



Mania divina

Patrícia Lucchesi Barbosa*

Aproximem-se um pouco, filhas de Júpiter! Vou demonstrar que o único acesso a essa sabedoria perfeita, a que chamamos a cidadela da felicidade, é através da loucura.

Erasmus, *Êloge de la folie*.

Resumo: Sócrates, no *Fedro*, se diz louco por discursos (228b), nos diz também que o vulgo vê o filósofo como louco (*parakínon* 249d) justamente por não reconhecer que ele está divinamente inspirado. Assim, no *Fedro*, os maiores bens nos são transmitidos através da loucura (*manía*), quando são enviados como uma dádiva dos deuses (244a). Contudo, há um tipo de loucura como doença e outro proveniente da liberação divina do comportamento habitualmente aceito (265a). E é esse segundo tipo de loucura que a filosofia promove, uma conexão noética. Há uma quebra de convenções que ocorre por meio do um desvio criativo, que pode ser facilmente confundido com um desvio patológico, mas na realidade é um processo que envolve o conhecimento de si e, por conseguinte, o cuidado de si, portanto uma perspectiva filosófica e terapêutica.

Palavras-chave: *Fedro*; Mania Divina; Inspiração; Filosofia.

* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisadora em Universidade Federal de Minas (UFMG). E-mail: lucchesi.patricia@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3267070338576885>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3504-2935>.

Divine Mania

Abstract: Socrates, in Phaedrus, says he is crazy for speeches (228b), and he tells us as well that common folk see the philosopher as a mad person (*parakínon* 249d), precisely for not recognizing that he is divinely inspired. Thus, in Phaedrus, the greatest goods are transmitted to us through madness (mania), when sent as a gift from the gods (244a). However, there is a kind of madness as a disease and another one that comes from divine liberation from usually accepted behavior (265a). It is the second kind of madness that philosophy promotes, a noetic connection. There is a breach in convention that occurs through a creative deviation, which could be easily mistaken for pathological deviation, but rather is a process involving knowledge of oneself and, therefore, selfcare, hence a philosophical and therapeutic perspective.

Keywords: Phaedrus; Divine Mania; Inspiration; Philosophy.

Manie Divine

Résumé: Socrate, dans Phèdre, se dit fou de discours (228b), et il nous dit aussi que les gens ordinaires voient le philosophe comme un fou (*parakínon* 249d), précisément pour ne pas reconnaître qu'il est divinement inspiré. Donc, dans Phèdre, les plus grands biens nous sont transmis par la folie (manie), lorsque ils sont envoyés comme un cadeau des dieux (244a). Pourtant, il y a une sorte de folie comme une maladie et une autre qui vient de la libération divine du comportement socialement acceptable (265a). C'est le deuxième genre de folie que la philosophie promet, une connexion noétique. Il y a une rupture de convenance qui se produit par une déviation créative, qui peut être facilement confondue avec une déviation pathologique, mais qui est plutôt un phénomène qui implique la connaissance de soi, et donc le soin de soi, par suite une perspective philosophique et thérapeutique.

Mots-Clés: Phèdre; Manie Divine; Inspiration; Philosophie.

Introdução

O presente artigo tem por objeto a mania em suas quatro manifestações elencadas no diálogo *Fedro* de Platão,¹ buscando evidenciar a correlação entre a filosofia e a loucura divina, especialmente aquela de inspiração erótica, considerada a mais benéfica. Iremos especificar qual a relevância do tema para o entendimento do papel do filósofo como aquele que convida a suspender o juízo comum acerca da realidade consensual, exercendo o movimento de ascese e purificação do pensamento, de modo que a inteligência não se deixe aprisionar nem pelas limitações dos sentidos nem pelo pragmatismo da opinião.

Como pretendemos demonstrar, o elogio da mania no *Fedro* nos impõe a necessidade de revisar a visão clássica sobre o intelectualismo socrático, ou mesmo o idealismo pejorativo do “amor platônico”, afinal os amantes da sabedoria (filósofos) ocupam no diálogo o mesmo estatuto dos amantes do belo e dos amantes eróticos, e são estas as categorias – o belo, a sabedoria e o amor – que mais nos aproxima da verdade dos seres que são em si e por si mesmos. Há uma dimensão além do *lógos*², que envolve tanto o aspecto estético e erótico quanto o desvio criativo, por meio da ativação do *noûs*³.

¹ Para as citações do *Fedro* utilizamos a tradução de Maria Cecília G. Reis (2016), cotejadas sempre com o texto grego original e outras traduções citadas nas referências bibliográficas.

² O termo *lógos*, proveniente do verbo *légein* (recolher) é extremamente importante para a filosofia em geral e para o *Fedro* em particular. E é um dos mais polissêmicos, podendo ser traduzido como racionalidade, linguagem, discurso, medida ou simplesmente palavra. Segundo o Brandwood (1976), o termo aparece no *Fedro* nada menos que 147 vezes.

³ Traduzimos *noûs* simplesmente como intelecto, sem desconsiderar a complexidade filosófica do termo. Anaxágoras é o primeiro a utilizar o termo *noûs* como um princípio autônomo de inteligência que rege e organiza o movimento do cosmos (DK12). Este pressuposto está implícito no *Fedro* com a aceção do princípio auto movente da alma, contudo Platão não considera apenas o caráter mecânico do *noûs*, como parece ser o caso de Anaxágoras, mas também e principalmente o remete à inteligência divina. Platão se refere explicitamente a Anaxágoras: no *Fédon* (97b-d), ao afirmar que segundo o filósofo o *noûs* é a causa de tudo, ordenando da melhor maneira cada coisa; e no *Crátilo* (413c), quando

Consideramos que não há uma antítese entre sabedoria e mística na Grécia Antiga, ao contrário, a esfera do enigma é a própria fonte da sabedoria, devido à autoridade do discurso inspirado pelos deuses; e, em Platão, não será diferente.⁴ Como nos aponta Clara B. Rocha (2008, p.22) o *daímon* altera o caminho de Sócrates (*Fedro* 242b; *Apologia* 31d), o qual é considerado um adivinho (*Teeteto*, 142c, *Alcibíades*, 127d), tem sonhos proféticos (*Críton*, 44 a-b), além de profetizar em público em seu julgamento (*Apologia* 39c-e). Além disso, no *Cármides* (155e), o *lógos* como um *pharmakón*⁵ não pode prescindir do concurso de encantações; e no *Banquete* (201d), Sócrates justifica o elevado de seu discurso sobre o amor por ser inspirado pela sábia sacerdotisa Diotima.

