



Mestrado em Filosofia, área de Ética

TRABALHO DE PROJECTO

Ano lectivo 2007-2008, 1º Semestre.

O Fenómeno da Μανία no *Fedro* de Platão

Fábio Alexandre Matilde Serranito

Nº 12464

fabioserranito@hotmail.com

Aos meus pais.

À Ana e ao Hélder.

*“Lovers and madmen have such seething brains,
Such shaping fantasies, that apprehend
More than cool reason ever comprehends.”*

Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, V, 1.

Índice

1. Introdução.....	4
2. Definição e contextualização do problema.....	4
3. Estado da Questão	30
4. Plano de Investigação.....	34
Anexo: Referências Bibliográficas.....	53

1. Introdução

A estrutura deste texto articular-se-á em três grandes partes: em primeiro lugar, definir-se-á o problema que temos entre mãos, o mais pormenorizadamente possível; em seguida, tentaremos, em traços gerais, apresentar o estado da questão que nos propomos tratar; por fim, debruçar-nos-emos sobre a sua realização. Esta terceira parte, por seu turno, consistirá num plano de investigação que deverá, por um lado, ser definido ao ponto de ser possível ler nele uma orientação clara da investigação a realizar, por outro, ser suficientemente flexível e deixar margem para variações de percurso que o normal decurso de uma investigação filosófica geralmente impõe.

2. Definição e contextualização do problema

O trabalho de investigação que se propõe realizar tomará como ponto de partida o texto do *Fedro* de Platão (com particular incidência sobre os três ἐρωτικοὶ λόγοι) e incidirá sobre o fenómeno da μανία. Procurará, mais especificamente, responder a esta questão: como é possível afirmar com sentido que a μανία pode ser algo superlativamente bom? No entanto, para que a própria pergunta faça sentido, é necessário que recuemos um pouco para examinarmos as próprias condições em que é feita. Esta questão tem na sua origem uma perplexidade. Quem quer que se dê ao trabalho de ler com atenção o *Fedro* não pode deixar de verificar com estranheza o tratamento que aí é efectuado do conceito de μανία. Com efeito, aquele acontecimento que, no início, é apresentado como sendo em absoluto catastrófico e vergonhoso, adquire, a dada altura, o aspecto da causa dos maiores bens. Obviamente que aquilo que, neste caso, provoca perplexidade não é o facto de uma tal alteração de perspectiva tornar mais complicada a resposta à pergunta sobre a posição de Platão acerca deste assunto. Na realidade, no próprio diálogo há a forte sugestão (e ênfase que se trata tão somente de uma *sugestão*) de que a tese defendida na palinódia é uma refutação da tese defendida nos discursos anteriores, pelo que, aparentemente, seria aquela a defendida pelo autor. Em qualquer caso, a preocupação que nos anima não é a de esclarecer o que Platão, o homem, o que vestia túnica e calçava sandálias, considerava acerca do assunto, (isso ele próprio se encarregou de esconder, como uma análise mais

aturada do diálogo poderá mostrar), mas sim analisar o conteúdo do acontecimento em causa, e descobrir se este pode admitir acerca de si mesmo visões tão díspares. No entanto, não é somente a disparidade dos juízos acerca do mérito da *μανία* o que provoca perplexidade. Esta provém sobretudo do facto de a tese que afirma a possibilidade da bondade superlativa da *μανία* ser diametralmente oposta à tese predominante na cultura na qual Platão se inseria e, num certo sentido, também à que predomina na nossa.

Recuemos então ainda mais e procuremos descrever o acontecimento a que os gregos habitualmente chamavam *μανία* e que nós poderemos, sucintamente, designar como *loucura* ou *demência*¹. Para isso, sugiro que façamos um exercício de imaginação. Imaginemos que vamos a andar pela rua e, num determinado momento, vemos um homem que, em vez de caminhar pelo passeio, anda muito direito na estrada, paralelo ao passeio. Se nos detivermos para observar esta figura, logo veremos que o seu olhar se fixa num ponto indeterminado à sua frente e que aparenta não tomar atenção a nada do que se passa à sua volta. Se a nossa observação se demorar mais alguns minutos, certamente veremos que o seu movimento, de tempos a tempos, cessa, e que assim fica durante alguns segundos. E assim sempre: avança uns metros, pára durante uns segundos, retoma a marcha, avança mais uns metros, volta a parar... Se estivermos suficientemente perto para o ouvirmos, verificaremos que não diz nada, mas emite um som afim ao de uma campainha. Um comportamento deste género não poderá deixar de nos impressionar pela sua extravagância: com efeito, não conseguimos compreender a finalidade daquelas acções, nem de que modo aquele conjunto de gestos poderá fazer sentido. É, numa palavra, esquisito. É um comportamento que parece estar fora do conjunto de comportamentos que esperamos dos humanos naquelas circunstâncias – assim como não estamos à espera que o juiz zurre no momento em que deveria ler a sentença ou que alguém ande pela rua com um alguidar a servir de chapéu. A nossa perspectiva acerca do modo de agir dos seres humanos parece estar enformada por um conjunto de prescrições. Estas não consistem apenas nas leis positivas ou nas regras de boa educação; com efeito, não nos espantaria vermos alguém cometer uma ilegalidade ou um acto de péssima educação. Nem me refiro aqui àquele tipo de acções que reputaríamos de fisicamente impossíveis; não falo, pois, de milagres ou de feitos próprios de heróis de banda desenhada. Por mais inesperado que

¹ Além do termo *μανία* e afins (como o verbo que lhe corresponde, *μαίνεσθαι*, e o adjectivo *μανικός*), são vários os termos usados para se referirem a este fenómeno. A carga de significado de cada um enfatiza diferentes aspectos do fenómeno, mas, em muitas ocasiões, é difícil compreender por que motivos se usa um em vez de outro, de tal modo que, por vezes, parece que poderiam ser usados indiferentemente. Referir-me-ei a alguns dos vários elementos deste complexo terminológico mais à frente, à medida que forem sendo introduzidos os aspectos do fenómeno da loucura a que eles mais directamente dizem respeito.

fosse ver um senhor de óculos entrar numa cabine telefónica e sair de lá a voar, segundos depois, envergando uma capa vermelha, não suscitaria, no entanto, o mesmo género de perplexidade que a figura acima descrita. Com efeito, o espanto relativamente ao *Superman* deve-se àquilo que ele afinal, de modo inesperado e ultrapassando os limites das possibilidades do comum dos mortais, é capaz de fazer. No homem descrito acima, contudo, não nos espanta o facto de ele ser capaz de fazer aquilo que faz. Aquele género de comportamentos é uma possibilidade que está disponível à maioria dos humanos; mas ninguém, em condições normais, se lembraria de agir daquela forma. Não se trata somente de um comportamento inesperado: é um comportamento cujo sentido nos está subtraído. É um comportamento sem sentido, absurdo. Deste ponto de vista, parece violar uma prescrição fundamental: todo o acto humano deve ter um qualquer sentido. Esta prescrição estabelece um outro limite à multiplicidade de comportamentos que esperamos dos seres humanos. A violação deste limite não é impossível; é, no entanto, inesperada; e, quando ocorre, é mais depressa interpretada como sinal de que se passa algo de errado com o sujeito desse comportamento do que como manifestação da inadequação das nossas prescrições à realidade. Este género de prescrição delinea as fronteiras do reino da normalidade. Mas aquilo a que chamamos normalidade admite variações, consoante as circunstâncias. Com efeito, é possível que um mesmo comportamento seja, em certas circunstâncias, considerado normal, e, noutras, totalmente aberrante. Na sua base está um determinado reconhecimento da situação em causa. Neste sentido, um dado comportamento é tido por aberrante na medida em que entra em conflito com o comportamento esperado naquela situação². Poderia, de facto, acontecer, que houvesse um motivo compreensível para o comportamento extravagante que descrevi acima. Poderia, por exemplo, ser um actor num espectáculo de teatro de rua, cuja finalidade fosse provocar o efeito que, de facto, provocou em nós: a perplexidade. Nesse caso, assim que isto nos fosse explicado, o sentido deste comportamento, que antes era obscuro e incompreensível, logo nos pareceria justificado. Mas se, pelo contrário, nos dissessem que o motivo pelo qual aquele homem se comportava daquele modo era o facto de ele se julgar um eléctrico da Carris, logo pensaríamos: “é um louco”.

² Vd. *Ion*, 535b1-e6. Nesta passagem, Sócrates sarcasticamente descreve a condição de Íon quando recita Homero como estando desajustada da situação real em que se encontra: Íon vê as próprias cenas que descreve, a sua ψυχή desloca-se até Ítaca e Tróia. Além disso, Sócrates acentua quão absurdo é que um homem chore durante uma celebração ou que tenha medo no meio de gente que lhe é amistosa, como acontece com Íon, quando se deixa levar pela sua recitação. Estas emoções desajustadas da situação real contrastam depois com aquelas que são as verdadeiramente adequadas àquilo que ali se passa: a preocupação com a reacção da audiência, da qual depende a remuneração pelo trabalho realizado.

Esta afirmação já não diz respeito somente ao comportamento observado. Com efeito, o extravagante senhor comporta-se do modo mais parecido com um eléctrico que é possível a um ser humano. O facto de ele pensar ser um exemplar daquela espécie de transporte público justifica o seu modo de agir. No entanto, dificilmente se compreende como é possível que alguém sustente uma tese desta natureza e, mais do que isso, seja capaz de viver de acordo com ela. Além disso (e este é talvez o aspecto mais importante), a tese que sustenta que aquele homem é um eléctrico é manifestamente falsa. Mas não é apenas falsa: podia, de facto, tratar-se de um simples erro, mas é algo, pelo contrário, mais complexo do que isso. Com efeito, admitimos sem qualquer problema que se dêem erros quanto ao reconhecimento da realidade. Acontecem todos os dias: confundimos uma pessoa com outra, enganamo-nos no caminho que queríamos seguir... Trata-se de momentos circunscritos de reconhecimento deficiente da realidade, no contexto de um reconhecimento geralmente eficaz. A loucura, pelo contrário, além de admitir a possibilidade de ser duradoura ou mesmo permanente, incide, mesmo quando é somente momentânea, não sobre uma região da realidade, mas sim sobre a realidade no seu todo. Consiste num reconhecimento globalmente deficiente. Esta deficiência global, por seu lado, não se constitui por justaposição de erros. Não acontece que a loucura consista simplesmente numa multiplicidade de teses falsas, de tal modo que a diferença entre o ignorante e o louco seja de natureza quantitativa. Pelo contrário, a loucura parece afectar o modo de reconhecimento da realidade nos seus pontos fundamentais e decisivos. Não afecta apenas um pequeno aspecto da existência, um pormenor do quotidiano, um conteúdo irrelevante para a execução prática da vida. Num certo sentido, a loucura constitui-se como uma multiplicidade de erros sobre o que é decisivo na execução da vida. No caso do exemplo que foi apresentado, isso é fácil de compreender. Um erro quanto à identificação de si mesmo embarga toda a existência. A vida daquele homem é passada na execução de gestos que imitam o comportamento de algo que nada tem que ver com o que ele é. Mas não é só a identidade própria que pode ser considerada decisiva para a execução da vida: um erro desta natureza acerca de outros aspectos da vida, como a identidade dos outros ou o carácter perigoso ou inofensivo das realidades que nos rodeiam, também pode ter como efeito impedir a continuação do curso normal da existência. Mas isto poderia ser somente um conjunto de erros que, abalando os pilares fundamentais da vida, a afectassem globalmente. Poderia, além disso, suceder, que esses erros fossem acerca de realidades cujo acesso fosse comumente tido como difícil, realidades obscuras e exóticas. Assim, dar-se-ia o penoso caso de carecermos, para termos uma perspectiva adequada da realidade e, por isso mesmo, para executarmos correctamente a vida, de uma multiplicidade de

conhecimentos que nos estivessem, à partida, vedados, e cujo acesso nos estivesse, no mínimo, fortemente dificultado. No entanto, a perspectiva tida por normal acerca da nossa própria situação afirma o contrário disto. Com efeito, parece-nos bastante claro que dispomos, logo à partida, de um acesso eficaz à realidade, e, sobretudo, às determinações mais importantes. Em oposição a isto, a loucura aparece como um reconhecimento deficiente daquilo que, em condições normais, é óbvio e evidente para todos. No caso do cavalheiro em causa, aquilo que esperaríamos ser o mais evidente: a identidade própria.

Não podemos, no entanto, deixar de lado a diferença que será, porventura, a mais decisiva. O erro consiste numa inadequação entre a tese sustentada acerca de algo e aquilo que isso mesmo é. Este desajuste é passível de ser eliminado pela correcção da tese. A partir do momento que se dá esta correcção, o erro deixa de existir e, caso não aconteça que a correcção seja obnubilada por um qualquer defeito de memória, os seus efeitos prejudiciais deixarão de se fazer sentir. No entanto, a inadequação entre a perspectiva demente e a realidade não parece susceptível de uma correcção de natureza cognitiva. É verdade que a um louco se pode dizer que é louco, e explicar-se por que o é. É verdade também que o louco pode ser capaz de reconhecer que aquelas coisas que ele julga existirem afinal não existem, e que está a maior parte do tempo a alucinar. No entanto, saber que aquilo que vê não é real, ou que aquilo que julga ser afinal não corresponde àquilo que é, não basta para que ele deixe de ver aquilo que vê ou para que deixe de julgar ser aquilo que julga ser. Por sua vontade, aquele que erra pode deixar de errar: para isso, basta corrigir o erro ou, no mínimo, aperceber-se de que erra. A loucura, pelo contrário, mesmo quando é reconhecida enquanto tal, foge do controlo daquele que é afectado por ela. E, num certo sentido, é aquele que é afectado pela loucura que acaba por ser controlado por ela. Partindo do princípio de que as nossas acções dependem de conteúdos de carácter cognitivo, de tal modo que não só sucede que nos é necessário determinar, para agirmos a cada momento, o como da situação em que nos encontramos, como também que o próprio resultado dessa determinação desempenha um papel orientante relativamente ao teor da acção, torna-se então claro que uma fixação inadequada do como da situação será equivalente, no mínimo, a viver às cegas. Pior do que isso, pode equivaler a viver às cegas, sem ter noção da própria cegueira – ser cego, julgando ver. A loucura é um fenómeno que afecta o ponto de vista no seu modo de reconhecer a realidade³. Afecta-o de tal modo que o

³ Define-se, deste modo, em oposição ao φρονεῖν, ao ver as coisas tais como elas são. São vários os termos referentes à loucura que põem em evidência este aspecto. São constituído segundo a forma prefixo+φρονεῖν: ἀφρονεῖν, παρὰφρονεῖν, ἐκφρονεῖν. Indicam ou uma privação do φρονεῖν ou um desvio relativamente a este ou então uma exterioridade relativamente a ele. Designam, em suma, aquelas situações nas quais o ponto de vista humano não consegue cumprir a finalidade que lhe é própria: revelar

ponto de vista, que antes era eficaz na mostração do que há tal qual é, é impedido de cumprir a sua função. Não ocorre uma obnubilação completa: continua a mostrar-se um determinado conteúdo. Mas aquilo que é próprio deste género de mostração é o facto de remeter para algo que a transcende: algo cuja existência e cujo conteúdo permaneceriam inalterados caso não houvesse mostração alguma. Assim, se aquilo para o qual remete é algo que não é, não será impróprio dizer que, ao mostrar algo, acaba por não mostrar coisa alguma. Esta pseudo-mostração, no entanto, surte um determinado efeito: constitui-se como determinação da situação e, como tal, adquire uma função orientante da acção. Ao distorcer a visão que tem da realidade, a loucura como que toma conta da vida daquele a quem afecta. As suas acções não são aquelas que ele mesmo, executaria a partir de um acesso eficaz ao contexto em que se joga a sua vida. Pelo contrário, faz aquilo que a sua perspectiva distorcida lhe indica como aquilo que deve fazer. O homem que julgava ser um eléctrico, em virtude do facto de julgar ser isso mesmo, comporta-se como um eléctrico.

