possuído por *Éros*, que recebe o amor em sua alma e pela possessão divina é tomado de loucura. Tal loucura instalada na alma não deve ser curada, já que é divina, mas administrada corretamente pelo amante, do contrário, este perece em sua loucura.

Éros é denominado pelos Homéridas como πτερωτός (*Fedro*, 252b), ou seja, aquele que é alado, e também como gerador de asas. É através dele que a dosagem oferecida pela beleza permite que aqueles que a contemplem entrem num estado de loucura e sejam conduzidos pela reminiscência às Formas supracelestes. O caminho oferecido por *Éros* é o da sedução, instaurado pela beleza, que irá persuadir o amante a seguir o caminho da filosofia. Todo o argumento filosófico, apresentado no *Fedro* por Sócrates, é embasado pelo discurso erótico. Será ele que permitirá a beleza, em seu percurso mítico, atingir os amantes e persuadi-los para a Forma da Beleza. No *Banquete*, Platão irá dizer ser *Éros* não um deus, de fato, mas um δαίμων (*Banquete*, 202d), um intermediário entre deuses e homens, e por isso mesmo não seria belo, mas amante por natureza da beleza. “Ora, sendo *Éros* amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria, e, como tal, se encontra colocado entre os sábios e os ignorantes” (*Banquete*, 204a). Irá, depois, fazer a correspondência do belo (καλόν) com o bem (ἀγαθόν), dizendo que se deseja o belo porque este é bom e o amor “é o desejo de possuir sempre o bem” (*Banquete*, 206a). Os *degraus eróticos* de Diotima são a

passagem do belo sensível para a Forma do Belo, definida como αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν (*Banquete*, 211b) – ele por si mesmo, consigo mesmo, Forma única, sempre sendo –, do qual todas as outras coisas belas participam. No *Fedro*, há o mesmo impulso erótico para o conhecimento da Forma do Belo ou Beleza, para que assim se possa atingir o bem e a felicidade, pois existe a mesma relação que no *Banquete* entre a beleza e o bem. A beleza exerce a função no discurso de conduzir os iniciados pelo amor para a contemplação das Formas ou Idéias, sendo estas o verdadeiro objeto de desejo do filósofo.

III

Agora que estabelecemos as Formas eternas como objeto de desejo do filósofo e o amor como um *phármakon*, podemos distinguir dois tipos de *Éros*. O primeiro seria aquele que ultrapassa a medida do *phármakon*, se tornando um veneno como ficou representado no primeiro discurso de Sócrates. O segundo é aquele que se mantém na justa medida do *phármakon* e, como remédio, cura a alma daqueles que o experimentam²⁵. O Segundo Discurso de Sócrates, que estamos a analisar, representa tal espécie de *Éros*, que estabelece uma relação de desejo com as verdadeiras Formas. Será neste discurso que Sócrates irá aprimorar a nobreza da relação entre amante e amado. Cada alma tem maior aptidão com algum tipo de deus que compõe o panteão grego e irá procurar no amado uma correspondência com tal deus, fazendo do amado uma imagem do seu próprio deus. Aqui podemos perceber uma relação de piedade com a divindade, adorada através da relação que se estabelece com o amado. Retornamos nesta parte a questão sobre o *movimento circular* das almas anteriormente citada na primeira parte de nosso trabalho²⁶. Este se dá quando os deuses atingem o supraceleste e iniciam o movimento de contemplação das verdades (Formas). Tal movimento como já foi dito é circular. A ação de contemplar a beleza pode ser interpretada como um movimento análogo a este, já que a alma dos amantes segue um tipo de deus e procura no amado sua semelhança. A beleza representada no amado encontra-se no centro e é rodeada pelo amante que a contempla. Este movimento leva a reminiscência e a lembrança da verdadeira Forma da Beleza, que só pode ser contemplada no meio supraceleste. O primeiro passo para atingir-se este meio divino, é pela contemplação pia da beleza do amado, como um deus (*Fedro*, 252d). Mas tal caminho não é fácil e exige forte controle do cavalo mau da alma.