A fim de demonstrar mais claramente a relação entre *lógos* e *noûs* por meio da *théia manía*, dividiremos o artigo em três sessões. Na primeira parte elencaremos passagens de diversos diálogos sobre o *lógos* inspirado pela divindade, a fim de esclarecer a relevância do tema na filosofia de Platão. Na segunda parte serão destacadas as quatro subdivisões da mania divina no *Fedro*: profética (*mantiké*), inspirada por Apolo; iniciática (*telestiké*), por Dionísio; a poética (*poietiké*), pelas musas; e a mania erótica (*erotiké*), a mais excelente, inspirada por Afrodite e *Éros* (265b). Na terceira parte trataremos das qualidades do *lógos*, em especial a da sua erraticidade, cujo estranhamento nos convida à reflexão filosófica; bem como os riscos do pior tipo de loucura humana, a saber, a tirania, quando fracassa o diálogo entre os cidadãos.

Apresentaremos a hipótese de que a mania divina é apresentada no *Fedro* como um tipo peculiar de inspiração, que carrega a potência de

comenta que Anaxágoras teria afirmado que o *noûs* governa a si mesmo e não se mistura com nada, mas ordena todas as coisas e as atravessa.

⁴ Cf. “A loucura é a fonte da sabedoria”. In: G. Colli. *O nascimento da filosofia*, 1992, p. 9-18.

⁵ O termo *phármakon* é ambíguo e refere-se tanto a remédio quanto a veneno. No *Fedro* o *phármakon* é comparado por Sócrates ao veneno que pode enfeitiçá-lo e arrastá-lo para fora da cidade (230d) e, mais adiante, no mito de Toth sobre a origem da escrita, como o remédio para a memória (275a).

estabelecer uma ponte entre o *lógos* e o *noûs*, por meio do amor à verdade, busca perene da *epistéme* filosófica. O *Fedro* é o diálogo que mais explicitamente problematiza essa temática, e será o eixo principal do artigo, contudo evidenciaremos oportunamente passagens de outros diálogos de Platão nos quais encontramos correspondências esclarecedoras a fim de melhor fundamentar tal proposição.

1. Théia manía

O *Fedro* distingue claramente dois tipos de loucura: a loucura como doença, que se constitui como um desregramento patológico e a loucura inspirada pela divindade, que seria proveniente da liberação do comportamento habitualmente aceito (265a). Uma faz a alma se tornar pesada e perder suas asas, quando é tomada por “esquecimento (*léthes*) e maldade (*kakías*)” (248c), a outra “irriga” (*ádretoi*) a natureza alada, que fica intumescida e incha, fazendo-a brotar (251c).

A loucura como doença, uma espécie de desvario que acomete o amante apaixonado, é tratada no discurso de Lísias,⁶ recitado por Fedro a pedido de Sócrates, e no primeiro discurso de Sócrates, que basicamente defende a mesma premissa. Lísias defende a tese de que haveria mais vantagens em escolher o amante que não está apaixonado, uma vez que este seria mais sóbrio; “pois o próprio apaixonado admite que está mais doente do que munido de bom senso, sabe que pensa mal (*kakos phronoûsin*), mas não consegue ter domínio de si (231d).”

Segundo o argumento de Lísias, tão logo o apaixonado se sacia em seus apetites se arrepende, pois negligenciaria seus interesses a favor do amado, podendo brigar com seus parentes e até mesmo praticar o mal, por ódio aos demais a fim de privilegiar a opinião do amado (231a-c). Assim, os não apaixonados preservariam melhor a sua reputação evitando a injúria

⁶ Renomado orador ateniense, filho de Céfalo de Siracusa e irmão de Polemarco. No diálogo, Sócrates se encontra com Fedro que vem da companhia de Lísias e pretende realizar uma caminhada revigorante para fora dos muros da cidade, seguindo os conselhos de Acúmeno.

pública, ao passo que os apaixonados ficam mais expostos, pois “estão sempre seguindo os seus amados e fazendo disso uma verdadeira ocupação” (232b). Os amantes poderiam levar os amados a um “deserto de amizades”, afastando-os dos que tem posses, “para não serem sobrepujados pelas riquezas”, e dos educados, com receio de que se provem superiores (232c-d). Aliás, muitas vezes o apaixonado deseja o corpo do amado “antes mesmo de conhecer o seu caráter”, e nem sempre deseja manter a amizade uma vez tendo se saciado (232e). Enfim, muitos são os tormentos que afligem os apaixonados e o infortúnio poderia recair sobre ambos, amante e amado.

Sócrates se diz, ironicamente, “fora de si” pelo caráter “demoníaco” do discurso de Lísias, e diz ainda que quase se deixou arrastar pelo “delírio báquico”⁷ de Fedro (234d). Assim ele é incitado pelo jovem a proferir um discurso melhor, que pudesse superar o de Lísias, e o faz inicialmente com uma invocação às musas (237a) e com a cabeça coberta.⁸ O teor do discurso é basicamente uma repetição dos argumentos de Lísias, ressaltando as desvantagens do amante apaixonado, quanto à: 1) ser invejoso e apartar o amado das boas companhias, inclusive da filosofia; 2) ser obcecado por prazer, preferindo um jovem pouco viril; 3) ser desprovido de seus bens e afastado de seus familiares; 3) ser considerado danoso a convivência de um velho com um jovem. Por fim, o amante desilude o amado e se revela um malfeitor, além de mal-humorado, ciumento, repulsivo e prejudicial à saúde do corpo e ao aperfeiçoamento da alma, “que é o mais precioso bem” (241c).

Neste ponto, Sócrates interrompe o discurso, e Fedro se queixa de que ele só relatou as desvantagens do amante apaixonado, mas que faltou a outra parte, o elogio ao amante não apaixonado. Ao invés disso, Sócrates se diz envergonhado por ter proferido uma ofensa contra o deus e forçado a

⁷ Expressão característica dos ritos e iniciações em honra ao deus Dioniso, que incluíam o vinho, as danças e o êxtase.