No entanto, este aspecto do acontecimento da loucura pode ser compreendido de vários modos diferentes. O modo como geralmente nós o compreendemos parece indicar que se trata de uma doença – e, mais especificamente, de uma doença não contagiosa, e, em geral, não resultante de um qualquer agente patogénico. De um momento para o outro, acontece que a mente deixa de funcionar como devia, do mesmo modo como isso pode acontecer a qualquer órgão do nosso corpo. E, tal como acontece com o corpo, esforçamo-nos por explicar esta ocorrência na óptica por meio da qual entendemos actualmente o acontecimento patológico. Entendemo-la como resultando de um mau funcionamento intrínseco da mente, com as suas causas genéticas ou hormonais ou neurológicas ou mesmo resultando de um qualquer acontecimento pretérito que possa ter provocado alguma perturbação no normal desenvolvimento mental. Em suma, entendemo-la como doença. No entanto, do mesmo modo que a doença era entendida de maneira diferente pela cultura na qual Platão se inseria, assim também era diferente a compreensão comum do fenómeno da loucura. Seria, em todo o caso, comum compreender este acontecimento como doentio⁴. No entanto, o modo como se compreenderia a doença não apontaria para

aquilo que há. Podemos ver, a este respeito, a análise deste fenómeno em Platão, concretamente em *Sofista*, 228c1-228d2, ou, para dar um exemplo não filosófico: *Hipólito*, 232.

⁴ Encontramos, com efeito, o uso do termo νόσος e do verbo correspondente, νοσῆν, remetendo não somente para a noção de doença em geral, mas especificamente para aquilo a que chamaríamos doença mental. Dá-se uma identificação explícita deste acontecimento com a doença, e o termo que designa o género é usado para designar também a espécie. Vd., e.g., Sófocles, *Ájax* 271ss. Além disso, termos como λύσσα e seus afins, eram usados para designar a raiva (a doença), mas podiam designar acessos de loucura além daqueles que hoje em dia atribuíamos ao efeito dessa doença. Designa, em geral, um acesso de loucura violenta que se caracteriza por levar a actos agressivos. Vd., por exemplo, Eurípides, *Bacantes*, 851, 877 e 981.

uma origem intrínseca. Antes se apontava para uma causa extrínseca ao próprio corpo e, no caso da loucura, à mente, como responsável pela perturbação doentia. A perspectiva comum sobre o corpo e a mente não os veriam como contendo em si as fontes da sua própria corrupção. A saúde não seria somente o estado que lhes é próprio (isso também nós afirmamos), mas também o estado no qual, na ausência de qualquer factor perturbador extrínseco, permaneceriam sempre. A origem das doenças seria, então, atribuído à intervenção de uma força destruidora extrínseca⁵. Esta entidade estranha como que entraria dentro do corpo e da mente e trataria de impedir o seu funcionamento normal, podendo chegar ao extremo de provocar ou a morte ou a demência total. Aos olhos modernos esta perspectiva talvez peque por falta de economia, pela circunstância de, com o intuito de explicar determinados acontecimentos de difícil compreensão, multiplicar desnecessariamente o número dos entes. No entanto, acreditemos nós ou não na existência efectiva de tais entidades, este modo de ver o acontecimento da doença apresenta de forma bastante aguda dois aspectos do fenómeno que também nós somos capazes de reconhecer. O primeiro diz respeito ao facto de a doença ser sempre algo do qual padecemos. Somos sempre passivos relativamente a ela. É, por outras palavras, algo que nos acontece. Não é, portanto, totalmente disparatado que seja compreendida como um mal que alguém nos faz. E somos tanto mais passivos em relação a ela quanto, em geral, ela tem a assustadora capacidade de nos surpreender. Ataca-nos repentinamente, quando menos esperamos, como um predador que salta de dentro do seu esconderijo sobre a presa incauta. O segundo aspecto diz respeito ao facto de ser algo que nos é estranho, que não é próprio de nós. Mesmo aquele que vive em estado de enfermidade permanente vive a sua condição como algo que é alheio ao seu estado natural. Observa-se a si mesmo como vivendo um desajuste entre a sua condição fáctica e aquilo que lhe é próprio. Assim como o corpo reclama para si mesmo a saúde, assim também a mente reclama para si a lucidez, a captação imperturbada daquilo que é. Quer na presença quer na ausência de qualquer perturbação

⁵ Esta ideia da demência como resultado da intervenção de uma força exterior pode ser encontrada em todos aqueles termos que patenteiam o seu carácter doentio. No entanto, encontramos outros termos que, não se referindo a este acontecimento como uma doença, enfatizam, no entanto o seu carácter superveniente. Encontramos, então, palavras como οἷστρος, οἷστράω ou οἷστρπλήξ, que designavam o moscardo e o ser picado por ele, mas também os efeitos desse acontecimento: a dor, a errância, o ser levado para onde não se quer ir, o ser acicatado. Podemos ver, a este respeito, toda a cena de Io em *Prometeu Agrilhado*, 561-877, sobretudo em 566, 580, 589, 681, 836 e 879; nesta cena referem-se tanto ao moscardo que atormenta Io, como aos efeitos desse tormento. Podemos, no entanto, confrontar com Eurípides, *Bacantes*, 32 e seguintes, em que o verbo οἷστράω, emparelhado com μανίαις, tem o sentido de acicar, excitar com loucura. A origem da desordem é evidentemente externa. Tem, além disso, em comum com a doença o seu carácter doloroso: o οἷστρος fere a lucidez. Outro acontecimento deste género é expresso mediante o uso do verbo παρακοπτεῖν, atingir, bater, tendo como objecto as φρήνες, a sede do acontecimento da lucidez. Neste sentido, o παράκοπος, aquele que sofreu a παρακοπή, é alguém que foi ferido na sua própria lucidez. Vd. *Bacantes*, 33, *Hipólito*, 23.

perceptível, a saúde e a lucidez são condições que o corpo e a alma exigem para si mesmos como aquilo que verdadeiramente lhes pertence. Esta exclusão da doença da esfera do que nos é próprio faz que vejamos a sua ocorrência como um acontecimento invasivo. De um determinado modo, até mesmo nós, que costumamos atribuir a doença a um mau funcionamento intrínseco, compreendemo-la como algo que nos é estranho: não na medida em que nos invada o corpo, da mesma forma como o faz um objecto perfurante, mas na medida em que corresponde a uma possibilidade entre a multiplicidade daquelas que, ainda que façam parte da condição fáctica da vida, de bom grado excluiríamos dela. Mas os Gregos, além de também sentirem com bastante veemência esta não-naturalidade da doença, atribuíam-lhe como responsáveis entidades determinadas. E não era entidades quaisquer. Eram entidades divinas. Obviamente, aqui “divino” não terá muito que ver com o seu carácter benfazejo⁶. A divindade destes entes residia no facto de serem um poder que, escapando ao controlo dos humanos e vindo não se sabe bem donde, tinha uma influência decisiva na sua vida. Um deus, então, usaria o seu poder para perturbar o funcionamento normal do corpo ou da mente de um certo ser humano e seria a essa perturbação de origem extrínseca, transcendente e irresistível que se chamaria doença. Do mesmo modo, a loucura, como modalidade de doença que afecta a mente, seria também causada por uma destas entidades poderosas. E será, assim, tal como a doença corpórea, invasiva, estranha, surpreendente, incontrolável. Entra dentro da mente, baralha-a, fá-la ver de modo inadequado.

Um acontecimento deste género dificilmente poderia ser compreendido como ocorrendo para bem da vítima. Pelo contrário, não deve haver relato de acontecimento

⁶ Os termos que parece remeter mais concretamente para este aspecto do fenómeno são o substantivo ἐνθουσιασμός, os adjectivos ἐνθεος, ἐνθουσιαστικός e o verbo ἐνθουσιάζειν, e seus afins. Indicam, muito concretamente, a entrada e a tomada de posse de uma força divina num determinado ser humano. É amplamente usado por Platão, não sem ironia, no *Íon*, para designar a situação em que se encontra o rapsodo no momento em que recita Homero, assim como a situação na qual o próprio poeta compôs os seus versos, e na qual são postos os seus ouvintes (vd. 533e4ss., 535b1-535c3); é também usado no *Ménon*, em 99b11ss., para caracterizar o modo como οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες dirigem as πόλεις. Em qualquer caso, designa uma situação na qual o humano deixa de ser responsável por aquilo que faz, pelo facto de ser atravessado por uma força divina, que toma conta dele e o usa para um determinado fim. Nos exemplos dados, o resultado não é nenhuma desgraça. Pelo contrário, nestes casos, parecem ter um efeito benéfico. No entanto, se tivermos em consideração que estas noções são introduzidos em oposição a pretensões de posse de um ponto de vista soberano em relação ao campo de actuação de cada uma daquelas τέχναι, vemos que a remissão da responsabilidade para uma força superveniente as desqualifica enquanto tal. Não pode haver uma τέχνη cujo τεχνίτης, na realidade, não conheça o seu campo de actuação, nem os procedimentos a serem usados, e que não seja capaz de ter mão no que se passa. A pretensa soberania é substituída por uma efectiva submissão ao poder divino. Até mesmo o epíteto de θεῖος com que Sócrates presenteia Íon em 242a7 não parece ser mais do que um prémio de consolação para alguém que pretendia possuir um saber universal e um controlo completo sobre a sua perícia. Da posição de putativo soberano universal é remetido para a de alguém governado por uma instância divina. Além disso, o seu saber está tão longe de ser universal que nem é capaz de se aperceber da sua própria condição servil relativamente ao deus que age por meio dele.

demencial que não o associe, de alguma forma, à desgraça⁷. Não só na medida em que é causa de desgraças, mas também na medida em que é ele mesmo uma desgraça. Compreendemos com relativa facilidade de que modo a loucura pode ser causa de desgraça. É certo que cada humano aspira ao bem de si mesmo. Este bem de si mesmo, a que chamamos felicidade, constitui-se como fim último da vida. Isto significa que cada uma das acções humanas é executada por mor da felicidade do próprio. Ora não acontece que a felicidade seja alcançada por meio de uma única acção. Não basta que execute X para que me torne feliz. Pelo contrário, a felicidade implica uma condução adequada, de tal modo que cada acção que execute me aproxime cada vez mais da finalidade última. Idealmente, seria uma marcha triunfante. É verdade que poderia começar em desvantagem, como um homem que tivesse nascido num lar pobre, filho de pais pobres, e cuja educação tivesse sido insipiente. Mas, pelo seu esforço, e pela actuação combinada de uma multiplicidade de factores externos e que fogem ao seu controlo, este homem erguer-se-ia aos píncaros da glória e, ao fim de poucos anos, tornar-se-ia um homem rico, culto, respeitado por todos. A obtenção destes bens implicaria, além da intervenção da fortuna, uma pilotagem eficiente da vida. Fosse para obter aqueles bens que a fortuna não lhe fizesse simplesmente cair no colo, fosse para evitar aqueles males que calhassem ameaçá-lo, este homem teria de aplicar a sua mente à resolução de problemas e à tomada de decisões. Mesmo que, logo à nascença, a fortuna lhe tivesse sido tão sorridente ao ponto de lhe ter sido fornecido um suposto itinerário para a felicidade, este homem teria, logo à partida, de decidir se o seguiria, e depois aplicá-lo. Qualquer destes momentos implica um diagnóstico da situação. Mesmo aquele a quem tivesse sido fornecido o mapa para a felicidade carece disto: poderia acontecer que a gentileza da fortuna fosse meramente aparente, e que ela, ironicamente cruel, lhe tivesse fornecido um itinerário que fosse

⁷ Embora seja comum a associação entre o ponto de vista degradado e a ocorrência de acontecimentos desditosos, o termo relacionado com o fenómeno da *μανία* que mais parece tornar evidente este aspecto é *ἄτη*, juntamente com as várias formas do verbo correspondente *ἄω*. Parecem designar a desgraça provocada pela insensatez, pela incapacidade da vítima de compreender a situação em que se encontra e de tomar o caminho que lhe seria mais favorável. Exprime, de algum modo, aquele erro inexplicável que, em retrospectiva, só pode ser explicado se se postular a intervenção de uma divindade. O exemplo mais famoso do uso deste termo é talvez aquela passagem (XIX, 86ss) da *Ilíada* na qual Agamémnon nega a condição de *ἄτιος* no que diz respeito à sua decisão de roubar a cativa de Aquiles, atribuindo-a ao envio por parte de Zeus, da *μοῖρα* e da *ἡεροφοῖτις* Ἐρινύς de um acontecimento de *ἄτη*. Veja-se na passagem indicada sobretudo o verso 137: “ἀλλ’ ἐπεὶ ἀσάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς”. Vd., e.g., DOYLE, R. E., *Ate, its Use and Meaning, a Study in the Greek Poetic Tradition from Homer to Euripides*, New York, Fordham Univ. Press, 1984, STALLMACH, J., *Ate. Beiträge zur Frage des Selbst- und Weltverständnisses der frühgriechen Menschen*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1968.