Como havíamos dito²⁷, a alma se divide em três partes: duas são em forma de cavalo e a outra de cocheiro. O cavalo bom é “amoroso da honra [τιμῆ], da moderação

[σωφροσύνη] e da modéstia [αἰδώς], além de amigo da opinião verdadeira [ἀληθινὴ δόξα]” (*Fedro*, 253d), o outro é “companheiro da arrogância [ὑβρις] e da teimosia [ἀλαζονεία]” (*Fedro*, 253e). Ao avistar o amado a alma, inflamada pelos sentidos, se enche de desejo. O cavalo mau na ânsia de sentir os prazeres afrodisíacos, avança em direção ao amado. O cocheiro relembra da natureza da beleza e é tomado de respeito e temperança, e puxa as rédeas para trás a fim de recuar um pouco os cavalos. O cavalo bom aceita o jugo sem dificuldades, mas o outro luta com o cocheiro tentando sempre avançar, alegando a covardia do cocheiro em prosseguir, o que obriga este a puxar com maior força o freio, causando ao cavalo grande sofrimento. Depois de muita luta e várias tentativas do mesmo tipo, o cavalo acaba por ceder e aceita o jugo do condutor. O amado apercebendo-se de tal respeito por parte do amante, convence-se “de que todos os seus parentes e amigos, reunidos, em matéria de afeição não chegam aos pés do que pode oferecer-lhe um *amigo possuído pela divindade* [ἔνθεον φίλον]” (*Fedro*, 255b. O grifo é nosso). Levantamos aqui a discussão sobre a inspiração ou possessão divina, que em grego se resume pela palavra ἔνθεος. A inspiração é dada pelos deuses sobre a forma de loucura aos homens, conforme já dito (p. 2). A quarta *mania* divina é a inspiração dada por *Éros* aos amantes. São estes que são possuídos pelo divino conforme podemos verificar também no *Banquete*, discurso de Fedro, quanto este diz: “O amante é mais divino do que o amado, por estar *possuído pela divindade* [ἔνθεος]” (*Banquete*, 180b. O grifo é nosso). O divino encontra-se no amante, mas como este manifesta seu desejo no amado faz-nos parecer que o amado é divino e não o contrário. O amado é colocado como perfeito pelo amante, perfeição esta que só existe dentro do amante, e torna aquele a imagem²⁸ da divindade que o inspira. A tentativa de decifrar o ser amado é a tentativa de decifrar a si mesmo, pois o amado perfeito não passa da transposição do desejo do amante no objeto amado, e desta forma toda a essência divina do amado encontra-se, na verdade, no amante, pois é neste que se encontra *Éros*. Tal confusão²⁹ que coloca o amor como sendo o amado e não reconhecendo o alvo real daquele como sendo o amante, faz com que não percebamos este como o verdadeiro *éntheos*, inspirado pelos deuses. Quanto a palavra amigo (φίλος), que também aparece acima, é utilizada com rigor para denominar alguém com quem se possui grande afeição. Segundo David Konstan,

[...] os documentos da era democrática são relativamente copiosos, e o termo habitual para ‘amigo’ na Grécia clássica (e posterior) é *philos*. Ele designa uma das partes de um vínculo voluntário de afeição e de boa vontade, e normalmente exclui tanto os parentes próximos quanto os conhecidos mais distantes, vizinhos e concidadãos (2005, p. 77).