⁸ Cobrir a cabeça é uma performance socrática para aludir à falta de visão e à vergonha diante do deus do amor, por supostamente estar fazendo um discurso ofensivo à divindade de *Éros*. Recordemos que o discurso de retratação na poesia de Estesícoro era para curar a cegueira causada pela linguagem ofensiva contra Helena. Sócrates se diz mais sábio que este por fazer a palinódia com a cabeça descoberta antes mesmo da punição divina.

realizar a retratação, a fim de evitar a punição divina, e alerta ao jovem que faça o mesmo enquanto é tempo.

É exatamente neste contexto que Sócrates segue o seu *daímon* e muda sua tese passando ao elogio da mania porque “na verdade os maiores bens (*mégista tòn agathôn*), quando dados por graça divina, nos vêm mediante a loucura” (244a); ademais os antigos não acreditavam ser a loucura “nem algo vergonhoso tampouco uma desonra” (244b), mas sim uma belíssima arte chamada *maniké*, a mais nobre das artes, que os homens passaram a chamar *mantiké*.

Assim Platão distingue a segunda classe de mania, a que não mais corresponde a uma patologia, mas a uma dádiva dos deuses. Como destaca Rocha (2008, p. 23), a mania tanto pode ser vingança dos deuses e, neste caso, é sempre maléfica, quanto benção, trazendo curas, profecias e inspirações, especialmente quando celebrada em rituais em honra à divindade. A palinódia é justamente este momento de “reconciliação” com a divindade, uma catarse, ou seja, uma purificação por meio da palavra. Rogério de Campos (2006, p.29) nos diz que:

O que se pretende evidenciar, no *Fedro*, é a própria manifestação divina possibilitando a existência do amor e da palavra, quebrando o conjunto fechado da loucura vista como exclusivamente má, e estabelecendo um novo conjunto, uma outra visão, em que há uma interseção necessária entre divindade e loucura. Neste novo registro semântico que a palinódia constrói, a loucura é dádiva, bem como a arte da palavra, e deve ser divinamente administrada. A loucura do amor e a loucura da palavra podem e devem conduzir a um discursar e agir (*léguei kai práttein*) harmonioso, de agrado aos deuses.

Tal concepção de que as benções divinas são benéficas aos homens parece ser mantida por Platão até mesmo em sua obra tardia, *As Leis*. Vejamos uma passagem esclarecedora quanto a isto no livro II (653d-654a):

Os deuses apiedaram-se do gênero humano, que por natureza é fatigado ao extremo. Por isso, organizaram um descanso a suas fadigas: a alternância de festivais em sua honra. A fim de que os humanos se corrijam, deram também as Musas, seu líder Apolo e Dioniso como convivas, e deram a educação que se origina nestes festivais em companhia de deuses. Devemos observar se esse discurso que é recitado hoje em dia é de natureza verdadeira ou não. Fala-se, por assim dizer, que nenhum jovem é capaz de aquietar seu corpo e sua voz, e que todos sempre procuram se movimentar e falar. Por vezes pulam e saltitam, como se dançassem com prazer e brincassem, e por vezes entoam todos os sons. Por um lado, os outros animais não possuem a percepção da ordem nem da desordem nos movimentos, a qual nomeamos ritmo e harmonia. Por outro, dizemos que os deuses, que nos foram dados como companheiros de dança, são também os que nos dão a percepção do ritmo e da harmonia, além do prazer que sentimos com ela. Com isso, eles realmente nos movem e conduzem nosso coro; e com cantos e danças nos atam uns aos outros. Chamam-no coro pois seus integrantes coram ao participar da alegria que lhe é natural.

No contexto desta intrigante passagem, Platão faz um elogio ao vinho – ainda que seu uso deva ser regulamentado de modo estrito – considerando-o remédio (*phármakon*) para a alma e para o corpo, dando-lhes rejuvenescimento e alegria e causando concórdia entre os homens. Ritmo e harmonia são dons divinos, assim como o prazer da dança. É pertinente destacar também a passagem do *Íon* (354b) na qual Platão exalta a poesia inspirada pelo êxtase báquico:

Pois os poetas nos dizem que, colhendo de fontes de mel corrente de certos jardins e vales das musas, eles nos trazem as melodias e, como as abelhas, também eles assim voam. E dizem a verdade, pois coisa leve é o poeta e alada e sacra, e incapaz de fazer poemas antes que se tenha tornado entusiasmado e ficado fora do seu juízo e o senso não esteja mais nele. Enquanto mantiver esse bem, o senso, todo homem é incapaz de fazer poemas e de cantar oráculos. Mas, como não é em virtude de uma

técnica que fazem poemas e dizem muitas e belas coisas acerca desses assuntos, como tu acerca de Homero, mas em virtude de uma concessão divina, cada um é capaz de fazer apenas isto a que a musa o inspira.

Nesta passagem Platão utiliza um verdadeiro jogo poético envolvendo os termos gregos *hoi melopoioí*, poetas líricos; *méle*, melodia; *melirrytôn*, mel corrente; e *méllitai*, abelhas. Os poetas seriam intérpretes dos deuses, e nesse sentido, tornam docilizados os arroubos da alma. Recordemos que a música é importante para o projeto de educação da cidade ideal presente na *República* por suavizar a dimensão apetitiva, produzindo a temperança na alma (*Rep.* III 404e). Destacamos ainda a seguinte passagem no *Ménon* (99d):

Estaríamos certos em classificar também como divinos aqueles que acabamos de indicar, ou seja, os que profetizam por inspiração divina e os que preferem oráculos, bem com todos os poetas, devemos nós classificar como não menos divinos e arrebatados os políticos, os quais se encontram inspirados e possuídos pelo deus quando conseguem preferir importantes discursos, ainda que desconhecendo completamente o que dizem?

A alma humana não pode permanecer surda ao que há de mais divino e elevado nela, a saber, o *noûs*, o qual é, simultaneamente, fonte de inspiração e princípio regente. Recordemos que no *Fedro* (247c) o *tópos* supra celeste só pode ser “contemplado pelo intelecto, piloto da alma” (*psykhés kybernétei monôi theathe nôi*). Maria D. Reis (2010, p. 102) destaca no *Timeu* (71d-e) uma passagem muito intrigante na qual a adivinhação é apresentada como uma espécie de ligação entre o que há de inferior na alma e o que há de mais excelente, a ligação com a verdade:

Foi assim que, os que nos constituíram, lembrando-se da prescrição do seu pai, que lhes havia ordenado fazer o gênero mortal tão excelente quanto possível, endireitaram até mesmo o inferior em nós. E a fim de

que, de algum modo, ele pudesse tocar a verdade, eles instalaram nela a adivinhação (*manteíai*). (...) ninguém atinge a adivinhação inspirada e verdadeira com inteligência, mas quando o poder de seu discernimento é entravado pelo sono ou quando se perde aquele pela doença ou através de algum entusiasmo.