adequado a um outro homem, mas não àquele, de tal sorte que esse itinerário, na realidade, fosse causa da sua desgraça, por não ter sido capaz de reconhecer quem ele mesmo era, e de ver que aquele caminho indicado pela fortuna não era aquele que ele, para bem de si mesmo, deveria seguir. Nenhum de nós tem sequer um tal mapa à sua disposição. Por isso, ainda se torna mais importante para nós que sejamos capazes de reconhecer onde estamos, como somos e de que modo as acções que realizamos podem conduzir à, ou, pelo contrário, desviar da meta a que aspiramos. Compreende-se, então, que juntar a isto um acontecimento de perda da capacidade de reconhecer a situação em que nos encontramos poderá realmente ser a causa das maiores desgraças. Na tragédia grega, são vários os exemplos disto: ora é Héracles que enlouquece e mata os próprios filhos, ora é Ájax que delira e mata, em vez dos comandantes gregos, que o haviam ultrajado, o seu gado inofensivo, ora é Penteu que ensandece e acaba morto às mãos da sua própria mãe. No primeiro caso, a loucura leva um herói a cometer um acto criminoso e atroz contra aqueles a quem amava; no segundo, o herói vê aquilo que ele julgava ser o seu maior momento de glória, o momento da sua vingança, transformar-se no apogeu da sua vergonha, à qual não pode sobreviver; no terceiro, a loucura que acomete Penteu leva-o a fazer aquilo que, sem que ele o saiba, lhe causará a morte. Em qualquer destes casos, a loucura é o instrumento que um deus cruel utiliza para castigar um mortal. O poder do deus consiste em injectar na sua vítima esta metamorfose no reconhecimento da realidade, de tal modo que é o próprio mortal que, pelas suas acções mal orientadas, provoca a sua própria infelicidade. *Quos vult perdere Jupiter dementat prius*. Mas a loucura pode ela mesma ser considerada uma desgraça. É alienadora: aliena o louco da comunidade a que pertence, e aliena-o de si mesmo. Aliena-o da comunidade, uma vez que os seus comportamentos o afastam da norma comunitária, e, além disso, porque aquilo que ele vê é totalmente diferente daquilo que é visto pela sociedade em que antes vivia. O lugar natural do louco é fora. Mas é também alienado de si mesmo, porque se torna estranho relativamente ao estado em que antes se encontrava, ao ponto de se tornar irreconhecível. Aqueles que passaram por momentos de loucura e recuperaram a lucidez têm dificuldade em reconhecer-se a si mesmos como os autores daquelas acções que cometeram no seu estado delirante. É como se tivesse sido outro a fazer aquilo que eles fizeram. E, de uma determinada maneira, foi isso mesmo que aconteceu. E ainda mais o seria na perspectiva grega, já que este acontecimento era, de facto, imputado a uma força exterior. O autor das acções enlouquecidas seria, num certo sentido, não o louco, mas sim aquele que o tinha enlouquecido. Mas o louco, quando recupera a lucidez, não vê o deus como o único autor daquela acção. O deus pode ter provocado a loucura, mas foi ele mesmo quem fez aquilo.

E, ao mesmo tempo, não era ele mesmo. É como que um outro eu, em tudo diferente do eu lúcido, mas com o qual partilha o mesmo sentido de responsabilidade e a mesma culpa. Num certo sentido, do mesmo modo que o bêbedo tem culpa de se ter embriagado, o louco, aos seus olhos, é como se tivesse tido culpa de ter enlouquecido. É verdade que o louco foi atacado por uma força irresistível, mas o facto de ter sido tão facilmente vencido apenas mostra quão frágil é a sua verdadeira condição. E esta fragilidade, para alguém cujo ideal de vida consiste no controlo de si mesmo e das circunstâncias, controlo esse que é, além do mais, uma condição para a felicidade, não será somente uma desgraça, mas também uma enorme vergonha.

Os comportamentos que são próprios daquele que é acometido de loucura caracterizam-se, como já tivemos oportunidade de observar, por serem desviantes relativamente à norma vigente. Esta norma, por seu lado, não corresponde apenas a uma prescrição que serve, de algum modo, como critério do que é expectável ou do que, pelo contrário, provoca espanto. Com efeito, não sucede que os comportamentos próprios dos loucos sejam vistos como a manifestação de algo simplesmente surpreendente; são, mais do que isso, violações de uma norma. Obviamente, a violação da norma não é um acto exclusivo do louco. É antes um traço que caracteriza sobretudo o estranho, o estrangeiro, o está fora da comunidade em oposição àqueles que a constituem. Estas normas têm então uma função importante: dão uma estrutura comportamental à própria comunidade. Saber comportar-se de uma determinada maneira, do modo que é esperado e homologado pelo grupo do qual participamos, é uma parte importante da integração nesse mesmo grupo. Daquele que é estranho, do estrangeiro, já esperamos que tenha hábitos e costumes diferentes. Se o estranho quer tornar-se um dos nossos, terá de adoptar os nossos costumes e os nossos hábitos e até mesmo os nossos modos de pensar. Numa comunidade relativamente fechada como a πόλις grega, a margem de tolerância para comportamentos classificados como esquisitos seria até bastante mais limitado do que a nossa. O contacto mais difícil e limitado com as populações exteriores à Grécia, a crença na sua própria superioridade e o carácter naturalmente defensivo de uma comunidade cuja mera sobrevivência estava muitas vezes em risco talvez ajudem a explicar o seu fechamento mais acentuado. Mas, além disso, parecia existir entre os membros da comunidade (entenda-se: entre os πολῖται) laços bastante fortes. Eles não faziam simplesmente parte da comunidade, eles *eram* a própria comunidade. E esta participação constitutiva da própria πόλις era algo herdado dos seus antepassados desde tempos imemoriais. Ser um πολίτης era um aspecto tão definidor da identidade de cada um dos cidadãos que a

alternativa a isso, ser excluído da cidade, ser exilado, viver sozinho, aparecia como um dos maiores castigos, senão mesmo o maior⁸. O louco estaria na infeliz situação de estar isolado da sua comunidade. Isto é algo que nós facilmente compreendemos: a diferença entre a forma peculiar de abertura do louco à realidade e a nossa é de tal ordem que a comunicação entre aquele que está são e aquele que está demente é muito difícil, senão mesmo impossível. Neste sentido, qualquer louco encontra-se isolado pela sua própria loucura. Mas se atentarmos, além disso, no facto de que um dos elementos essenciais que constituem a pertença a um grupo é, como dissemos, a adopção dos comportamentos por ele homologados, compreenderemos de que modo os comportamentos excêntricos do louco o tornarão um estrangeiro aos olhos dos que têm a mente sã. O louco é o outro. Está a sós com a força que o domina. Ele, que antes da sua loucura se definia pela sua relação com os seus pares, os quais estava perpetuamente a tentar superar, é agora reduzido a quase nada: a um ente digno de piedade que vagueia, ainda que apenas mentalmente, fora dos limites da sua comunidade. Torna-se estranho e apátrida, não por ter sido expulso pelos outros membros da comunidade, mas por ter sido arrebatado para fora dela pela intervenção da divindade enlouquecedora.

Mas não é só o isolamento que aqui está em causa. Ser *πολίτης* tinha a magnífica virtualidade de conferir dignidade ao detentor desta condição. Sê-lo tornava cada um digno de respeito e de consideração por parte daqueles que realmente importavam: os outros *πολίται*. Esta condição não era algo que estivesse imediata e sempre disponível pelo simples facto de se ser quem é. A dignidade e o respeito e a admiração alheias eram qualidades que tinham de ser conquistadas. Viviam de um modo que nos parecerá muito estranho: tendo sempre diante de si, como objecto da sua aspiração, um ideal de auto-afirmação irresistível, de expansão de si mesmos, de capacidade de inspirar nos outros aquela admiração que só nasce do reconhecimento da superioridade alheia. Queriam, em suma, ser reconhecidos como superiores – não simplesmente àqueles que eram óbvia e inevitavelmente mais fracos, intelectualmente menos dotados, menos afortunados, mas superiores sobretudo àqueles que, pelo contrário, poderiam ainda ser capazes de os igualarem ou superarem. O desejo de serem reconhecidos como excelentes faziam que

⁸ Uma testemunha importante deste facto é a figura de Filoctetes, na tragédia homónima de Sófocles, um homem que, devido ao incómodo que a sua doença provocava nos seus companheiros de viagem, foi abandonado numa ilha deserta, sendo assim forçado a viver sozinho, sem nenhuma outra companhia para além do seu sofrimento. Na tragédia enfatizam-se, obviamente, o sofrimento físico de Filoctetes e a sua vulnerabilidade, mas também está sempre presente a sua solidão e quão devastador é para ele o estar longe dos seus. Isto é evidenciado logo na saudação que Filoctetes faz a Neoptólemo e o ao coro quando, em 227-228, se refere a si mesmo como *δύστηνος, μόνος, ἔρημος* e *ἄφίλος*. Ainda antes disso, é descrito pelo Coro, em 172, como *“μόνος αἰεῖ”*, “sempre só”.

competissem por se tornarem excelentes⁹. A força, a capacidade de agir de acordo com a sua própria vontade, a independência relativamente a entidades estranhas são ideais que configuram a vida. O louco, em vez de ser o conquistador, o triunfante, aquele cuja excelência estupefaz o mundo, é o derrotado, a vítima, o vergonhoso.

Para uma cultura como a nossa, que parece comprazer-se com ideais solidários, uma tal perspectiva pode espantar pela sua estranheza. Para nós, alguém que é vítima de uma qualquer infelicidade (como a loucura, sem dúvida, para os Gregos, era) é digno de piedade e do nosso auxílio, mas, aparentemente, não haverá nada de vergonhoso ou de indigno nesse facto. E como poderia haver, se somos capazes de compreender que uma desgraça como esta é algo ao qual todos nós estamos, enquanto humanos, constitutivamente sujeitos? Contudo, a compreensão de que todos nós estamos sujeitos a este género de forças, embora seja, no mínimo, verosímil e amplamente confirmada pelos factos da vida de cada um é, contudo, uma compreensão que permanece inactiva senão nos momentos em que, de facto, assistimos a uma queda, ou à nossa ou à alheia. A maior parte do tempo da nossa vida vivemos como se tivéssemos controlo sobre o que se passa: somos nós que indicamos o rumo a seguir, e mesmo que antecipemos incidentes que nos possam obrigar a complexas manobras de pilotagem, raramente consideramos que possam ser de tal modo significativos que possam chegar ao ponto de alterar radicalmente a nossa situação. E se isto é assim relativamente aos incidentes da vida, tanto mais o é quando consideramos o controlo que temos sobre nós mesmos. Quando olhamos para nós mesmos, vemos que os momentos nos quais somos acometidos por uma qualquer força, que nós designaríamos como emocional, de tal modo forte que possamos chegar a dizer com propriedade que perdemos o controlo sobre nós mesmos são raros quando comparados com o tempo total da vida. Não acontece, de facto, que estejamos permanentemente a ser sacudidos por acessos de raiva incontável ou de terror pânico. Idealmente, tais acontecimentos nunca sequer se dariam; estaríamos sempre num estado tal em que seríamos capazes de controlar as nossas emoções. Seríamos, nesse sentido, soberanos relativamente a estes acontecimentos. Num certo sentido, vivemos ou como se já o fôssemos ou como se o carácter soberano da nossa relação com a vida e connosco mesmos não fosse assim tão importante. Em geral, a possibilidade da perda de controlo não torna aterrorizante cada momento da vida: é vista como mais uma possibilidade entre muitas, uma daquelas coisas que podem acontecer, mas que não são essenciais à vida. Aquele que se apieda de quem é vítima destas forças julga-se a si mesmo protegido em relação a elas.

⁹ Vd. Homero, *Ilíada* VI, 208: “αἰέν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων”.

É *aquela* pessoa que é a desgraçada, foi *ela* a vítima. Aquele que sente piedade está, num certo sentido, numa posição de superioridade em relação à vítima¹⁰.

No entanto, os fundamentos desta crença na invulnerabilidade própria não são suficientes para a sustentar. De repente, pode dar-se um determinado acontecimento que nos rouba o domínio que naturalmente julgamos ter sobre nós mesmos, e que nos põe a agir de uma maneira extravagante, alheia ao nosso modo normal e razoável de agir. Manipula-nos. E parece usar, para esse efeito, daquele método que, como todos nós sabemos, é o melhor para manipular quem quer que seja: altera o nosso reconhecimento da situação em que nos encontramos. E, tal como Iago, insidiosamente, consegue convencer Othello da infidelidade de Desdemona, ao ponto de tudo, para ele, se converter em confirmação da sua destruidora certeza, transformando assim um herói num assassino, assim também a loucura, e, na perspectiva antiga, os deuses que a causavam, nos fazem ver o que não há e nos levam a fazer o que, de outro modo, seríamos incapazes de fazer. Esta destituição de si mesmo do governo de si ocorre por corrosão da base fundamental que constitui a nossa soberania: o reconhecimento da situação em que nos encontramos. Com efeito, o controlo do curso da vida depende, como já vimos, de uma perspectiva eficaz sobre o que se passa, de tal modo que é capaz de se converter em factor de orientação. Ao alterar a relação normal do ponto de vista com a realidade, i.e., ao distorcê-lo de tal modo que ela deixa de exercer a sua função natural, não acontece, no entanto, que deixe de exercer a sua função orientante. Um ponto de vista distorcido continua a actuar como bússola da navegação da vida. No entanto, é uma bússola avariada, que já não aponta o norte – ou um mapa inexacto e que coloca a América na posição em que está a África. A navegação continua a exercer-se, agora sustentada por um reconhecimento erróneo da realidade. O ponto de vista, que antes era também ele soberano, na medida em que via sem dificuldade aquilo que realmente havia para ver, torna-se escravo de um outro acontecimento. É-se derrotado por uma força invasora, que pode fazer daquele a quem conquista o que quiser.

Para um Grego, ser vítima de um acontecimento deste género participa de toda a humilhação de ser vencido. Para alguém cuja vida é orientada por um ideal como aquele que a que aspiravam, ser derrotado é o pior que pode acontecer. Era-lhes possível serem os melhores, mas ficaram aquém disso. E dificilmente alguém que vivesse de acordo com isto poderia ser consolado como nós costumamos consolar os perdedores: de nada valeria

¹⁰ Cf. a piedade que compreende a desgraça alheia como manifestação de uma vulnerabilidade comum a todos os homens: Sófocles, *Ajax* 121-126. Neste contexto, trata-se precisamente de um episódio de *μάνια* causada por um deus.

invocarmos a dignidade do próprio esforço, a nobreza da tentativa de alcançar algo superior. Teria sido derrotado, a sua inferioridade teria sido posta a descoberto – e isso é tudo. Num regime de sentido no qual a aspiração máxima e que configura cada acção da vida é ser o melhor de todos só há uma possibilidade aceitável: vencer. A loucura, no entanto, só pode ser vista como uma derrota. E uma derrota não simplesmente no que diz respeito a esta ou aquela região circunscrita da existência, mas sim uma derrota global, uma vez que ataca aquilo mesmo que constitui a relação consigo mesmo e com a realidade. Ao eclipsar a lucidez, a loucura usurpa-nos da soberania de perspectiva à qual temos um inalienável direito: de soberanos passamos a escravos. Ao retirar-nos da condição de soberanos, coloca-nos na condição de seres absolutamente degradados, de seres que já não dependem de si mesmos para conduzir eficazmente a sua vida, mas que, pelo contrário, navegam de acordo com os ditames de outras entidades, tornando-se dependentes dos seus caprichos.