Assim pelos olhos retorna a beleza para o amado, atingindo sua alma e enchendo-a de amor (*Fedro*, 255c-d), o que faz com que as suas asas comecem a despertar. O amado não sabe dizer de onde vem o seu padecimento “por não perceber que ele se vê no seu amante como um espelho” (*Fedro*, 255d). Na presença do amante sente prazer, esquecendo-se de todo sofrimento, no entanto, se longe, “deseja-o ardentemente como também é desejado, por haver do seu lado *antéros*, a imagem refletida de *éros* [ἐἰδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα]. Porém, não acredita que seja *amor* [ἔρωτος] nem lhe dá esse nome: é simples *amizade* [φιλία]”³⁰. Devemos aqui analisar a utilização das palavras *antéros*, *éros* e *philia*. De acordo com a mitologia popular, *Antéros* [Ἀντέρωτος] seria o irmão mais novo de *Éros* [Ἔρωτος], que teria sido gerado para que *Éros* tivesse uma companhia e assim, começasse a crescer, já que antes ele se mantinha apenas em sua forma infantil³¹. Segundo José Ribeiro Ferreira, “para os poetas e artistas, o *Antéros* simbolizava a reciprocidade da emulação e da afeição. Era ainda um epíteto dado ao Amor enquanto divindade que vinga os seus detratores”³². Para Robert Merrill (1944, p. 268), o termo “vingador” não condiz ao contexto do *Fedro* e seu significado se aproxima de “love-in-return”, dando a idéia de *reciprocidade*. Se entendermos a palavra *antéros* aqui indicada como sendo a imagem refletida, ou melhor, um reflexo de *éros*, podemos verificar sua correspondência com a palavra *reciprocidade*, pois é desta forma que o amado responde ao *éros* do amante: com uma imagem reflexiva. Mais abaixo o *antéros* sentido pelo amado será classificado como *philia*. Ou seja, a reciprocidade do amor refletida como *antéros* é reconhecida como *philia*. Assim, a amizade irá unir o amado e o amante, e compor o corpo do discurso amoroso ligando-se a sabedoria (*sophía*) e dando origem a *philosophía* (*Fedro*, 256a).

Se nesse momento prevalecerem as partes melhores da alma, amado e amante passam a desfrutar aqui mesmo de uma vida bem aventurada [μακάριον] e de concórdia [ὁμονοητικόν], sendo senhores de si [ἐγκρατεῖς] e disciplinados [κόσμιοι] subjugando a maldade da alma e fazendo gerar a virtude [ἀρετή]³³. “No término da vida, alados novamente e muito leves, saem vencedores de uma das três lutas verdadeiramente olímpicas, não havendo maior *bem* [ἀγαθόν] que a *temperança humana* [σωφροσύνη ἀνθρωπίνη] ou a *loucura divina* [θεία μανία] possam conferir ao homem”³⁴.

Se juntos prosseguirem no amor e na amizade, podem deixar o estado da opinião [δόξα] que habita o mundo sensível dos homens, para atingir a verdade [ἀλήθεια] das Formas que só podem ser contempladas no inteligível habitado pelos deuses. *Éros* faz a ponte entre o humano e o divino, conduzindo a alma daqueles que cultivam o amor verdadeiro, para

a visão das Formas eternas, pois é nestas que está o maior bem a ser contemplado. No *Banquete* (205a) o Bem é o que todos almejam, pois conduz à felicidade [εὐδαιμονία], e esta se define em si mesma, porque aquele que é feliz é feliz e não quer deixar de sê-lo. A felicidade, segundo Platão, se define por si mesma. O Amor é aquele que nos permite fazer a devida ligação com o Outro, sendo este tanto o amado como o divino, mas principalmente sendo este Outro aquele que habita a nós mesmos e que só pode através da loucura se revelar. Será desta maníaca manifestação conduzida pela sedução de *Éros*, que se pode persuadir plenamente para a filosofia.

IV

A problemática sobre a loucura traz à tona diversos conceitos e preconceitos relacionados a ela. De acordo com o discurso de Lísias (*Fedro*, 230e-234c), lido por Fedro no início da obra, a loucura erótica é apresentada como um mal. Para contornar tal colocação da loucura, Sócrates teve que dela participar para poder justificar o seu uso. Em seu primeiro discurso ele invoca as Musas (*Fedro*, 237a), no entanto, o *daímon* que habita o seu interior obriga-o a se redimir perante *Éros*, obrigando-o, pelo seu próprio bem, a fazer um segundo discurso. De acordo com o que Sócrates mesmo diz, “manifestou-se-me o *sinál divino* (δαίμόνιον) que me é habitual e sempre me detém de algum intento; pareceu-me ouvir uma voz aqui mesmo, que me impedia de sair antes de purificar-me” (*Fedro*, 242b-c. Grifos nossos). O *daímon* socrático sempre se manifesta para indicar a Sócrates o que este deve fazer. O elogio que se segue em seu segundo discurso é consequência disto, uma purificação do amor e da sua linguagem maníaca.