É mister considerar ainda que no *Banquete* (218b) Alcebíades diz que ele, Fedro, Agatão, Erixímaco, Pausânias, Aristodemos, Aristófanes e, obviamente, o próprio Sócrates, experimentaram seu quinhão de loucura e arrebatamento filosóficos. E que não nos escape o fato de que o diálogo sobre o amor se dá na casa de Agatão, um poeta trágico. Consideramos que as inúmeras referências ao *lógos* inspirado não pode ser fruto do acaso ou improvisação, coisa que, diga-se de passagem, não há de modo algum nos textos de Platão.

2. Tipologia das maníai

No *Fedro*, a mania profética (*mantiké*), de inspiração apolínea é a primeira a ser citada. A interseção entre mania e sabedoria é ainda evidenciada na passagem em que Sócrates afirma que as profetisas de Delfos, a Sibila e as sacerdotisas de Dodona pouco ou nada fizeram aos gregos quando sóbrias, contudo, sob inspiração divina, teriam prestado inestimáveis serviços à Hélade (244a-b):

(...) na verdade os maiores bens, quando dados por graça divina, nos vêm mediante a loucura. Pois tomadas de loucura é que as profetisas de Delfos e as sacerdotisas de Dódona prestaram muitos serviços e belos serviços para a Grécia – públicos e privados –, mas poucos ou nenhum quando no bom senso. E se falássemos então da Sibila e de quantos se serviram da profecia inspirada para dizer muitas coisas a muitas pessoas e guiá-las no porvir, nos alongaríamos dizendo algo evidente para todos. Mas eis um testemunho digno de menção: os antigos que instruíram os nomes não acreditavam ser a loucura

[mania] nem algo vergonhoso, tampouco uma desonra; pois a essa belíssima arte com a qual se discerne o porvir, urdindo tal nome, não a teriam chamado de *maniké*, mas instituíram-no acreditando que é bela sempre que surgida por dádiva divina – e os homens de agora, por sua vez, desprovidos do sentido de belo, inserindo um T, chamaram-lhe *mantiké* [profética].

Apesar da etimologia um tanto duvidosa evocada na relação entre *maniké* e *mantiké*, esta passagem deixa claro que Platão aponta para uma possível interseção entre mania e sabedoria. G. Colli (1992, p.18) observa que “Apolo não é o deus da medida, da harmonia, mas do arrebatamento, da loucura”. Segundo o autor, se as origens da sabedoria arcaica remontam ao oráculo de Delfos e à exaltação apolínea, a mania, como arte divinatória, é a matriz da sabedoria. É relevante ressaltar que Sócrates diz não se ocupar dos mitos por não ter cumprido ainda completamente a recomendação délfica no templo de Apolo – conhece-te a si mesmo – chave para compreensão do papel do filósofo.⁹ M. L. Desclos (1996, p.146) nos aponta uma relação entre Sócrates e Apolo: “Sócrates, como um poeta inspirado, beneficia-se de um dom divino, uma *théia moira*, mas diferentemente deste (de Apolo), Sócrates não é privado de sua razão, ele é incitado a se servir dela mais e melhor”.

A segunda mania citada é a iniciática (*telestiké*), inspirada por Dionísio. Nos rituais dionisíacos a comunicação com o deus é através do êxtase, uma espécie de “saída” de si mesmo, provocada pelas danças e pelo vinho, presente do deus. Diferentemente da religião dionisíaca, para Platão o homem carrega a divindade em seu interior, na própria alma, de tal modo que o divino é inerente, ainda que esse estado seja alcançado somente depois da via percorrida pela ascese. No *Fedro*, particularmente, esta ascese tem relação com o processo da recuperação das asas da alma, em um movimento ascendente espiralado em direção à planície hiperurânia, morada dos deuses.

⁹ Cf. *Fedro* 229e. Além dessa, como aponta M. C. Reis (2016, p.159) há referências quanto à inscrição no templo de Apolo em *Alcibíades I* (128e), *Protágoras* (331c e 348a), *Laques* (187e-188c), *Apologia* (20d), *Cármides* (164d-165b e 166 d-e).

Há algo de divino a ser ativado na alma humana, o *noûs*, o piloto da alma (*psykhês kybernêtei* 247c), que é o que confere o ponto de interseção com a realidade dos deuses. A passagem referida (247c) deixa claro que a essência (*ousía*) só pode ser conhecida pelo intelecto (*noûs*); e que a alma é nutrida pela “pureza do intelecto (*noûs*) e do conhecimento” (*epistéme*) (247d).¹⁰

A terceira mania citada é a poética (*poiêtikê*), inspirada pelas musas. O próprio Sócrates se porta como um poeta, e inicia o seu discurso com uma invocação às musas de canto melodioso, quer pela suavidade do canto, quer venha a elas segundo a vocação musical do povo lígio (237a). Vale ressaltar que a composição do diálogo é similar à poesia de Estesícoro, o qual é citado nominalmente por Sócrates (244a) na palinódia.¹¹ Há palavras que são símbolos, e nos remetem a uma polissemia imagética e a novos cantos. Talvez seja justamente a palavra poética a mais indicada para abarcar essa capacidade metonímica do significante, capaz de deslizar por muitos significados possíveis.

A quarta, a loucura divina inspirada por *Éros*, ocorre devido à visão do belo, e é ele que trará consigo a recordação das realidades plenas.¹² Somente ao belo coube este lote: o de ser o mais manifesto e o mais amado (250c-d). A forma mais resplandecente é a do belo em si, ao passo que no sensível, por outro lado, a imagem do belo é um gatilho para a reminiscência

¹⁰ No *Fedro* a alma é representada pela alegoria da carruagem composta por um auriga e dois cavalos, um dócil ao comando e o outro rebelde. O auriga seria aquele que pode melhor conduzir o composto por ter a visão do conjunto, daí a relação entre o *noûs* e o papel de piloto da alma. O *noûs* é a faculdade superior da alma, responsável pela regência e condução do complexo trino.