Não é surpreendente que esta tentativa de descrever o acontecimento da loucura tenha tido como resultado a produção de um texto que acentua tanto as suas características negativas. Vimo-la como causa de comportamentos excêntricos e absurdos, que têm como resultado o isolamento social e a ignomínia; vimo-la também como um acontecimento de reconhecimento falhado, como o contrário do acesso eficaz. Além disso, vimos de que modo está associada à desgraça e como obstaculiza ou mesmo impede a condução eficiente da vida. Mais ainda, tentámos enfatizar o seu carácter doentio e de que modo pode ser compreendida como resultante da intervenção de forças supervenientes que invadem alguém que, em relação a ela, não é senão um instrumento ou brinquedo. Elaborámos, no fundo, um discurso condenatório, tendo como fundamentos a compreensão de que espontaneamente dispomos acerca da *μανία* em conjugação com a perspectiva vigente na Atenas do tempo de Platão. Este discurso condenatório é, de algum modo, análogo aos discursos da mesma índole que são produzidos no *Fedro*. Esta acumulação de predicados negativos é própria da noção de *μανία* que serve de pano de fundo ao *Fedro*. Mas, além disso, conseguimos encontrar estes mesmos elementos no próprio *Fedro*, e, de forma bastante evidente, nos dois discursos que antecedem a palinódia, de tal sorte que estes poderão ser usados como guias para a compreensão do acontecimento da *μανία*, apesar de o seu tema ser ostensivamente *ἔρως*. Ao condenar *ἔρως*, estão também a condenar a *μανία*, uma vez que o condenam enquanto *μανικός*. Em relação a isto, poderíamos, no entanto, levantar a seguinte objecção: que o tema de cada um destes discursos não é especificamente a *μανία*, mas sim *ἔρως*. É este, de facto, que serve como o alvo contra o

qual Lísias e Sócrates dispararam; é a ele que acusam de ser uma doença e de ser causa de infelicidade para aquele que tem o azar de se ver nas mãos de quem foi afectado por ele. É verdade que, em retrospectiva, em 244a3 e seguintes, se afirma que o fundamento da reprovação de ἔρως se encontra numa perspectiva condenatória sobre a μανία, dando assim a entender que a relação entre estes dois conceitos é a mesma que há entre o género e a espécie. No entanto, tendo em conta o carácter epidíctico da palinódia, é argumentável que se trata de uma reinterpretação retrospectiva daquilo que foi dito pelos discursos que sustentavam a tese oposta. Poderia suceder que a compreensão de ἔρως que estivesse em jogo nos dois primeiros discursos nada tivesse que ver com a loucura e que essa relação tivesse sido atribuída pelo discurso palinódico, como expediente retórico. Além disso, mesmo que aceitemos que ἔρως é de facto uma espécie de μανία, poderia dar-se o caso que aquele não tivesse sido condenado quanto às suas determinações μανικοί, de tal modo que, a condenação de ἔρως não trouxesse consigo uma condenação da μανία. Teremos, portanto, de ver como se pode afirmar que ἔρως é uma modalidade de μανία e em que medida o juízo condenatório pronunciado contra o primeiro se estende ao segundo.

Esta tarefa pode parecer tanto mais difícil quanto, na compreensão corrente do fenómeno erótico, não é usual a associação com a loucura senão de um modo metafórico. Podemos, de facto, dizer, que alguém está “louco de amores” ou que está “maluquinho por” fulano ou fulana. Isto, no entanto, não parece ser mais do que um modo de dizer. Dificilmente a resposta seria afirmativa, se nos déssemos ao trabalho de perguntar a alguém se considerava louco o filho do vizinho do 3º esquerdo que está apaixonado pela filha da porteira. Claro que o rapaz até pode cometer aquilo a que chamamos “loucuras” pelos lindos olhos da rapariga, mas, se o pusermos ao lado do homem que julgava ser um eléctrico, logo compreendemos que isso não passa de um modo de dizer. A verdade é que vivemos numa cultura que olha benevola e ternamente para as aventuras dos apaixonados. Apaixonar-se é apresentado como o apogeu da vida bem vivida, o maior bem que nos é possível alcançar. Afinal, dizem-nos constantemente, de que vale a vida sem o amor? O amor, no sentido em que é sinónimo de paixão, é apresentado, em suma, como o único meio para atingir a felicidade. Se queres ser feliz, não podes deixar de apaixonar-te. É verdade que admitimos que a paixão pode ser destrutiva e mesmo doentia. Mas consideramos isso, não uma característica intrínseca do próprio acontecimento, de tal modo que, na sua forma perfeita, é ele mesmo doentio e destrutivo, mas sim um mal superveniente. Isto significa, então, que a paixão, seguindo o seu curso natural, conduzirá mesmo à felicidade, e que a sua transformação em algo de doentio e destrutivo é o

resultado de uma perturbação nesse curso. Em si mesma, a paixão não pode ser senão boa. No entanto, é acerca desta bênção para a humanidade que Lísias e Sócrates dizem o que Maomé não disse do toucinho. A reacção normal à leitura daqueles discursos é de estranheza, ou até mesmo de riso. Tudo aquilo nos parece, à primeira vista, ridículo. Em primeiro lugar, o tipo de conselho de que são portadores, “χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι”¹¹, não poderá parecer senão uma brincadeira. Além disso, o retrato que é feito do apaixonado parece ser de tal modo distorcido que quase se torna uma caricatura. A inconstância, a falta de descrição, a incapacidade de discernir o que é bom para si, o ciúme, a irascibilidade, o desejo sufocante, a perspectiva distorcida relativamente ao amado, a total falta de benevolência são características que, ainda que possam ocorrer em alguns casos de paixão, no entanto, não a caracterizam de forma essencial. Todavia, o que nos provoca semelhante estranheza é o confronto entre duas perspectivas distintas sobre o mesmo acontecimento: uma, a nossa, que o vê como uma bênção, outra, a antiga, que a vê como um mal.

Ἔρως era, tal como a μανία, visto como uma força invasora. O apaixonado é tomado por uma força que lhe é extrínseca, que o supera em poder, que faz dele o que quiser¹². Ainda que isto possa parecer, à primeira vista, uma mera construção mitológica própria de supersticiosos, não podemos, contudo, perder de vista que, de facto, a paixão, também do modo como a compreendemos hoje em dia, é algo que nos acontece. Não é, de todo, algo que façamos. Não resulta de uma decisão ou acção nossas. Pelo contrário, somos

¹¹ Platão, *Fedro*, 227c7-8.

¹² São vários os exemplos deste género de compreensão na cultura antiga. Ainda hoje não nos é estranha a figura, para nós um tanto cómica, do miúdo alado que se diverte a provocar paixões, atingindo os mortais com as suas flechas. Obviamente que esta imagem já perdeu para nós todo o seu poder. Esquecemo-nos do carácter assustadoramente arbitrário e caprichoso de uma criança que brinca e, mais do que isso, quão dolorosa deve ser a experiência, que, para um homem grego deveria ser relativamente comum, de ser atingido por uma flecha. Independentemente das características iconográficas da figura mitológica, a paixão aparece geralmente descrita como uma experiência torturante, de submissão. Posso referir-me, a título de exemplo, à famosa passagem da *Ilíada* em que Afrodite força Helena a segui-la para junto de Páris, em III, 383-420. Outro exemplo do carácter tirânico do acontecimento erótico é o terceiro estásimo da *Antígona* de Sófocles, em 781-805. Pode ver-se um outro exemplo do carácter tirânico, doloroso e, neste caso, já explicitamente enlouquecedor de ἔρως na Pítica IV de Píndaro, em 213-219. Vd., CYRINO, M. S., *In Pandora's Jar. Lovesickness in Early Greek Poetry*. Lanham (Md), University Press of America, 1995, 3ss., 8s., 46, 50, 63s., 91s., 101ss., 106s., 110, 114, 117, 136, 152s., DAVIES, M., *The Eyes of Love and the Hunting-net in Ibycus* 287 P., *Maia* 32 (1980), 255-257, DOVER, K., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Berkeley/L.A., University of California Press, 1974, 208, GENTILI, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica*. Da Omero al V secolo. Bari, Laterza, 1995, 5. erw. Aufl. 59, 137, 149ss, KLOSS, G., *Untersuchungen zum Wortfeld „Verlangen/Begehren“ im frühgriechischen Epos*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 34ss., 78, LONG, A. A., *Language and Thought in Sophocles. A Study of Abstract Nouns and Poetic Technique*. London, Athlone Press, 1968, 127s., PFEIFFER, R., *Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik*, *Philologus* 84 (1929), 137-152, especialmente 144ss. (=IDEM, *Ausgewählte Schriften. Aufsätze und Vorträge zur griechischen Dichtung und zum Humanismus*, e W. Bühler. München, Beck, 1960, 42-54, especialmente 48s.).

passivos em relação a ela. Acontece-nos. Tendemos a compreender este acontecer como resultante de um qualquer processo emocional interno a nós, por mais misterioso que seja. No entanto, aquilo que o desencadeia é algo exterior a nós. Para que a paixão fulmine é preciso que se encontre quem seja capaz, pela sua presença, de a desencadear. Isto é algo que não depende, de todo, de nós. Este encontro provoca modificações significativas na compleição geral da vida. De repente, damos de caras com alguém que, de um certo modo, se converte no centro da nossa vida. O amado aparece como aquele bem sem o qual a vida não vale a pena ser vivida: é a felicidade. Se, antes da fulminação erótica, o que caracterizava o nosso interesse era o facto de se encontrar disperso por uma multiplicidade de objectos, agora que nos apaixonámos, apenas um, aquele mesmo, importa. Isto, obviamente, não significa que tudo o resto perca o seu valor. Mas tudo o resto vive à sombra daquele bem que é o maior de todos: o amado. Comparado com o amado, nada que haja no mundo, nenhuma outra possibilidade valem o que quer que seja. E todo o valor que possam parecer ter, na realidade, é um reflexo do valor daquele a quem amamos – tal como o luar não é senão a luz do Sol reflectida na superfície da Lua. As montanhas e as planícies, os rios e os mares, as aldeias mais longínquas ou o bairro em que habitemos, tudo isso se converte no cenário no qual decorre a vida do amado e no qual podemos contemplá-lo. Assim o diz Cálias, uma das personagens do *Symposium* de Xenofonte: “pois agora é-me mais doce ver Clínias do que todas as outras coisas belas entre os homens; antes escolheria ser cego para todas as outras coisas do que somente para Clínias; são-me penosos a noite e o sono porque não o vejo, para o dia e para o sol tenho a maior gratidão porque me revelam Clínias”¹³. Este género de formulações hiperbólicas, que são comuns a quase todos os textos sobre este acontecimento, não são necessariamente meros artifícios retóricos; revelam, pelo contrário, o próprio carácter avassalador e revolucionário do acontecimento erótico. O próprio facto de considerarmos estas formulações como hiperbólicas revela algo importante acerca da paixão: que ela é estranha aos olhos do que não estão apaixonados. É estranha não só no que diz respeito aos comportamentos dos apaixonados, mas também naquilo que conseguimos compreender do modo como vê a realidade. Se, para Romeu, Julieta é o Sol, para qualquer outro de nós ela seria tão somente uma rapariga como qualquer outra. O encanto do amado é somente visível àquele que o ama. O amante vê algo diferente do que vê o resto da humanidade. Delira. As semelhanças desta situação com a loucura são evidentes. As coisas tal como elas são são diferentes do modo como o apaixonado as vê: nem o amado é o portador de tamanhos encantos, nem

¹³ Xenofonte, *Simpósio*, 4.12.

tudo o resto orbita em torno dele. Obviamente que ninguém, no seu estado normal teria uma tal apresentação da realidade. No mundo há comboios, árvores, gatos, polícias, e cada uma das coisas que o compõem tem a sua função e o seu lugar nele. Mas, para o apaixonado, os comboios, as árvores, os gatos e os polícias que há são somente constituintes de um mundo cujo sentido é o próprio amado. Quem vê a realidade desta forma não pode senão estar doente. O apaixonado só vê assim porquanto se encontra sob o efeito de uma força peculiar, que o submete.

Esta modificação da lucidez e esta submissão a uma força exterior não podiam ser consideradas pelos Antigos senão como males. Já tivemos, acima, oportunidade de ver isso. Por isso, não é assim tão estranha a caracterização que Lísias faz da paixão, do apaixonado e dos efeitos que poderão ter naquele que é objecto da paixão. Estar apaixonado é um acontecimento que, na óptica antiga, é indigna e degradante: não só resulta da invasão por parte de uma outra força como, na realidade, essa força actua para malefício daquele a quem ocupa. O apaixonado negligencia aqueles bens que lhe são próprios: o seu património, os seus amigos, a sua família. Negligencia até mesmo a sua reputação, ao adoptar comportamentos bizarros e que o tornam susceptível de ser apontado como alguém que é incapaz de se controlar a si mesmo e de governar a sua vida. Este desvio relativamente à norma socialmente aceite tornar-se-á ainda mais espantosa se tivermos em atenção o facto de a modalidade erótica de que tratam os discursos condenatórios ser a παιδεραστία. Com efeito, um dos seus elementos fundamentais era o seu carácter didáctico. O ἐραστής, como homem que sabia da vida, ensinaria ao inexperiente ἐρώμενος aquilo que era importante para se tornar um membro válido e ilustre da comunidade. Não nos podemos esquecer que a παιδεραστία se caracterizava por ser um tipo de relação erótica marcada pela ausência de reciprocidade. Era apenas o ἐραστής a estar apaixonado e a desejar a consumação sexual da sua paixão; o ἐρώμενος limitava-se a consentir, dentro de certas condições. Na realidade, o carácter didáctico seria a principal motivação do ἐρώμενος ao dar o seu consentimento. Mas ἔρως é um acontecimento de perturbação da lucidez, de tal sorte que modifica o reconhecimento normal da realidade – aquele mesmo que era comum à comunidade da qual o ἐρώμενος estava prestes a tornar-se membro. Não faz sentido que aceitemos como instrutor e guia alguém *non compos mentis* e cuja reputação junto dos membros da comunidade da qual nos preparamos para fazer parte está longe de ser brilhante. Em suma, as qualificações necessárias para cumprir a tarefa que é suposto o ἐραστής desempenhar no contexto da παιδεραστία estão-lhe subtraídas pelo simples facto de ele estar a ser

afectado por ἔρως. Deste modo, a tese “χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι” já nos parecerá menos absurda, uma vez que só aquele que não estiver sob o efeito perturbador de ἔρως poderá ter as qualificações necessárias para ensinar ao rapaz aquilo que ele precisa de saber.