Este apresenta características particulares sobre o qual viemos aqui analisar. A investigação filosófica que se faz sobre a natureza da alma recorreu sobre dois tipos de argumentos. O primeiro, *lógico*, onde Sócrates oferece as exposições racionais para explicá-la, e o segundo, *mitológico*, onde oferece como complemento do primeiro argumento, outro que possa persuadir a parte irracional da alma. A quarta *manía* divina, sobre a qual recai todo o seu discurso erótico, é utilizada como um *phármakon* necessário à filosofia.

Notas:

- ¹ Entendemos por *Segundo Discurso de Sócrates* a passagem que vai de 243e9–257b6. A maioria das referências ao ‘Fedro’ de Platão é da tradução de Carlos Alberto Nunes, *Fedro* (Belém: EDUFPA, 2007); no entanto, também colocamos em algumas passagens deste trabalho o texto grego estabelecido por John Burnet, *Platonis Opera*, Tomvs II (Oxford: Oxford University Press, 1901), oferecendo nossa própria tradução deste se assim considerarmos necessário.
- ² Cf. Michael L. Morgan. *Plato and Greek Religion*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 229.
- ³ O termo é de Morgan, op. cit. p. 231.
- ⁴ *Fedro*, 244a. As modificações e os grifos na tradução são nossos.
- ⁵ Para maiores detalhes ver G. R. F. Ferrari. *Platonic Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 269, nota 1.
- ⁶ Cf. E. R. Dodds. Platão, a Alma Irracional e a ‘Herança Conglomerada’. In: DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Editora Escuta, 2002, p. 220.
- ⁷ Para maiores detalhes ler nota 3, p. 2 do artigo de Bett.
- ⁸ Segundo Tate (1927), Pherecydes de Syros parece ter sido um dos primeiros a utilizar Homero para seus próprios propósitos, dando um sentido alegórico aos mitos do poeta.
- ⁹ No *Banquete*, ao contrário dos outros diálogos, a imortalidade é apresentada através das gerações e não propriamente de uma eternidade da alma. De acordo com Maria Teresa Schiappa de Azevedo, “Limitada ao processo de geração, a imortalidade, no seu pleno sentido, não está de fato ao alcance do ser mortal, incluindo o próprio homem”; *O Banquete* (Lisboa: Edições 70, 2001), p. 78, nota 113. Tal argumento apresenta-se diferente aos outros diálogos citados anteriormente.
- ¹⁰ Consideramos como primeiro argumento a passagem que vai de 245c5-246a2.
- ¹¹ Consideramos como segundo argumento a passagem que vai de 246a3-257b6.
- ¹² Tomamos como crença aquilo que não se pode afirmar com certeza. Segundo Luc Brisson, “[...] tudo o que diz respeito ao inteligível está associado ao mito por meio dessas crenças sobre a alma”; *A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão*. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, Jun. 2003, p. 28.
- ¹³ Consideramos como mistério aquilo que ainda precisa ser desvendado.
- ¹⁴ Utiliza-se aqui das divisões feitas por Luc Brisson, op. cit. p. 27-28; e por Ludiwig Edelstein, *The Function of the Myth in Plato’s Philosophy*. *Journal of the History of Ideas*, v. 10, n. 4, 1949, p. 467.
- ¹⁵ PLATÃO. *A República*, 377a. A maioria das referências à ‘República’ é da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001); no entanto, também colocamos em algumas passagens deste trabalho o texto grego estabelecido por John Burnet, *Platonis Opera*, Tomvs IV (Oxford: Oxford University Press, 1902), oferecendo nossa própria tradução deste se assim considerarmos necessário.
- ¹⁶ Para defender a tese de que o mito não é a enunciação do falso utilizamos os estudos de Edelstein, “To be sure, it is inherent in the nature of human understanding that truth and falsehood are forever closely interwoven”; op. cit. p. 469; e principalmente Paul Veyne, *Acreditavam os Gregos nos seus Mitos?* (Lisboa: Edições 70, 1987), onde ele coloca: “O mito e o *lógos* não se opõem como o erro e a verdade”, p. 13-14; “[...] a tradição mítica transmite um núcleo autêntico que, ao longo dos séculos, se foi rodeando de lendas; só estas lendas é que põem problemas, mas não o núcleo”, p. 27; “O mito era um *tertium quid*, nem verdadeiro, nem falso”, p. 45; “Conclusão: temos de antemão a certeza de que mesmo o mito mais ingênuo tem um fundo de verdade”, p. 87-88.
- ¹⁷ *Fedro*, 246a. A tripartição da alma também se encontra presente na *República*, 441a et. seq.
- ¹⁸ Entendemos tal movimento circular da contemplação da verdade como algo importante para a caracterização do *Amor Platônico*, e pretendemos retornar ao assunto posteriormente.
- ¹⁹ Tal passagem lembra quando Sócrates é iniciado nos mistérios do Amor por Diotima, Cf. Platão. *O Banquete*, 201d-212a.
- ²⁰ Assim nos dá a entender Sócrates quando mais adiante fala referindo-se ao seu segundo discurso: “E não sei de que jeito, Fedro, ao nos representarmos a emoção amorosa, atingindo, sem dúvida, por vezes, a verdade, como também nos afastando dela, encaixamos um discurso não de todo carente de *persuasão*, uma espécie de *hino mítico*, equilibrado e piedoso, em louvor de Eros”; *Fedro*, 265b-c. Grifos nossos.
- ²¹ O termo é de Robert Switzer, *The Topology of Madness: Philosophic Seduction in Plato’s Phaedrus*. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 14, 1994, p. 7 et. seq.
- ²² PLATÃO. *O Banquete*, 201a. A maioria das referências ao ‘Banquete’ de Platão é da tradução de Carlos Alberto Nunes, *O Banquete* (Belém: EDUFPA, 2001); no entanto, também colocamos em algumas passagens