¹¹ *Palinódia* é, literalmente, um novo canto (*palín* + *ode*). Ver também a tese de doutorado de Rogério Campos: *O Fedro de Platão à luz da tríade de Estesícoro* (2012) na qual o autor estabelece a relação entre a métrica triádica da poesia de Estesícoro, composta por um discurso detrator em relação a *Éros*, um discurso de imitação e a palinódia, e a composição dos três discursos no diálogo em Platão.

¹² No *Timeu* (47a-c) a visão é louvada como o maior dos bens (*mégiston agathón*), mesmo termo usado no *Fedro* (244a) para se referir à loucura. Ver também as seguintes passagens do *Banquete*: “*Éros* é causa dos maiores bens (178c)”; “O belo se harmoniza com o que é divino (206d)”; “*Éros* é auxiliar (*synergós*) da natureza humana (212b)”.

e desperta o desejo pelas coisas do alto; assim, o belo traz consigo a possibilidade de recordação das realidades plenas.

De todas as manias inspiradas pela divindade, a quarta referida no diálogo é descrita como a melhor, e mais nobre quem a possui ou dela participa, de tal modo que o amante do belo é o verdadeiro amante (249d-e). É por isso que o desejo dos verdadeiros amantes é belo, uma vez que é inspirado pelo deus e, sendo assim, não poderia transmitir nada menos que felicidade ao amado (253c). Há uma íntima conexão entre o belo e a mania erótica, e entre estes e a filosofia. O belo tem o brilho das formas na dimensão supra celeste, e a visão do belo, por sua similaridade com as formas, pode nos remeter à realidade dos seres inteligíveis; assim o sentido da visão se conecta ao da revelação. O amor é definido como um “apetite pelo belo” (238c), o qual funciona como um gatilho para a recordação das realidades plenas. A palinódia socrática é, portanto, não apenas um discurso de retratação ao deus do amor, mas também uma forma de louvar a mania erótica como aquela que incita os brotos das asas da alma, fazendo com que elas cresçam e recuperem sua dimensão divina e alada. Sendo assim, *Éros* é *ptéros*, o deus doador de asas (252b).¹³

Quando amamos, de um modo ou de outro, nos voltamos para o belo, mas quando amamos filosoficamente nos voltamos para o belo em si mesmo, ao despertar na alma o desejo de saber. Assim como no *Banquete* (206a-e), o que nos conecta ao amor filosófico é essencialmente desejo de imortalidade, desejo de possuir o Bem e desejo de dar à luz no belo, seja por nossas obras, seja por nossas futuras gerações. A filosofia pressupõe, portanto, a ativação da potência de *Éros*.

Ademais a ascensão erótica no *Banquete* - partindo dos belos corpos para o belo na alma e deste para o belo em si mesmo – é apresentada por Diotima como uma iniciação cujo *télos* é o mais alto grau dos mistérios (*epoptês*).¹⁴ Deste modo, segundo a sacerdotisa, aquele que foi bem

¹³ *Ptéros*, alado; do verbo *pterothyien*, brotar as asas.

¹⁴ *Epoptèia*: rito iniciático mais alto nos mistérios de Elêusis, implica em uma recepção dos segredos, portanto, uma revelação.

conduzido na arte do amor, numa progressão correta e regular, a este será revelado subitamente uma visão da natureza do belo, e este é o objetivo de todos os seus esforços (210e). Portanto, se o objeto da escalada dialética é o belo em si, o iniciado deve necessariamente priorizar o universal invés do particular; o uno invés do múltiplo; o ser invés do parecer. Há um percurso do *lógos* em direção ao *noûs* que pressupõe ir além do uso comum deste mesmo *lógos*. M. A. Montenegro (2014, p.35) nos diz:

A experiência do êxtase (sair de si) para que o deus se aposses de sua alma é fundamental para o filósofo. Pois é somente saindo do plano demasiadamente humano da tagarelice, do uso doentio do *lógos*, que ele pode receber a fonte divina de seus maiores bens, entre os quais o amor que o arrastará para aprender a reconhecer, pelo *lógos*, o belo verdadeiro. Essa loucura implicada na filosofia pressupõe algo que os sofistas não ensinam: o conhecimento da natureza da alma humana e, conseqüentemente, o conhecimento de si mesmo.

O filósofo reconhece o divino porque há nele algo divino, afinal, segundo o *Fedro* se as almas não tivessem vislumbrado o inteligível sequer encarnariam na forma humana (249e), ainda que não seja nada fácil para todas as almas lembrarem do que viram (250a). Esse vislumbre é retido na memória, a qual é despertada por meio do amor, o qual é definido no *Fedro* como uma espécie de apetite pelo belo (238c). Aquele que ama, portanto, é partícipe (*metékhon*) da loucura pois é inspirado pelo deus. O modelo cósmico pressupõe ordenação e beleza, e este é o mote da alma em vias de retomar sua divindade alada, à semelhança dos deuses. Campos (2006, p. 41) esclarece a este respeito:

O cosmo traz consigo essa ordem, essa correção (*orthós*), essa honra e esse adorno que afasta, como um amuleto, os males da *pólis*. Da mesma maneira que um médico afasta a doença do corpo, por meio do fármaco adequado, os adivinhos e sacerdotes, por meio da loucura e da possessão (*manéti te kai kataschoménoi*), afastavam a doença da cidade com suas purificações e

iniciações (*katharmôn te kai teletôn*). A alma da cidade e as almas dos homens deveriam passar por purificações que proporcionassem o cosmo (*kósmios*).

Poderíamos nos perguntar, qual seria a relação dessa “visão” do *tópos* supra celeste, morada dos deuses, com a alma humana? Seria possível pensar em uma instância que teria algo em comum com os “deuses”? Se sim, poderíamos identificar essa capacidade de conhecer as realidades plenas com o *noûs*? São questões que nos trazem inúmeros desdobramentos. O que podemos claramente delinear pela leitura atenta do *Fedro* é que: 1) a alma é imortal porque se move sempre; 2) a alma é causa do próprio movimento; 3) o *noûs* é o intelecto do “piloto da alma”, logo ele não pode ser separado dela; 4) a alma dotada de *noûs* é quem cuida do movimento dos corpos; 5) a essência (*ousía*) sem cor, sem figura e intangível só pode ser contemplada pelo intelecto (*noûs*) ; 6) a alma é nutrida da pureza do intelecto (*noûs*) e do conhecimento (*epistéme*).¹⁵

Sendo assim, é possível concluir que alma é a instância mediadora entre o *lógos* e o *noûs*, e tal mediação pode ser ativada, ainda que não exclusivamente, por meio das modalidades da *théia manía* que envolvem a inspiração, o entusiasmo, a profecia e o arrebatamento erótico.