A tese que sustenta o carácter benéfico da μανία tem, então, opositores de peso, tanto dentro quanto fora do próprio *Fedro*. Tem contra si todas as evidências do contexto cultural em que surge, assim como tudo aquilo que nós mesmos, a despeito de uma certa visão mais benevolente acerca de uma das modalidades de μανία, também pensamos acerca deste assunto. O louco vê mal, não tem domínio sobre si mesmo, o seu comportamento é absurdo, a sua condição é desgraçada. E se ouvirmos alguém sustentar o contrário disto, ficamos até mesmo desconfiados de que quem o diz é ele próprio um louco. No entanto, Sócrates tenta na palinódia resgatar a μανία à ignomínia à qual foi lançada. Obviamente, este resgate não pode ser total. Dificilmente se poderia sustentar que a situação do homem que julgava ser um eléctrico tem algum aspecto positivo. Sócrates limita o âmbito da sua reabilitação dos acontecimentos μανικοί. Para isso, introduz um elemento de diferenciação na perspectiva que podemos ter deles. A perspectiva condenatória da μανία é acusada de falta de acuidade, ao condenar de forma indiferenciada acontecimentos tão diversos. Há certas ocorrências de μανία, diz Sócrates, que são benéficas. Mais do que isso: são superlativamente benéficas, se tiverem a sua origem numa dispensação divina¹⁴. Esta dissociação entre a μανία e o κακόν levanta vários problemas. Num primeiro momento, obriga-nos a uma revisão da compreensão deste fenómeno. De facto, é difícil compreender de que modo um reconhecimento distorcido da realidade pode produzir efeitos que sejam benéficos. Tendo em conta que é a partir do diagnóstico da situação em que nos encontramos que traçamos o rumo da nossa vida, parece claro que, falhado o diagnóstico, as consequências não poderão ser senão

¹⁴ *Fedro*, 244a6-8. Está pressuposto nesta passagem aquilo que é afirmado anteriormente, em 242e2-3, que o divino não pode ser mau. Ora esta compreensão do divino é inovadora relativamente à religiosidade cívica. A maneira normal de compreender os deuses não excluía a possibilidade de eles poderem ser responsáveis pelos males que afligem os homens. Os deuses caracterizam-se por serem imortais, poderosos e felizes, não por serem bons. Tanto podem ser benéficos quanto prejudiciais; e aquilo que poderá fazer a diferença entre estas duas atitudes dos deuses em relação aos homens são factores que são difíceis de discernir e que poderão mesmo parecer caprichosos. O que importa, de facto, é que os homens estão à sua mercê, e são favorecidos ou lesados conforme lhes der na sua divina gana. Outras modalidades de μανία, como vimos, eram também compreendidas como resultando de dispensações divinas – e.g., a loucura (curiosamente, erótica) que Afrodite provoca em Fedra, no *Hipólito* de Eurípides, ou a que Dioniso faz cair sobre as filhas de Cadmo e sobre Penteu, nas *Bacantes*. Não podemos, contudo, ignorar que o Sócrates palinódico é o primeiro no *Fedro* a referir a origem divina de, pelo menos, algumas modalidades de loucura. Nem Lísias nem o Sócrates do discurso condenatório alguma vez se referem à loucura ou, mais concretamente, à paixão como sendo, de algum modo, acontecimentos cujos responsáveis sejam entes divinos.

desastrosas. Além disso, como podemos deixar de considerar a submissão a uma outra entidade (seja ela ou não divina no sentido em que este termo é usado na passagem referida) como algo vergonhoso e atentatório da dignidade cívica? Pois, poderia algum dos concidadãos de Sócrates argumentar, mesmo que me sejam concedidos bens que não sejam de desprezar, de que me serve possuí-los se, na realidade, não me possuo a mim mesmo, mas sou propriedade de outrem?

Para que possamos alcançar um ponto de vista que nos ajude a compreender este problema, sugiro que nos debrucemos sobre os exemplos de *μανία* benéfica introduzidos por Sócrates. Observemos, em primeiro lugar, as três primeiras modalidades referidas¹⁵, e perguntemos por que género de bens são elas responsáveis. A primeira modalidade diz respeito à profecia e à adivinhação. Sócrates refere a Pitonisa, a Sibila, as profetizas de Dodona como indivíduos que, possuídos por um deus, são capazes de abrir um ponto de vista sobre o futuro. Não é difícil compreender em que medida isto pode ser benéfico. Na verdade, tendo em conta que o futuro partilha da irónica característica de ser simultaneamente o mais decisivo para nós e o mais obscuro, ter nem que seja um pequeno vislumbre do que está por vir não pode deixar de ser um benefício. Adquire-se, por meio desta capacidade, um saber que permite orientar a vida. Não é claro a que tipo de acontecimento se refere Sócrates, quando passa a considerar a segunda modalidade de loucura. Contudo, há algo que é suficientemente claro: que se trata de um acontecimento por meio do qual se chega a descobrir os meios de eliminação de doenças e males. Tal como sucede com a loucura profética, abre-se uma clareira de lucidez no meio de uma floresta de obscuridade; e isto a respeito de algo de importante e decisivo. A terceira modalidade de loucura benéfica remete para a crença de que a poesia resulta de um acontecimento de *ἐνθουσιασμός*¹⁶, da intervenção de um deus que cria através do poeta o próprio poema. Poderá parecer que o padrão que se estava a delinear nas duas primeiras modalidades não pode ser aplicado a esta terceira. Com efeito, não nos é imediatamente claro em que medida a poesia é capaz de produzir alguma forma de iluminação numa região que seria, de outro modo, obscura. No entanto, não podemos esquecer o papel fundamental que a poesia desempenhava na educação dos gregos. O Homero que canta a ira de Aquiles e o regresso de Ulisses, ou o Píndaro que celebra os gloriosos vencedores apresentam personagens e acontecimentos que, de ou modo ou de outro, servem de modelo e exemplo para a vida daqueles que os ouvem ou lêem. Ainda mais do que isso: apresentam ideais de vida e pedaços de sabedoria que preenchem o património de

¹⁵ *Idem*, 244a8-245a8.

¹⁶ Vd. *Íon*, 533e5ss.; *Apologia de Sócrates*, 22b8ss.

conhecimento da comunidade a que pertencem. Assim, tal como sucede com as formas de loucura benéfica anteriores, o benefício produzido por esta terceira é de natureza cognitiva e diz respeito a algo que é decisivo para a vida. As três modalidades são apresentadas como acontecimentos extáticos que, apesar de consistirem numa deslocação do ponto de vista para fora do âmbito da normalidade, conseguem, no entanto, iluminar aspectos que dizem respeito à condução da vida. Para lá da forma normal de clarividência, aquela de que dispomos pelo simples facto de reconhecermos as coisas tais quais ela são, as θεαὶ μανίαι criam uma outra forma de visão clarividente. Mas qual é a relação desta forma de clarividência superveniente com a clarividência já estabelecida. As θεαὶ μανίαι fazem-nos ver mais. Mas, se, de facto, eu sou já capaz de ver as coisas tais quais elas são, de que me serve ter acesso a uma outra forma de reconhecimento da realidade? Quaisquer ganhos cognitivos que proviessem dessas formas alternativas de perspectiva não poderiam senão ser irrelevantes no quadro de um reconhecimento globalmente eficaz. Que sentido faz, então, que alguém, na plena posse das suas faculdades mentais e tendo um reconhecimento eficaz da realidade, vá junto de uma mulher em delírio perguntar-lhe que rumo será o melhor para si? O simples cabimento destas μανίαι enquanto formas de conhecimento e enquanto fontes de orientação vital levanta a suspeita sobre a insuficiência da perspectiva normalmente constituída. E, de facto, elas vêm preencher lacunas que um ponto de vista sóbrio e senhor de si mesmo é incapaz de preencher¹⁷.

Este facto põe-nos na pista de um aspecto que tem vindo a dominar todo este texto e sob o qual, propositadamente, não temos incidido a nossa atenção. Toda a descrição que procurámos fazer do fenómeno da μανία apresentou-a em contraste com o ponto de vista normal. Este, por seu turno, foi sempre apresentado como o cânone em relação ao qual a μανία era desviante. Este ponto de vista devia o seu carácter canónico à circunstância de ser eficaz, ou seja, ao facto de ser capaz de cumprir aquela finalidade para a qual qualquer apresentação remete: revelar o que há¹⁸. A possibilidade do ponto de vista σώφρων ficar

¹⁷ Esta insuficiência é ilustrada no próprio texto platónico, quando compara as actividades profética e poética com as suas equivalentes em estado normal: a οἰωνιστική e a ποιητική ἄνευ μανίας. As tentativas do ponto de vista σώφρων em alcançar o mesmo tipo de desconfinamento de perspectiva que é alcançado pelas θεαὶ μανίαι é inevitavelmente frustrado.

¹⁸ Este é um aspecto que, embora nunca seja explicitamente enunciado em nenhum dos discursos condenatórios, está, contudo, subentendido. Um ponto de vista que enuncia que “estar apaixonado é mau” não pode fazê-lo senão na convicção de que tem uma apresentação eficaz da realidade. E é a partir desta convicção que são capazes de afirmar que aqueles que não agem em conformidade com esta tese só podem estar a ser dominados por uma força invasora e destrutiva – de outro modo, não agiriam como agem. A circunstância de isto poder ser de outro modo, de aqueles que se apaixonam estarem, na

aquém do objectivo a que naturalmente se propõe abre caminho à sua possível destituição como canónico. Mas que significado pode ter esta destituição? No que diz respeito às três primeiras formas de loucura benéfica, esta destituição parece ser, de algum modo, contida. Com efeito, trata-se de acontecimentos regionais, ocasionais, de impacto limitado. Na verdade, não parece fazer parte do conjunto de exigências que o ponto de vista normal faz a si próprio que seja capaz de iluminar os pontos obscuros que as três primeiras formas de loucura benéfica iluminam. É verdade que, no seu estado normal, os humanos não são capazes de ver o futuro; mas também não se espera que o sejam. Os bens que nos seriam fornecidos pelas formas benéficas de loucura não seriam mais do que bónus, prestações adicionais de lucidez, cuja doação é, de facto, vantajosa, mas sem as quais continuaríamos a passar muito bem. Assim, não se daria uma destituição da canonicidade do ponto de vista espontaneamente constituído.

Contudo, a introdução da quarta forma de loucura benéfica altera radicalmente este quadro. A destituição da canonicidade do ponto de vista normal parece ser aí global e completa. Se nos debruçarmos sobre a quarta forma de loucura benéfica, logo verificaremos que se diferencia das três primeiras pelo facto de romper com o carácter regional e circunscrito destas. Não quero dizer, obviamente, que seja afirmado que todos os entes são afectados pela loucura erótica. Pelo contrário, apaixonar-se continua a ser apenas um acontecimento entre muitos. O que sucede é que, para justificar o cabimento deste acontecimento na existência humana e, ainda mais do que isso, para mostrar de que modo pode produzir τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, Sócrates opera uma alteração convulsiva do modo de reconhecer a situação em que nos encontramos. A necessidade de uma alteração de uma tal magnitude é justificada pelo conjunto de crenças tidas comumente acerca do valor da paixão, de que já falámos acima. Se, de acordo com a perspectiva normal, a paixão não passa de uma perturbação indesejável, destrutiva, indigna, para que ela então possa ser considerada como uma bênção, não é surpreendente que Sócrates recorra a uma estratégia que passe pela negação à perspectiva normal do seu carácter clarividente. Para isso, Sócrates recorre, não à artilharia pesada, mas à arma nuclear: começa por chamar ao campo de batalha uma outra forma de reconhecimento da realidade que rivaliza pela clarividência com o ponto de vista normal. Cada um destes adversários reclama para si a posse de um ponto de vista clarividente e, de um modo ou de outro, acusa o outro de

realidade, a fazer algo bom e que, portanto, a paixão poder ser um estado desejável, isso é algo que nunca lhes ocorre.

loucura, i.e., de estar numa situação tal que não é capaz de reconhecer a realidade nem a situação em que realmente se encontra¹⁹.

O ponto de vista normal, como vimos acima, acusa de demência qualquer tipo de perspectiva que difira dele. Esta acusação abrangerá, não só aquelas formas de loucura que corresponderão a um hipotético ponto de vista verdadeiramente eficaz, a formas distorcidas de reconhecimento da realidade, mas também qualquer perspectiva que, pelo facto de superar o ponto de vista normal na sua capacidade de desocultar o que há, é vista por este como sendo, na realidade, formas de abertura para coisa nenhuma. Na realidade, tomando-se a si próprio como cânone, o ponto de vista normal reduz ao mesmo as formas de perspectiva alternativa que Sócrates tem o cuidado de diferenciar. O que quer que esteja fora do normal reconhecimento da realidade não pode ser senão um reconhecimento falhado e distorcido, que não revela o que na realidade é.