deste trabalho o texto grego estabelecido por John Burnet, *Platonis Opera*, Tomus II (Oxford: Oxford University Press, 1901), oferecendo nossa própria tradução deste se assim considerarmos necessário.

²³ Na passagem 230d do *Fedro*, Sócrates assim fala a Fedro: “Tu, porém, pareces ter encontrado o remédio [φάρμακον] para me fazer sair, porquanto, tal como se conduzem os animais que têm fome, estendendo-lhes um ramo ou algum fruto, do mesmo modo tu, acenando-me com discursos [λόγους] em livros, é evidente que me levarás a percorrer tida a Ática e qualquer outro lugar que queiras”. (Utilizamos aqui a tradução de FERREIRA, 1997, por a considerarmos mais adequada para a passagem)

²⁴ Para maiores informações sobre a loucura erótica e sua função como um *phármakon* relacionada com a filosofia, ver Switzer, op. cit. p. 27 et. seq. Falaremos melhor sobre isso na seção seguinte.

²⁵ Dividimos os tipos de *éros* em dois, considerando o número de discursos de Sócrates, nos apoiando no próprio *Fedro* de Platão quando, a partir de 265a, Sócrates coloca seus discursos como opostos e separa-os, classificando como esquerda e direita; “[...] do mesmo modo, nossos discursos consideraram como uma forma única a perturbação do espírito, depois do que um deles passou a dividir e subdividir a do lado esquerdo, sem parar de cortar, enquanto não foi dar numa espécie de amor sinistro, que ele, com todo direito, vilipendiou. O outro nos levou para a loucura do lado direito, do mesmo nome da primeira, e havendo descoberto nela uma espécie de amor divino, deixou-o patente e o enalteceu como gerador dos maiores bens para todos nós.” (266a-b). Consideramos tais discursos como complementares, um não podendo existir sem o outro, pois não existe direita se não existir esquerda e vice-versa. Portanto, para que exista o bom *éros* da direita, é preciso que exista o mau *éros* da esquerda. Isso respalda a teoria do amor [*éros*] como um *phármakon*, deixando claro que a diferença entre um tipo e outro está na medida deste. Divisão semelhante pode ser encontrada no discurso de Pausânias no *Banquete*, 180c-185c, onde, partindo de dois tipos de Afrodite, ele classifica um *éros* πάνδημος, vulgar e que dá preferência ao corpo do que à alma, e um *éros* οὐράνιος, que não conhece o excesso e prioriza a inteligência.