3.A erraticidade do *lógos*

Os mestres sábios da antiguidade compreendiam o *lógos* como aquilo que remete a outra coisa, a um sentido oculto, desde Simônides, o *lógos* é imagem (*eikón*) da realidade, portanto aponta para uma alteridade.¹⁶ Contudo, se o *lógos* é sempre imagem, é preciso discernir dentre os ícones aqueles que são obscuros e aqueles que são luminosos, e nos fazem ver claramente, remetendo-nos à realidade inteligível das formas. Há um tipo de

¹⁵ Cf. *Fedro* 245c – 247d. Sobre a impossibilidade de existir o *noûs* sem a alma, ver também: *Timeu* 30b e *Sofista* 249a.

¹⁶ Cf. Anca Vasiliu, 2012, p. 309.

lógos que concorre para a liberdade da alma, dando-lhe asas, ao passo há outro que é um tipo de servidão, ainda que voluntária.

Este caráter errático do *lógos* é particularmente explorado no *Fedro*, o que nos sugere que há algo, senão de loucura, ao menos de desvio na linguagem humana. O arrebatamento por meio do *lógos* é representado em diversas passagens: Sócrates se diz “doente por récitas de discursos” (228b), adiante, o *lógos* é identificado ao *phármakon* que pode fazê-lo pegar a estrada e “ser levado por toda a Ática” (230d), e, após ouvir o discurso escrito de Lísias, Sócrates se diz “estupefato pelo discurso divino” (234d).

A duplicidade do *lógos* é explorada de modo patente no diálogo como um todo: São dois cavalos, sendo que um é de boa estirpe enquanto o outro é de má (246b); o deus *Éros* é benéfico, mas também um “amor sinistro” (*skaión tina érota*) (266a); a condução da carruagem pode se dar por um “auriga previdente” (*heniókhou pronoíai* 254e) ou “auriga imprudente” (*kakíai heniókon* 248b); o *phármakon* é tanto veneno, que pode arrastar para fora da cidade (230d), como remédio para a memória (275a). Acrescente-se a isso a duplicidade da mania a que já nos referimos.

Montenegro (2014, p. 33) esclarece que:

Platão quer mostrar que o que confere humanidade ao homem, sua habilidade para aprender a usar o *lógos* e raciocinar assenta-se, no limite, sobre uma relação necessária com o divino. Ou seja, somente porque a alma humana assemelha-se parcialmente à alma divina e a ela está ligada, é que pode alçar, ainda que precariamente, à racionalidade. Nessa perspectiva, os exemplos de possessão divina mencionados por Sócrates no início da palinódia parecem preparar o terreno para sugerir em seguida que a própria racionalidade é uma forma de possessão permanente da divindade na alma humana.

Há uma perplexidade, um abalo, inerente ao *lógos*. E a filosofia, sendo um exercício racional, começa com o espanto, pois é ela que nos livra da falsa opinião e da imediaticidade do campo perceptual, nos instigando a

persistir na pesquisa.¹⁷ A propósito, a discursão no *Fedro* sobre a propriedade ou não da escrita bem poderia se estender a uma análise da limitação da própria linguagem quanto ao acesso à verdade, seja esta linguagem escrita, oral ou cênica. A palavra é por si só persuasiva, o problema é que essa força pode agir assim como o *phármakon*, ora como remédio, ora como toxina para a alma.

A alma move a si mesma, portanto ela não depende de nada externo que lhe sirva de causa motriz, contudo, a relevância da problematização do tema da retórica no *Fedro*, como uma forma de psicagogia,¹⁸ se dá pelo fato de que o poder do *lógos* afeta significativamente a qualidade deste movimento. A aproximação entre o *lógos* e o *noûs* é tarefa fundamental da condução filosófica, ao estimular, por semelhança, o que há de mais “divino” na alma humana. Recordemos que no *Timeu* (39e), a geração da alma humana se dá de modo o mais semelhante possível ao modelo imortal o “vivente completo e inteligível” (*tôi teléoi kai noetôi dzóoi*), além disso, é impossível que qualquer coisa dotada de *noûs* seja independente da alma (*Timeu* 30b). Semelhante assertiva também se encontra no *Sofista* (249a), na qual “o ser total” (*pantelés*) possui movimento (*kínesis*), intelecto (*noûs*), vida (*dzôe*) e alma (*psykhé*). M. D. Reis nos diz dessa relação entre alma humana e cósmica:

Além da propriedade motora, os dois círculos da alma cósmica proporcionam a ela uma propriedade cognitiva. Qual seria ela e que relação teria com a alma humana? É exatamente por sua composição ontológica que a alma possui a capacidade de conhecer tanto dos seres divisíveis (sensíveis) como os seres indivisíveis (inteligíveis). Ela é capaz de discernir o que há de mesmo e de outro (identidade e alteridade), tanto nos seres sensíveis como nos seres inteligíveis. A alma

¹⁷ Cf. *Teeteto*155d.

¹⁸ *Psykhagogia*, literalmente, é a arte de conduzir as almas por meio das palavras (*psykhé* + *ágô*). O substantivo aparece no *Fedro* 261a e 271c; temos a forma verbal *psykhagogeîn* nas *Leis* X 909 b e no *Timeu* 71a. Para um estudo mais aprofundado do tema ver nossa tese de doutorado, P. L. Barbosa, UFMG, 2022.

cósmica pode ter um conhecimento que surge em relação ao sensível (opiniões / *dóxai* e crenças / *písteis* firmes / *bébaioi* e verdadeiras / *alethêis*), proporcionado pelo círculo do outro, ou um conhecimento que surge em torno do racional / *perì tó logistikón* (intelecção / *noûs* e ciência / *epistême*, determinado pelo círculo do mesmo (37c).