A perspectiva introduzida por Sócrates devolve, de um certo modo, a acusação: a relação aparentemente pacífica entre a ideia de clarividência e o ponto de vista normal é aí perturbada. Com efeito, uma parte fundamental da palinódia parece ter como objectivo a dissociação entre o ponto de vista tal como ele está normalmente constituído e o *φρονεῖν*. Para isso, Sócrates foca aquilo que, nos discursos condenatórios, não tinha sido tocado: a natureza do próprio ponto de vista normal. Recorre, para esse efeito, a um mito etiológico. Procura, assim, ilustrar a situação fáctica em que se encontra o ponto de vista normal através da sua suposta “biografia”. Aquela entidade que começa por se caracterizar pela sua eternidade, por ser capaz de uma mobilidade quase infrene, por estar numa posição de soberania relativamente a quase tudo, acaba por se precipitar lá das alturas por onde voava cá para baixo, para se ver submetida a forças que não controla, retida na sua capacidade de

¹⁹ Este género de conflito não é sem precedentes na cultura antiga. Na verdade, ainda que nela domine, como parece dominar em qualquer cultura, a ideia de que é o ponto de vista espontaneamente constituído o detentor imediato do *φρονεῖν*, não sucede que a possibilidade de ser de outro modo jamais tenha ocorrido. Este é, com efeito, um tema recorrente na tragédia. Basta citar dois exemplos nos quais esta questão é central: a *Antígona* e as *Bacantes*. Na primeira destas tragédias, digladiam-se duas perspectivas diametralmente opostas, cada uma tão segura quanto a outra do seu próprio carácter justo, ambas igualmente inflexíveis e acusando-se mutuamente de loucura, até à destruição de ambos os seus detentores. Um dos temas recorrentes desta tragédia é precisamente a confusão em relação a quem é lúcido e a quem é louco, e são recorrentes os pronunciamentos contrastante e até mesmo ambíguos a este respeito (vd., e.g., 469-470, 510, 557, 561-562, 681-682, 707ss., 724-725, 726-727, 765, 1051-1052, 1087ss., 1347). Nas *Bacantes*, por seu turno, assistimos ao drama de um homem que assiste ao enlouquecimento de toda a comunidade a que pertence e à determinada manutenção da tese do carácter clarividente da sua própria perspectiva, em oposição àquilo que todos os outros julgam. Ou então, de um outro ponto de vista, assistimos à trágica história de um homem que teima insanamente em não aceitar uma verdade que é para todos evidente. Sucede algo semelhante ao que acontece na *Antígona*: as partes acusam-se mutuamente de loucura e são frequentes as passagens ambíguas relativamente à detenção ou à privação da lucidez (vd., e.g., 196, 251-252, 268-269, 311-312, 326-327, 333, 343-346, 358-359, 369, 395-396, 480, 483-484, 504, 506, 850ss., 877ss., 924, 944, 947-948, 977ss., 1122-1124, 1301, 1348, neste último, compare-se com *Hipólito*, 120: “σοφωτέρος γὰρ χρὴ βροτῶν εἶναι θεοῦς”).

movimentação, confinada quanto à sua visão. Passa, em suma, de uma posição próxima do zénite das possibilidades próprias de uma ψυχή, para uma outra que é próxima do nadir. A situação fáctica da lucidez humana é descrita como sendo o resultado de uma mutilação e de uma queda. Corresponde, num certo sentido, a uma prisão. O ponto de vista encontra-se retido nos limites impostos pela sua situação fáctica. Esta situação, contudo, contrasta com aquela em que a sua mobilidade era quase desimpedida. Esta mobilidade, por seu turno, conferia-lhe a capacidade de se direccionar para um outro plano de realidade. A introdução deste outro plano de realidade tem como efeito transformar aquilo a que temos acesso na nossa situação normal num mero fragmento. Mas não se trata apenas de algo mais que há para ver: é algo mais que implica uma perspectiva modificada, num situação de abertura muito diferente daquela em que nos encontramos habitualmente. Em comparação com isto, a situação em que nos encontramos é de uma significativa obnubilação. Com efeito, no nosso estado normal, não só acontece que, aparentemente, já não temos qualquer abertura a esse outro plano, mas também sucede que nem chegamos a compreender a própria insuficiência do plano em que nos encontramos. Vivemos como se a nossa perspectiva fosse eficaz, capaz de nos mostrar as coisas tais como elas são; mas a verdade é que deixa muito de fora, e, ainda por cima, aquelas coisas que são, de facto, o mais significativo. A quarta forma de μανία é compreendida como uma forma de relação ao outro plano. Trata-se de um modo de romper os limites que no-lo tornam oculto. Não sucede que o apaixonado, em virtude da sua paixão, tenha um acesso directo e desimpedido a esse outro plano. Pelo contrário, trata-se de um acesso obstaculizado e confuso. Num certo sentido, esse acesso consiste, num primeiro momento, na compreensão de que o plano em que nos encontramos não esgota a totalidade do que há, e que isso que excede este plano é algo de relevante para a vida. Mas não se fica por aí: esta abertura obstaculizada parece consistir em algo mais do que uma mera verificação da insuficiência do plano em que nos encontramos efectivamente. Constitui-se um desejo por voltar a entrar em contacto com esse plano, um desejo por uma abertura já não obstaculizada e confusa, mas desimpedida e nítida daquilo que se passa por lá. Não nos depõe imediatamente lá, de forma livre e desimpedida, mas tem a virtualidade de fazer-nos reconhecer a perspectiva normal como degradada e, ao mesmo tempo, de criar em nós o desejo de entrar em contacto com aquela outra, e verdadeira, realidade. Este tipo de contacto com o plano que transcende aquele em que nos situamos não poderia deixar de ser visto por aqueles que permanecem retidos neste senão como uma forma de loucura. É, no entanto, o oposto disso: uma forma de reconhecimento da realidade que é capaz de ver aquilo a que temos normalmente acesso

como um mero fragmento que é tomado como uma totalidade, e que aspira a e se mobiliza em direcção daquilo que realmente há. É neste sentido que a quarta forma de loucura é apresentada como produtora de τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν: o bem que ela pode trazer é a clarividência.

De acordo com os termos das perspectivas em conflito, ou bem que é a perspectiva normalmente constituída que é detentora do φρονεῖν, ou bem que é a um tipo de perspectiva comumente tomada por μανική que cabe esse privilégio. Trata-se de uma disjunção exclusiva. O problema que tínhamos entre mãos no início acaba agora por ganhar um outro aspecto. A pergunta pelo carácter superlativamente bom da μανία converte-se numa pergunta pelo seu carácter clarividente. Na medida em que a μανία é compreendida em oposição à própria clarividência, esta pergunta é absurda. Mas na medida em que a μανία é entendida em oposição ao modo normal de reconhecimento da realidade, e, nesse sentido, se converte em designação de qualquer tipo de perspectiva alternativa, esta pergunta transforma-se numa pergunta pelo próprio estatuto cognitivo da apresentação de que dispomos. Podemos, então, reformular assim o problema com o qual teremos de lidar: de que modo é possível afirmar com sentido que há uma forma de perspectiva comumente tida por μανική que é clarividente? Ou, o que é dizer o mesmo: como é possível compreender o ponto de vista de que comumente dispomos como destituído do seu carácter clarividente, i.e., como é possível compreendê-lo como μανικός?

Não podemos, no entanto, ignorar que este problema se insere num complexo de outros problemas, e apenas poderá ser compreendido e, eventualmente, resolvido, se estes forem também tomados em consideração. Ao longo de todo este texto temos vindo a observar que a μανία é um fenómeno de difícil definição e determinação e que congrega em si uma multiplicidade de aspectos: o desvio relativamente ao comportamento “normal”, a oposição ao ponto de vista que espontaneamente reconhecemos como eficaz, o oposto do reconhecimento adequado da realidade, o ser possuído e dominado por uma força exterior, a alteridade de si em relação a si mesmo... Todos estes aspectos, e muitos outros, tornam a μανία um fenómeno extremamente complexo e cuja complexidade, para que seja possível avançar na sua compreensão, não pode, de modo algum, ser escamoteada. Além disso, não podemos estar desatentos ao facto de que se trata de acontecimentos que são insusceptíveis de serem convenientemente entendidos senão em relação com os acontecimentos opostos. Daí que, ao falarmos do fenómeno da μανία, estejamos, na realidade, a falar também da lucidez, da clarividência, do “ver as coisas como são”, em

suma, do $\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$. Caber-nos-á, então, procurar determinar em que consistem os fenómenos demenciais e em relação a quê são eles desviantes, assim como o fundamento da diferença entre estes e a aquilo a que costumamos chamar normalidade. Para seja possível percorrer este caminho, tomaremos Platão como guia e o *Fedro* como mapa – um guia frequentemente críptico, hermético, e um mapa que levanta muitos problemas quanto à sua interpretação. Os enunciados de Platão acerca desta questão, como parece ser típico dele, são enunciados cujo cabimento, adequação e mesmo até mesmo cuja pretensão de verdade levantam muitas dúvidas – o frequente recurso, por exemplo, a mecanismos de auto-desautorização, que no *Fedro* são numerosos, obrigam-nos a uma enorme cautela quando se trata de interpretar as suas afirmações. Este facto coloca-nos na curiosa circunstância de nos vermos obrigados, para nos orientarmos naquilo mesmo que nos servirá de instrumento de orientação no complexo labirinto da oposição $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\text{-}\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$, a explorar os quadros de sentido nos quais se originaram os enunciados platónicos sobre esta questão. Teremos, então, de percorrer também outros textos, de carácter não filosófico, mas que nos poderão ser muito úteis neste empreendimento. A partir deles poderemos compreender em que medida os enunciados de Platão são semelhantes ou contrastantes com as diversas compreensões deste problema na sua época. Mas, e talvez isto seja o mais importante de tudo, tentaremos compreender em que medida aquilo que encontraremos nos textos de Platão poderá, de facto, ajudar-nos a compreender o que se passa connosco.

3. Estado da Questão

A investigação cujo programa aqui se formula tem, por um lado, muitos antecedentes a que pode recorrer no seu ponto de partida. Mas, por outro lado, nenhum desses antecedentes foca propriamente o complexo de problemas ou segue a direcção de inquérito que se pretende explorar.

São várias as razões para isto. Em primeiro lugar, ao contrário do que já foi muitas vezes anunciado como inevitável, o pensamento de Platão continua sempre de novo a suscitar interesse e a manter-se no centro de uma parte significativa do debate filosófico contemporâneo. E isto não só no que diz respeito à investigação de carácter mais propriamente histórico, mas também no que diz respeito à própria reflexão filosófica enquanto tal. Por outro lado, um dos complexos de problemas do pensamento platónico que mais tem continuado a despertar interesse e a suscitar reflexão é aquele que diz

respeito às questões que pretendemos tratar nesta investigação. É o que sucede com aquelas que têm que ver com a ordem cognitiva e ontológica: que é “ver as coisas como são”?, até que ponto as perspectivas que habitualmente temos são lúcidas no sentido próprio do termo?, qual é o fundamento e o sentido da própria oposição entre lucidez e não-lucidez?, etc. Mas é também assim com tudo quanto tem que ver com a análise platónica dos fenómenos de pulsão ou de desejo, de não-indiferença e inquietação, que estão inscritos no nosso modo-de-ser. Sendo assim, entre os textos do *corpus platonicum* que de forma mais continuada têm suscitado aceso debate conta-se precisamente o *Fedro*, a que pretendemos dedicar especial atenção.

A circunstância de o *corpus platonicum* já ter sido muito trabalhado não significa, entretanto, que tenha esgotado os seus recursos enquanto fonte de interpelação e catalisador da detecção de problemas. Com efeito, mesmo depois de tantas e tão diversificadas leituras, o texto de Platão não perdeu a sua capacidade de surpreender. E até os escritos ou passos mais exaustivamente estudados continuam a manifestar um carácter proteiforme e inesgotável, de tal modo que a intensificação do contacto com eles leva a descobrir insuspeitadas possibilidades de compreensão não apenas dos próprios escritos, mas também, a partir deles, das próprias coisas. Além disso, ainda que admitíssemos que algumas componentes do *corpus platonicum* já estivessem exaustivamente estudadas, a extraordinária complexidade dos enunciados de Platão, no seu todo, e o jogo de recíproca questionação fazem que muitas peças continuem por juntar e que, nesse sentido, ainda se mantenham por explorar muitos dos meandros deste labirinto.²⁰ A tudo isto acresce ainda um outro aspecto. Há tradições interpretativas, paradigmas, pressupostos discutíveis e insuficientemente analisados que em grande parte tolhem a análise dos textos platónicos. Desempenham, por assim dizer, o papel de “antolhos” e mantêm a análise dos textos e a ponderação do seu sentido afastada da descoberta de possibilidades de interpretação que os enunciados platónicos, na verdade, também comportam e a que correspondem outras tantas possibilidades pertinentes e relevantes de compreender as coisas.

²⁰ De facto, até se pode falar do predomínio de uma tendência para a *compartimentação* no estudo de Platão. Esta tendência é tão acentuada que os estudos de problemas gnosiológicos e ontológicos não levam, na maior parte das vezes, em suficiente conta aquilo que se encontra em textos como o *Fedro* ou o *Simpósio*. Inversamente, o estudo destes últimos não é suficientemente posto em relação com os textos e problemas de ordem mais estritamente ontológica e gnosiológica, ou então deixa-se guiar por versões mais ou menos convencionais da “doutrina platónica”, que deixam escapar grande parte das perspectivas e dificuldades que os outros textos efectivamente desenhavam e a interpelação de que são portadores.

Consideremos alguns aspectos concretos, para se poder perceber melhor o que temos em vista. Há numerosos estudos sobre o problema de ἔρως no *Fedro* e esses estudos tocam, como não podia deixar de ser, a questão da μανία. Mas fazem-no reduzindo a manía (e a oposição entre a lucidez e a sua ausência) a um aspecto particular no âmbito das questões relativas a ἔρως. De tal modo que não chegam a considerar, em toda a sua amplitude, a relação entre o próprio problema de ἔρως e toda a questão, que parece ser central para Platão, da lucidez (da oposição entre lucidez e a falta dela, dos problemas que levanta e do papel que desempenha na vida humana). Por outro lado, grande parte da tradição interpretativa do *Fedro*, para não dizer a quase totalidade dela, é insuficientemente atenta às particularidades daquilo que constitui o pano de fundo de concepções, tradições, etc. a que Platão se reporta. Assim, por exemplo, há muito que se tem clara noção do carácter epidíctico dos dois primeiros discursos do *Fedro*, da respectiva ligação com a tradição dos discursos epidícticos e da importância de que este aspecto se reveste para a compreensão tanto do discurso de Lísias, quanto do primeiro discurso de Sócrates. Mas a maior parte da tradição interpretativa tende a compreender tudo isto a partir das concepções dominantes no *mainstream* da cultura ocidental contemporânea, marcada por uma espécie de “canonização” de ἔρως. De tal modo que a leitura do *Fedro* é condicionada por um modo-de-ver segundo o qual o discurso de Lísias ou o primeiro discurso de Sócrates sustenta uma tese obviamente falsa. Ao fazê-lo, esquece a possibilidade de as concepções antigas sobre ἔρως serem bastante diferentes – de ἔρως ser, na cultura grega antiga, em grande parte compreendido como uma força destrutiva e mal amada²¹. Por outras palavras, a tradição interpretativa esquece a forma como a palinódia é paradoxal não apenas no que diz respeito à manía, mas já mesmo no que diz respeito ao papel positivo que atribui a ἔρως. E, além disso, esquece que a própria palinódia também se presta a ser entendida como peça epidíctica – e tem, de todo o modo, um carácter muito mais ambíguo, quanto ao seu estatuto e pretensão de verdade, do que aquele que comumente se lhe atribui. De onde resulta que aquilo que encontramos no *Fedro* é muito mais aberto – algo muito mais *indeciso* e a precisar de ser *decidido* – do que à primeira vista parece. Mas isto é apenas um exemplo. Se, por outra parte, considerarmos a tradição interpretativa da palinódia, verificamos que tem dominado um pressuposto de *unidade* ou *continuidade* entre as suas diversas componentes – e, designadamente, entre

²¹ Enquanto que, para nós, um elogio de ἔρως seria uma tarefa redundante, no contexto da cultura grega antiga, uma perspectiva elogiosa de ἔρως é algo que se presta perfeitamente à composição de um discurso epidíctico, sc. de um elogio paradoxal. Assim, também os encómios de ἔρως que se encontram no *Simpósio* têm proximidade à tradição do discurso epidíctico.

aquilo que se encontra na exposição sobre as primeiras três formas de mania e aquilo que é apresentado a respeito da quarta forma, ou seja, de *ἑρως*. Mas, vendo bem, esta última parte da palinódia desarticula completamente os pressupostos daquilo que precede e põe-nos em cheque. Só à superfície há unidade e harmonia entre as diferentes componentes da palinódia. Na passagem da terceira para a quarta modalidade de *μανία* muda tudo – muda a ontologia e a antropologia subjacentes, muda a própria concepção da mania e do seu oposto, etc.