²⁶ Cf. p. 5.

²⁷ Cf. p. 5.

²⁸ Cf. *Fedro*, 252d.

²⁹ A confusão também é acusada no diálogo de Sócrates com Diotima, ver *Banquete*, 204c.

³⁰ *Fedro*. 255d-e. As modificações e os grifos na tradução são nossos.

³¹ Cf. Ronald B. Levinson, “There exists a peculiar relationship between the brothers, *Eros* being dependent upon *Anteros* for the continuance of his strength”; *Milton and Plato (Modern Language Notes*, Vol. 46, No. 2. The Johns Hopkins University Press, 1931), p. 90.

³² FERREIRA, J. R. *Fedro*. (Lisboa: Edições 70, 1997), p. 74, nota 109.

³³ *Fedro*, 256a-b. Sobre a geração da virtude pelo discurso erótico, ver também *Banquete*, 212a; “Ora, quem gera e alimenta a verdadeira virtude é que merece ser querido dos deuses, e se for dado ao homem ficar imortal, torna-se imortal ele também”.

³⁴ *Fedro*, 256b. As modificações e os grifos na tradução são nossos.

Bibliografia

1. Edições e Traduções de Platão

AZEVEDO, M. T. S. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2001.

BLOOM, A. *The Republic of Plato*. Tradução de Allan Bloom. 1968; 2 ed., New York: Basic Books, 1991.

BURNET, J. *Platonis Opera*, recognovit brevisque annotatione critica instruxit: Ioannes Burnet, Tomes I, II e IV. Oxford: Oxford University Press, 1900 – 1902.

FERREIRA, J. R. *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

IGLÉSIAS, M. *Ménon*. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Puc-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NUNES, C. A. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PEREIRA, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

2. Estudos

BELFIORE, Elizabeth S. Dancing with the Gods: The Myth of Chariot in Plato's Phaedrus. *American Journal of Philology*, v. 127, n.2, p. 185-217, summer 2006.

BETT, Richard. Immortality and Nature of the Soul in the Phaedrus. *Phronesis*, v.31, n.1, p. 1-26, 1986.

BRISSON, Luc. A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, p.24-38, jun. 2003.

DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

EDELSTEIN, Ludwig. The Function of the Myth in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, v. 10, n. 4, p. 463-481, 1949.

FERRARI, G. R. F. "Platonic Love". In: KRAUT, Richard (org.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 248-276.

JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KONSTAN, David. *A Amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

MENEZES, Luiz Maurício Bentim da Rocha. *Pequeno Ensaio Sobre o Sentimento: O Amor*. Monografia de Comunicação Social. Orientador: Drauzio Gonzaga. Rio de Janeiro: FACHA, 2006. 84 p.

MERRILL, Robert V. Eros and Anteros. *Speculum*, v. 19, n. 3, p. 265-284, 1944.

MORGAN, Michael L. Plato and Greek Religion. In: KRAUT, Richard (org.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 227-247.

LEVINSON, Ronald B. Milton and Plato. *Modern Language Notes*, v. 46, n. 2, p. 85-91, 1931.

SNELL, Bruno. *A Descoberta do Espírito*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

SWITZER, Robert. The Topology of Madness: Philosophic Seduction in Plato's Phaedrus. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n. 14, p. 6-36, 1994.

TATE, J. The Beginnings of Greek Allegory. *The Classical Review*, v. 41, n. 6, p. 214-215, 1927.

_____. Plato and Allegorical Interpretation. *The Classical Quarterly*, v. 23, n. ¾, p. 142-154, jul. – oct. 1929.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. São Paulo, Difel, 2006.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos nos seus mitos?*. Lisboa: Edições 70, 1987.