A plasticidade do *lógos* faz tanto pode fazer com que a alma se volte para aquilo que a assemelha à divindade, o *noûs*, o que proporciona a estabilidade de seu movimento; quanto pode fazê-la perder-se na multiplicidade sensível. Recordemos ainda que a natureza do filósofo dialético, segundo a *República* é exatamente aquela que permite o olhar sinóptico: “E essa é a melhor prova, disse eu, de que uma natureza é dialética ou não, porque quem for capaz de ter uma visão de conjunto é dialético; quem o não for não é” (*Rep.* VII 537c).

No *Fedro*, um discurso fortemente persuasivo, sem compromisso com a verdade, pode arrastar as almas dos ouvintes, “brincando com as palavras” (262d). Por isso mesmo o bom condutor de almas age como um agricultor previdente, e semeia na alma dos interlocutores as boas sementes da palavra, no tempo oportuno (276b); assim como o dialético, à semelhança do bom açougueiro, sabe cortar o discurso em suas articulações naturais (265e).

O fracasso do diálogo (*día lógos*) ocorre exatamente quando o conflito interno na alma, movida por suas moções representadas pelos corcéis, desemboca em um (des)governo do pior, ou seja, o tirano, aquele que é “escravo de si mesmo”. Defendemos neste artigo que a pior loucura é, à semelhança do argumento presente no livro IX da *República*, a tirania na alma.¹⁹ Não por acaso, na tipologia das almas presente no decreto de Adrastéia (248c-253c), a alma tirânica ocupa o último degrau da queda. Como bem observa J. Vernant (2002) é importante considerar o contexto de

¹⁹ Cf. *Rep.* IX (588c-e) passagem na qual Sócrates compara a alma a uma criatura híbrida composta por uma hidra, um leão e um homem, assim há na alma mais de animosidade que de humanidade.

conflitos políticos e guerras que marca a passagem do séc. V para o IV e o quanto isso influencia Platão em sua pesquisa sobre a complexidade da alma em seus caminhos e descaminhos.

Se, por um lado, o que torna a alma pesada e caída é o esquecimento (*léthes*) e maldade (*kakías*) (248c), por outro lado, o agente de cura é a memória da visão dos seres em si, e o belo como gatilho para a busca pelas formas que são em si mesmas belas e reluzentes; assim, “só cria asas o pensamento do filósofo para o qual sempre há, na medida do possível, memória, e para o qual os deuses são divinos (249c).”

Ainda que o *lógos* seja uma terra insólita, cheia de contradições e polissemias, a falha absoluta da possibilidade de diálogo entre as instâncias internas constituintes da alma é a falência do composto como um todo e a consequente “vitória” dos vícios sobre a justiça; e não há como haver justiça na cidade se o acordo interno na alma dos cidadãos falhar. Vejamos a esse respeito o que nos diz o livro IV da *República* (444b):

S- Não será ela [a injustiça] um levante dessas três partes, um ativismo exagerado, uma intromissão de uma das partes nas funções das outras e insurreição de uma das partes contra o todo da alma a fim de assumir o comando dela, embora isso não lhe caiba, já que por natureza é de seu feitio servir a parte que nasceu para comandar? Vamos afirmar, creio, que certas coisas, tais como a perturbação e a agitação dessas partes são injustiça, intemperança, covardia, ignorância e, numa só palavra, todos os vícios.

É importante observar como essa subversão que acontece na alma por influência da desmedida está em concordância com a descrição do fracasso da condução da alma que se deixa arrastar pelo corcel indomável no *Fedro* (248b):

Tumulto, combate e suor tornam-se extremos e, devido à imperícia dos aurigas, muitas [almas] se machucam, muitas têm as asas quebradas; e todas, tendo muitas aflições se afastam sem ter alcançado a contemplação

dos seres, e uma vez alijadas, procuram alimento na opinião.

A “terapia pela palavra” de Sócrates tem por finalidade fazer nascer e crescer na alma a temperança, ou seja, o acordo e o equilíbrio entre seus elementos constituintes que são, a princípio, díspares.²⁰ Assim, o silêncio do tirano, como afirma N. Bignoto (1988) não é silêncio no sentido literal, mesmo porque o tirano vocifera agudamente, mas sim falência do diálogo, o que, em última instância, pode acarretar a falência de todo sistema político o qual necessita de acordos para ser justo. A liberdade dos seres dialógicos deve, portanto, necessariamente, incluir a adesão voluntária ao *noûs*, suprimindo o que nos arrastaria a uma “travessia de cego” (*typhloû poreíai* 270e).

A composição da alma triádica em Platão, tanto no contexto político da *República*, quanto no contexto da psicagogia no *Fedro* – cuja análise não deixa de ter também política – nos permite aprofundar a compreensão da doença e da “escravidão” na alma e, sobretudo, por oposição, o tema da saúde e da liberdade, entendida como domínio de si. A este respeito seguimos o argumento de M. D. Reis (2010, p. 221):

O tema da liberdade encontra-se interligado a todos os diversos temas da extensa filosofia platônica e, particularmente, de sua psicologia e de sua teoria ético-política. Nosso estudo desses temas afins, tanto na *República* quanto no *Timeu* e nas *Leis* faz situar o tratamento que Platão dá ao tema da liberdade no campo da virtude e do vício (o que envolve as concepções de ato consentido e in consentido, saúde e doença, domínio de si e intemperança, dano e injustiça e a teoria da tripartição da alma).

A tirania é, literalmente uma psicopatologia, a pior doença da alma. Na perspectiva platônica, essa dissensão na alma é o fracasso do *lógos* em

²⁰ Cf. *Cármides*157a.

organizar as relações intra e inter-humanas.²¹ Tal perspectiva é bastante revolucionária, pois inaugura a ideia de doença psíquica e irá influenciar de modo decisivo o nosso modo de pensar até mesmo contemporaneamente. Conforme nos aponta Ivan Frias (2005, p.83):

Há uma diferença importante de abordagem entre Hipócrates e Platão. A doença da alma, que antes era um sintoma de uma doença física, passa doravante a ser uma entidade nosológica definida: *ánoia*, desrazão. Esta descoberta de Platão é um marco na cultura ocidental. Ela anuncia no século IV a.C. desenvolvimentos que irão se fazer algumas centenas de anos depois na psiquiatria na psicanálise.