Isto terá de bastar, neste rápido esboço, para ilustrar a necessidade de rever estes pressupostos ou preconceitos e de tentar leituras tanto quanto possível não “contaminadas” por este tipo de mal-entendidos. E espera-se que esta sumária exemplificação também permita perceber como a neutralização de semelhantes pressupostos e mal-entendidos dá lugar a possibilidades de leitura significativamente modificadas e permite, em relação aos textos de Platão (e, designadamente, em relação a *Fedro*) algo semelhante àquilo para que aponta Lichtenberg, quando fala de “neue Blicke durch die alten Löcher”²².

Se, entretanto, considerarmos o campo de problemas que aqui nos propomos considerar, e que tem que ver com os conceitos de lucidez e do seu oposto (demência, loucura, etc.), verificamos que este campo se situa na encruzilhada de questões centrais de ordem gnosiológica, ontológica, antropológica. Trata-se de qualquer coisa como um campo de problemas-de-fronteira – que ao mesmo tempo implica a discussão e o esclarecimento de um grande número de problemas nessas ordens, mas, por outro lado, está por sua vez também implicado na discussão e esclarecimento desses problemas. Não admira, por isso, que sempre de novo se tenha reacendido e reacenda o debate a seu respeito – que, no entanto, está, como se sabe, muito longe de ter chegado ao seu termo. Mas, sendo assim, se considerarmos as análises que têm sido realizadas sobre estes problemas, verificamos que Platão não tem sido chamado a desempenhar o papel que lhe pode caber. É certo que muitas vezes é feita referência a conceitos ou a teses suas. E é também certo que há estudos que expressamente se debruçam sobre as suas concepções, designadamente sobre o conceito de demência, loucura, ou o conceito de “saúde mental” na obra de Platão. Mas a preocupação que guia essas referências e esses estudos é predominantemente doxográfica ou histórica. Por outro lado, tendem a deixar-se guiar por leituras não aprofundadas do pensamento platónico – mantendo, em grande parte, intactos, na interpretação de Platão, pressupostos que o *corpus platonicum* parece pôr em causa. Encontra-se neste género de estudos uma certa noção da relevância de Platão para a análise deste complexo de

²² G. C. LICHTENBERG, *Sudelbücher*, F 879 Werke I, 585.

problemas, mas falta uma focagem aberta a toda a amplitude da interrogação sobre a lucidez e a falta dela (em que consistem?, até que ponto se trata de conceitos legítimos e sólidos?, etc.) que se encontra apresentada no *corpus platonicum*.

Em suma, a análise mais propriamente “sistemática” do problema da oposição lucidez/não lucidez tem pecado por uma falta de atenção aos elementos e às questões que se encontram no texto de Platão, assim como às reflexões que podem ser suscitadas a partir dele. Por seu turno, a análise do pensamento de Platão (e mesmo a focagem das suas concepções sobre *μανία*, *φρονεῖν*, etc.) tem-se mantido, no fundamental, arredada do debate “sistemático” e presa de preocupações predominantemente doxográficas ou históricas. Neste aspecto, o que pretendemos é romper com este regime de “separação” e procurar explorar que perspectivas se desenham a partir da conjugação dos dois aspectos.

O itinerário deste “cruzamento” do “histórico” com o “sistemático” inclui, no fundamental, as seguintes etapas. A análise será centrada no *Fedro* (mais propriamente nos primeiros três discursos) e tentará ao mesmo tempo rever pressupostos e explorar novas possibilidades de leitura dos seus enunciados. Em segundo lugar, procurará converter o *Fedro* em ponto de partida para uma viagem mais ampla no arquipélago do *corpus platonicum*, por um lado, e do complexo de problemas para que se apontou.

4. Plano de Investigação

Adverte-se que o plano que se segue deve ser entendido como um delineamento preliminar sem carácter fixo. Trata-se de um conjunto de pistas, reflectindo o *status quaestionis* no ponto de partida de uma investigação a fazer.

A. Questão central. Preliminares.

1. Posição do problema. Significado filosófico.
2. A oposição *μανία-φρονεῖν* e o seu significado filosófico.

B. O pano de fundo. Considerações preliminares quanto à cultura grega antiga

1. Antecedentes culturais da oposição μανία-φρονεῖν.

1.1. Relevância dos conceitos μανία e φρονεῖν no quadro da cultura grega antiga: oposição μανία-φρονεῖν na Épica, Lírica, na Tragédia, na Comédia, na Historiografia e no *Corpus Hippocraticum*.

1.2. O campo semântico de μανία e termos afins: οἷστρος, λύσσα, παρακοπτεῖν, ἐνθουσιασμός, ἄτη, μωρία, ἐκφρονεῖν, ἀφρονεῖν, παραφρονεῖν, μάργος, μελαγχολία, ἐξίστημι, ἄνοια, παράνοια, etc.

1.3. O campo semântico de φρονεῖν e termos afins: σωφροσύνη, νοῦς, ἔμφρων, ἀρτίφρων, σοφία, γνῶσις, etc.

1.4. Metáforas e modelos da μανία.

1.4.1. A μανία e a intervenção de uma força exterior invasora, a μανία e a intervenção de um δαίμων, como doença, como possessão, como exílio e errância (πλανᾶσθαι), como saída para fora de si, como ilusão ou sonho. As metáforas da perturbação, do desvio, da ruína, da obnubilação, da cegueira, da alienação, etc.

1.4.2. Μανία e violação dos comportamentos socialmente aprovados, μανία como desvio relativamente ao modo comunitário de reconhecer a realidade, μανία e exclusão da πόλις, μανία como ausência de reconhecimento eficaz da realidade, μανία como forma de visão confusa, μανία como perda de soberania, μανία como impedimento à boa condução da vida, etc.

2. Metáforas e modelos do φρονεῖν.

2.1. Φρονεῖν como reconhecimento eficaz da realidade, como forma de visão clara, como acontecimento de soberania de si (κρατεῖν αὐτοῦ). As metáforas da estabilidade, do controlo, da vigília, mente saudável, do estar em si, do acerto, da boa pontaria. Sua relação com o καίρό□, com o ser capaz de ver na confusão, com a compostura, com a αὐτάρκεια.

2.2. Φρονεῖν como requisito da boa condução da vida.

2.2.1. Vida como acontecimento que requer condução (não indiferença em relação aos rumos que se tomam, εὐδαιμονία como fim da vida).

2.2.2. Φρονεῖν e εὐδαιμονία – a lucidez como requisito para a boa condução da vida (reconhecimento dos fins e escolha dos meios).

2.3. Φρονεῖν como componente essencial do modo comum de reconhecer a realidade.

2.3.1. Lucidez como característica que o ponto de vista normal reclama para si. Φρονεῖν como reconhecimento óbvio e imediatamente disponível.

2.3.2. Fixação apodíctica do carácter cognitivamente eficaz do ponto de vista sóbrio. Desqualificação de qualquer tipo de perspectiva alternativa.

2.3.3. Φρονεῖν e o quadro de realidade comumente acessível que lhe corresponde.

2.4. Φρονεῖν como factor de integração e cumprimento das normas comunitárias. Φρονεῖν e νόμος. Φρονεῖν como requisito da dignidade cívica. Φρονεῖν como elemento da “hominização”. Φρονεῖν e παιδεία. Φρονεῖν como requisito da ἀρετή.

2.5. Ἐπιθυμία, ἐλπίς e ἔρως como factores de perturbação do φρονεῖν.

3. As perplexidades da μανία e do φρονεῖν. Perturbação dos quadros claramente definidos – dois casos paradigmáticos: *Antígona* e *Bacantes*.

C. Considerações preliminares quanto ao *corpus platonicum*.

1. Particularidades do *corpus platonicum*. O *corpus* como arquipélago e a necessidade de um “nadador de Delos”.

1.1. Carácter “amontoad” do *corpus platonicum*.

1.2. Os elementos do *corpus platonicum* como peças de um mosaico cujo desenho se desconhece.

1.3. O problema da auto-desautorização do *corpus platonicum*. Diferentes componentes de auto-desautorização.

1.4. A ambiguidade de todos os enunciados do *corpus platonicum*. Seu significado: o repto ao leitor.

2. Estreitamento do âmbito de consideração ao *Fedro*.

2.1. Possibilidade e sentido de uma consideração da oposição *μανία-φρονεῖν* no quadro restrito do *Fedro*.

2.2. Problemas levantados pelo estreitamento.

2.3. Importância do *Fedro* no quadro do *corpus platonicum* e na consideração da oposição *μανία-φρονεῖν*.

3. Exame preliminar da oposição *μανία-φρονεῖν* noutros textos do *corpus platonicum* (*República*, *Simpósio*, *Íon*, etc.).

D. Posição do problema no *Fedro*. Análise preliminar.

1. Ἔρως, μανία e φρονεῖν.

1.1. Diferenças entre campo semântico de ἔρως e aquilo que hoje corresponde ao campo semântico de amor, paixão, etc.

1.2. Diferentes modos de compreensão de ἔρως na cultura grega antiga.

1.2.1. Tradição predominante: a *má fama* de ἔρως.

1.2.1.1. Metáforas de ἔρως: o ἔρως τύραννος, como força exterior invasora, como resultante da intervenção de um δαίμων, como doença, como possessão, como exílio e errância, como saída para fora de si, como ilusão ou sonho, como perturbação, como desvio, como ruína, etc.

1.2.1.2. Modelos de compreensão de ἔρως: ἔρως como violação dos comportamentos socialmente aprovados, como desvio relativamente ao modo comunitário de reconhecer a realidade, como ausência de reconhecimento eficaz da realidade. Ἔρως e ilusão. Ἔρως como forma de visão confusa. Ἔρως como perda de soberania. Ἔρως e δουλεία. Ἔρως como impedimento à boa condução da vida.

1.2.1.3. Resultado: ἔρως como forma de μανία, em oposição ao φρονεῖν.

1.2.2. Compreensões alternativas de ἔρως: o ἔρως moderado, o ἔρως διδάσκαλος, o ἔρως mobilizador, etc.

2. Uma componente adicional do problema: o ἔρως pederástico.

2.1. Carácter não recíproco. Ἐραστής e ἐρώμενος.

2.2. Discurso oficial da παιδεραστία: παιδεραστία como etapa na formação cívica; παιδεραστία e παιδεία. O έραστής como educador do έρώμενος.

2.2.1. Παιδεραστία e φρονεῖν - a lucidez como requisito do cumprimento da função que a παιδεραστία atribui a si mesma.

2.3. Significado social e político da παιδεραστία.

2.4. A polémica sobre a παιδεραστία.

2.4.1. Os discursos acusatórios contra a παιδεραστία. *A μά fama* de έρως e a *μά fama* da παιδεραστία.

2.5. Os discursos apologéticos sobre a παιδεραστία. O género do λόγος έρωτικός.

3. Relevância de todos estes elementos como pano de fundo do *Fedro*. Pressuposição das acusações a έρως e da sua relação com a μανία.

3.1. A presença desta pressuposição no *Fedro*.

3.2. A presença desta pressuposição no *Simpósio*.

3.3. Comparação.

4. A questão de έρως e a tradição do discurso epidíctico.

4.1. A tradição do discurso epidíctico e o seu significado.

4.2. O discurso epidíctico e a natureza peculiar da sua pretensão de verdade.

4.3. A φιλολογία e o seu papel no *Fedro*. Ambiguidades da noção de φιλολογία no *Fedro*.

4.4. Carácter epidíctico dos discursos do *Fedro*.

4.4.1. Carácter epidíctico do discurso de Lísias.

4.4.2. Carácter epidíctico do primeiro discurso de Sócrates.

4.4.3. O problema do carácter epidíctico da palinódia.

4.5. Problemas do estatuto dos discursos de Sócrates.

4.5.1. A atribuição da autoria a outrem. A multiplicação dos factores de distanciamento entre Sócrates e os seus discursos. Os paradoxos da autoria do primeiro discurso de Sócrates.

4.5.2. O recurso ao mito e os problemas que suscita.

E. Bases e propósitos da investigação a realizar sobre o *Fedro*.

1. Preconceitos dominantes na interpretação do *Fedro*. Margem de revisibilidade destes preconceitos. Cabimento de leituras alternativas. Traços fundamentais da leitura proposta.

2. Objectivos da investigação. Interpretação do *Fedro* à luz da oposição $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\text{-}\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$. Reconsideração do problema da $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\text{-}\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ à luz do *Fedro* e, à luz deste, do *corpus platonicum*. O problema do cabimento e da pertinência das teses platónicas para uma discussão do problema filosófico da oposição $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\text{-}\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$.

F. Estrutura geral do *Fedro*.

1. Estrutura geral do *Fedro*.

1.1. Articulação do *Fedro*.

1.1.1. Preâmbulo.

1.1.2. Discurso de Lísias.

1.1.3. Interlúdio. Apreciação do discurso de Lísias. Surgimento do desafio epidíctico.

1.1.4. Primeiro discurso de Sócrates.

1.1.5. Segundo interlúdio. Surgimento do $\delta\alpha\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\nu\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$. Necessidade de uma retractação.

1.1.6. Palinódia.

1.1.7. Introdução da questão sobre a retórica. Mito das cigarras.

1.1.8. Discussão sobre a retórica. Apreciação dos discursos anteriores.

1.1.9. Problemática da escrita. Mito de Teuth.

1.1.10. Exortação e conclusão.

1.2. Restrição do exame aos discursos de Lísias e Sócrates.

- 1.3. Importância dos interlúdios para a compreensão dos discursos de Lísias e Sócrates.
- 1.4. Consideração do problema da unidade do *Fedro*.