Se há algo de verdadeiramente espantoso na linguagem é o poder que ela possui de afetar os rumos da carruagem da alma, tanto para sua melhor mirada, quanto para o cenário degradante da violência e barbárie. Afinal, filosofia é sobretudo um *phármakon* contra a tirania.

Considerações finais

Não há entre os antigos uma distinção nítida entre o desvio patológico, provocado pelo desregramento, e o desvio criativo, proveniente da inspiração. Até mesmo entre nós contemporâneos nem sempre é fácil identificar o limiar entre a quebra das convenções por atividade criativa e a ruptura com os laços sociais que levaria à uma patologia psíquica. Por isso mesmo preferimos, na medida do possível, preservar o termo grego mania, ao invés de loucura, pois o primeiro é muito mais abrangente e complexo que o segundo.

Alguns critérios para se determinar a mania divina como salutar e benéfica podem ser ressaltados no texto de Platão, especialmente no que diz respeito à ordenação dos movimentos da alma, que se assemelham a uma

²¹ Cf. *Timeu*, 86b: “é preciso admitir que a doença da alma é desrazão (*ánoian*).”

espiral ascendente, tal como as esferas celestes. Tal ordenação, conforme defendemos no presente artigo, se dá pela regência do *noûs*, sendo que seu papel é o de conduzir e nutrir a alma, especialmente por meio do *lógos* filosófico. O diálogo com a dimensão inteligível é figurado pela intercessão da divindade, seja a do *daímon*, seja a das musas, seja a dos próprios deuses. Aquilo que concorre para a estabilização dos movimentos das potências de ação presentes na alma triádica, concorre também para sua saúde e liberdade; enquanto, contrariamente, o que desestabiliza seus movimentos, causando desmedida, concorre para a sua doença e escravização. Os movimentos desordenados ocorrem quando a alma é arrastada pelos vícios e pela opinião sem sabedoria; ao passo que a ordenação destes mesmos movimentos se dá pela ação do *noûs*, que é, a um só tempo, guia e alimento para a alma.

Consideramos importante e nada fortuita a inserção do tema da *théia manía* no *Fedro*, uma vez que já está anunciado, desde o início do diálogo, que o filósofo é visto como louco justamente porque o vulgo não percebe que ele é “inspirado” (*enthoisiázōn* 249d). Notemos que o diálogo se inicia com uma invocação às musas (237a) e termina com uma prece ao deus Pã e aos demais deuses locais, rogando para que Sócrates se torne “belo quanto às coisas interiores”; que “tome o sábio por rico”; e que o montante de ouro que lhe cabe seja somente aquele que o homem sensato posso carregar consigo (279b-c). Além disso, ao final da palinódia Sócrates pede ao deus que Fedro “dedique a vida a *Éros* por meio de discursos filosóficos” (257b).

A alma saudável tem memória de sua condição anterior na dimensão inteligível, e recupera sua condição alada, ao exercitar o que há de mais elevado nela, a ciência do verdadeiro conhecimento. A planície da verdade, morada dos deuses no *tópos* supra celeste, é como um “paradigma no céu” que expressa a busca incessante do percurso filosófico; ainda que a verdade enquanto tal não possa ser uma posse, mas tão somente um “vislumbre” no horizonte.

A semelhança entre a filosofia e as práticas iniciáticas está, talvez, na capacidade de estimular na alma a depuração da racionalidade (*lógos*) em sua articulação com o que há de “divino” nela, o intelecto (*noûs*). É

importante, contudo, que haja uma capacidade de distinguir claramente entre aquilo que conduz a alma, causando a recuperação de sua condição alada e livre, e aquilo que a arrasta, causando seu desvario e aprisionamento. Há, neste sentido, uma dimensão terapêutica na mania erótica, a qual é comparada à filosofia no *Fedro*; contudo nem toda loucura merece ser louvada. Afinal, muitos podem carregar o tirso, mas poucas são as bacantes.²²

Referências

BARBOSA, Patrícia Lucchesi. *A performance da psicagogia no Fedro de Platão*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2022. DOI:

<https://doi.org/10.48021/978-65-252-7446-1>

BERNABÉ, A. *Platão e o Orfismo. Diálogos entre religião e filosofia*. Trad. Dennys G. Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BIGNOTTO, Newton. O silêncio do tirano. *Revista USP*, 37 (1998) p.132-143. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i37p132-143>

BRISSON, L. “A Religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão.” *Kriterion*, Belo Horizonte, n°. 107, 2003, p.24- 38. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2003000100003>

CAMPOS, R. G. *Urânia, a filosofia celeste de Platão. Cosmografia e ciclo das almas no Fedro*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2006.

COLLI, Giorgio. O nascimento da filosofia. Trad. F. Carotti. Campinas: Unicamp, 1992.

DESCLOS, M.-L. “Socrate, poète et rhapsode.” *Recherches sur la philosophie et le langage*, n°. 18, 1996, p.131-155.

DIXSAUT, M. *Platon et la question de l'âme*. Paris : Vrin, 2013.

FRIAS, Ivan. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. São Paulo: Loyola, 2005.

²²Cf. *Fédon* 69c. Tirso (*thyrsos*) é o bastão envolvido com hera e arrematado em forma de pinha, usado pelas bacantes. Esta passagem no *Fédon* alude ao fato de que nem todos os que praticam os rituais são realmente iniciados.

- MONTENEGRO, M. A. P. “Notas sobre a loucura no *Fedro* de Platão.” *Argumento. Revista de Filosofia*, n.º. 12, 2014, p. 26-38.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Maria Cecília G. dos Reis. São Paulo: Penguin, 2016.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Rogério de Campos. São Paulo: Hedra, 2018.
- PLATÃO. *Íon*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- PLATÃO. *Ménon*. Trad. E. Bini. Bauru: Edipro, 2010.
- PLATÃO. *República*. Trad. Ana Lia Amaral A. Prado. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana M. Nogueira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- PLATON. *Le lois*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 2006.
- REIS, Maria Dulce. *Virtude e Vício*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- USTINOVA, Yulia. *Divine Mania. Alteration of Consciousness in Ancient Greece-Routledge*. New York: Routledge, 2018. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315098821>.
- VASILIU, Anca. *Montrer L'âme. Lecture du Phèdre de Platon*. Paris: Sorbonne Université Press, 2021.
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Isis Borges Fonseca. Rio de Janeiro. Difel, 2002.

Data de registro: 02/08/2023

Data de aceite: 18/10/2023