G. Análise preliminar dos discursos condenatórios.

1. Análise preliminar do discurso de Lísias.

- 1.1. A tese fundamental: χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι. O “diagnóstico” e o programa do discurso de Lísias.
- 1.2. Análise preliminar da estrutura do argumento no discurso de Lísias.
- 1.3. Aspectos fundamentais do contraste ἐρῶν-μὴ ἐρῶν.
 - 1.3.1. As desvantagens do ἐρῶν e as vantagens do μὴ ἐρῶν: a) para si mesmo: doença, dissipação dos bens, perda da dignidade, etc., b) para o ἐρώμενος.
- 1.4. A noção de eros no discurso de Lísias e o campo semântico de eros – “ἔρως πολλαχῶς λεγόμενον”.

2. Transição do discurso de Lísias para o primeiro discurso de Sócrates.

- 2.1. As reservas de Sócrates quanto ao discurso de Lísias.
- 2.2. O desafio de Fedro: a partir da mesma ὑπόθεσις, πλείω καὶ πλείονος ἄξια εἰπεῖν.
- 2.3. O problema técnico da tarefa de Sócrates. A alegada impossibilidade de εὗρεσις e a alegada redução da margem de manobra à διάθεσις.

3. Análise preliminar do primeiro discurso de Sócrates.

- 3.1. O elemento fixo: τὸ φρόνιμον ἐγκωμιάζειν, τὸ ἄφρον ψέγειν. A ὑπόθεσις do primeiro discurso de Sócrates: ἔρως como νόσος.
- 3.2. O programa metodológico: a necessidade de saber de que se fala. O problema do οἶσθαι εἰδέναι e as formas de discussão características de οἱ πολλοί.
 - 3.2.1. As duas etapas da análise: definição do objecto; descrição dos seus efeitos.
 - 3.2.2. O programa metodológico de Sócrates e a questão da articulação da articulação entre τι e ποῖόν τι no *corpus platonicum*.

3.2.3. O ποῖόν τι no *Fedro*: oposição ὠφελία-βλάβη.

3.3. A execução do programa: a resposta ao τι.

3.3.1. Reconhecimento de ἔρως como πολλαχῶς λεγόμενον: carácter genérico da ἐπιθυμία τῶν καλῶν. Necessidade de uma diferenciação.

3.3.2. Modelo antropológico tomado como base no primeiro discurso de Sócrates. Carácter plural das orientações vitais: afinidades e diferenças com modelo de partição da ψυχή (cf. *República*, etc.).

3.3.3. Ἐπιθυμία ἔμφυτος e δόξα ἐπικτήτος como formas de orientação vital: mobilização imediata em perseguição do prazer; mobilização adquirida em direcção ao melhor.

3.3.4. Ὀμόνοια e στάσις: o domínio alternante de ἐπιθυμία e δόξα.

3.3.5. O domínio da δόξα: a noção de σωφροσύνη.

3.3.6. O domínio da ἐπιθυμία: a noção de ὕβρις.

3.3.7. A multiplicidade das formas de ὕβρις. A compreensão de ἔρως como espécie de ὕβρις.

3.4. As bases “fenomenológicas” do primeiro discurso de Sócrates. A sua utilização para a construção de um reconhecimento de ἔρως como tirania devoradora. A não-resistência do objecto do desejo como princípio fundamental do comportamento erótico.

3.4.1. Descrição dos efeitos da actuação do ἐραστής na vida do ἐρώμενος; males provocados à ψυχή, ao σῶμα, a τὰ κτήματα. (cf. *Alcibiades Maior*)

3.4.2. Completa sujeição do ἐρώμενος à tirania de ἔρως. Eliminação de todos factores de não resistência. A redução do ἐρώμενος a objecto de consumo e fruição. Tentativa de absorção do ἐρώμενος.

3.4.3. Ser objecto de ἔρως como acontecimento superlativamente mau: carácter sumamente prejudicial e desagradável da condição do ἐρώμενος.

3.5. Evidenciação do efeito do ἐραστής e de ἔρως como sendo exactamente o oposto do programa de παιδεία e “beneficiação” do ἐρώμενος alegadamente pertencente à παιδεραστία. Relação entre esta componente e a tarefa epidíctica de construção de algo

superlativamente oposto a uma dada tese (neste caso, do efeito educativo da παιδευσις).

3.6. Os efeitos da instabilidade de eros. Ἔρως como μανία e alienação – e os efeitos do voltar a si. A convalescença/cura em relação a ἔρως e o repúdio do si mesmo alienado. Os dois “mundos” opostos, o mundo de ἔρως e o modo da ausência dele no primeiro discurso de Lísias.

F. Anatomia dos discursos condenatórios.

1. Discurso de Lísias.

- 1.1. Construção dicotómica: oposição ἐρῶν-μὴ ἐρῶν.
- 1.2. Estrutura paralela da censura do ἐρῶν e do elogio do μὴ ἐρῶν.
- 1.3. Recurso aos τόποι tradicionais acerca de ἔρως e da παιδευσις.
- 1.4. Recurso a argumentos centrados no bem próprio.
- 1.5. Apresentação do carácter benéfico do μὴ ἐρῶν.
- 1.6. Proposta de uma “παιδευσις sem ἔρως”.

2. Discurso de Sócrates.

- 2.1. A antropologia das tensões desencontradas de não indiferença e o seu papel neste discurso.
- 2.2. Aprofundamento da análise de cada uma das formas de tensão de não indiferença.
- 2.3. A oposição entre o “imediato” e o “não imediato”.
- 2.4. Aprofundamento do problema da relação entre o modelo das tensões desencontradas e a questão da partição da ψυχή.
- 2.5. As tensões de não indiferença e o fenómeno da ἀρχή (sc. das diferentes possibilidades de ἀρχή) como componente fundamental do humano.
- 2.6. A construção de um modelo de φρονεῖν. O φρονεῖν e a σωφροσύνη – bases “fenomenológicas”. Construção de teses e omissões no primeiro discurso de Sócrates.
- 2.7. A construção do modelo de ὕβρις.
- 2.8. Ἔρως como ὕβρις. Bases fenomenológicas e sua deformação unilateral na construção deste modelo.

2.9. O carácter elíptico do discurso de Sócrates – o silêncio a respeito do μὴ ἔρῳν e o seu significado.

3. Comparação entre os discursos.

3.1. A diferente construção do argumento. Análise detalhada.

3.2. Traços de afinidade entre os dois discursos. Afinidade temática e a afinidade de teses quanto a ἔρως.

3.2.1. Perspectiva negativa sobre ἔρως.

3.2.2. Recurso aos τόποι tradicionais: ἔρως como doença, como força invasora, como força destrutiva, etc.

3.2.3. Focagem numa modalidade específica de ἔρως: a παιδερασία.

3.2.4. Recurso ao discurso oficial da παιδερασία: carácter didáctico da παιδερασία, bem do ἐρώμενος como fim da παιδερασία.

3.2.4.1. Ἐρως como impedimento do cumprimento do programa pederástico

3.3. Traços de diferença quanto à perspectiva sobre ἔρως: ausência de uma definição de ἔρως no discurso de Lísias, etc.

3.4. A afinidade quanto à oposição entre φρονεῖν e μανία.

3.4.1. Μανία como doença.

3.4.2. Μανία como acontecimento de perda da soberania de si.

3.4.3. Μανία em oposição à σωφροσύνη.

3.4.4. Μανία como acontecimento excêntrico relativamente ao comportamento normal.

3.4.5. Μανία como atentatória da dignidade cívica.

3.4.6. Μανία como impedimento da boa condução da vida.

3.4.7. Identificação do φρονεῖν com a perspectiva socialmente partilhada.

3.4.8. Ausência de paixão como requisito e índice da presença do φρονεῖν.

G. Análise preliminar da palinódia.

1. Transição do primeiro discurso de Sócrates para a palinódia.

1.1. Ο δαιμόνιον σημείον. Ligação com outros passos do *corpus platonicum*.

1.2. A desqualificação dos discursos anteriores como próprios de gente rude e ignorante. Pressupostos desta desqualificação e sua relação com os τόποι da paiderastia antiga e com os ἐρωτικοὶ λόγοι.

1.3. A necessidade de uma palinódia. A questão da palinódia. Estrutura geral da palinódia.

2. Oposição aos discursos anteriores. Rejeição da tese do carácter irrestritamente mau da μανία.

2.1. Μανία como género do qual ἔρως é uma espécie.

2.2. A dupla forma de μανία e a tradição das duas formas de ἔρις, de αἰδώς, de ἐλπίς, etc. (Hesíodo, Eurípides, etc.)

2.3. A tese sobre o carácter divino e benéfico de algumas modalidades de μανία.

3. Três primeiras formas de μανία benéfica.

3.1.1 Μανία profética

3.1. 2. Μανία teléstica

3.1. 3. Μανία poética

3.2. Μανία e τέχνη. Superioridade das formas benéficas de μανία sobre as τέχναι correspondentes.

3.3. Papel destas formas benéficas de μανία no *corpus platonicum* e, em geral, na cultura grega antiga. A μανία poética no *Fedro* e em outros textos do *corpus platonicum* (Ίον, etc.).

3.4. Μανία e κατοχή. Μανία e θεία δόσις. As μανία benéficas como causas de bens superlativos.

4. A quarta forma de μανία benéfica: a μανία erótica.

4.1. O ponto de partida da análise da μανία erótica e o seu programa.

4.2. A caracterização da ψυχή.

4.2.1. Ilimitação temporal.

4.2.2. Ψυχή e κίνησις.

- 4.2.3. Soberania da ψυχή sobre o ἄψυχον.
- 4.3. Cortejo divino e ascensão ao ὑπερουράνιος τόπος.
- 4.4. Descrição do ὑπερουράνιος τόπος.
- 4.5. Τὸ πέδιον τῆς ἀληθείας.
- 4.6. Ο ὑπερουράνιος τόπος, sc. ο πέδιον τῆς ἀληθείας e o demais: ο κάτω como μίμησις do ἄνω.
- 4.7. Dificuldades na ascensão até ao ὑπερουράνιος τόπος.
- 4.8. Queda das ψυχαί.
- 4.9. A queda e a escala das formas de vida.
- 4.10. A queda e o problema da reascensão.
 - 4.10.1 As formas de recuperação das asas e de reascensão.
 - 4.10.2. A excepcionalidade do filósofo.
 - 4.10.3. O carácter μανικός do filósofo.
- 4.11. Ἔρως e reascensão.
 - 4.11.1. Ἔρως e ἀνάμνησις.
 - 4.11.2. Privilégio da Beleza como detonador da ἀνάμνησις.
 - 4.11.3. Ἔρως, ἀνάμνησις e ὑπερουράνιος τόπος.
 - 4.11.4. Reacção perante o belo. Carácter não indiferente da relação com a beleza e a verdade.
 - 4.11.5. Descrição “fisiológica” de ἔρως como ἀνάμνησις.
 - 4.11.6. Diversidade dos modos de comportamento erótico.
 - 4.11.7. Reacção do amado: ἀντέρως. Ἀντέρως e ἀνάμνησις. O “contágio” da ἀνάμνησις por via de ἔρως.
 - 4.11.8. Diferentes tipos de pares amorosos.

5. A ἀνάμνησις suscitada pelo καλόν e a ἀνάμνησις relativa a outros εἶδη.

H. Aprofundamento da análise da palinódia.

A) A aparente *continuidade* das quatro formas de μανία benéfica. Verificação do carácter *meramente aparente* desta continuidade.

1. Reapreciação das três primeiras formas de μανία benéfica e dos traços de continuidade entre elas. .

1.1. Compreensões comuns à exposição das três primeiras formas de μανία benéfica:

1.1.1. A compreensão de μανία e posseção.

1.1.2. A compreensão de φρονεῖν.

1.1.3. A compreensão de realidade.

1.1.4. A compreensão do divino.

1.2. A relação entre μανία e φρονεῖν na exposição das três primeiras formas de μανία benéfica. Natureza circunscrita e complementar da μανία benéfica. Carácter avulso e periférico das modificações introduzidas na primeira parte da palinódia em relação à compreensão comum da oposição μανία/φρονεῖν.

1.3. Balanço: a ontologia e antropologia subjacentes à exposição das três primeiras formas de μανία benéfica.

2. Análise preliminar das modificações de perspectiva introduzidas na exposição da quarta forma de μανία benéfica: a μανία erótica.

2.1.1. Um outro quadro de realidade.

2.1.2. Uma outra compreensão da lucidez.

2.1.3. Uma outra compreensão do divino.

2.1.4. Uma outra compreensão da posseção

2.1.5. Uma outra compreensão da relação μανία-φρονεῖν.

2.2. Interpretação conjunta das radicais inovações introduzidas na exposição da μανία erótica.

B) A passagem das três primeiras formas para a quarta forma de μανία benéfica. Como esta passagem equivale a qualquer coisa como uma mobilização de ὑποθέσεις (sc. um κινεῖν τὰ ἀκίνητα). Revisão global dos itinerários dos três discursos como sucessão de mobilizações de ὑποθέσεις.

1. Ὑπόθεσις e κινεῖν τὰ ἀκίνητα em República VI e VII

- 1.1. Tendência do ponto de vista para a adoção de teses não submetidas a exame.
- 1.2. Tendência do ponto de vista para resistir à possibilidade de uma revisão das teses já adoptadas.
- 1.3. O fenómeno do οἷεσθαι εἰδέναι.

2. A sucessão dos discursos como *sequência de passos de revisão de ὑποθέσεις*.

2.1. O discurso de Lísias como questionação da ὑπόθεσις do discurso oficial da παιδευαστία.

2.2. O primeiro discurso de Sócrates como revisão da ὑπόθεσις do discurso oficial da παιδευαστία e do discurso de Lísias.

2.3. A palinódia como revisão da ὑπόθεσις do discurso oficial da παιδευαστία e dos discursos condenatórios.

2.3.1. Identificação das ὑποθέσεις mobilizadas ou postas em causa na palinódia: ἔρως como modalidade de μανία e carácter irrestritamente maléfico desta.

2.3.2. A possibilidade de essas ὑποθέσεις admitirem revisão: o significado do δαιμόνιον σημεῖον.

2.3.3. A exposição das três primeiras modalidades de μανία benéfica como revisão da ὑπόθεσις do carácter intrinsecamente maléfico da μανία.

2.3.4. O núcleo de ἀκίνητον subsistente na exposição das três primeiras modalidades de μανία benéfica. O ἀκίνητον da identificação entre lucidez e ponto de vista normal, o ἀκίνητον da ontologia “comum”; o ἀκίνητον da compreensão tradicional do divino, o ἀκίνητον da compreensão da κατοχή, o ἀκίνητον da antropologia subjacente, etc.

2.4. A segunda parte da palinódia como constelação de mobilizações de ἀκίνητα ainda subsistentes na primeira parte.

I. Os enunciados da segunda parte da palinódia e o seu significado. Possibilidade de uma interpretação “fenomenológica”, sc. de uma leitura não puramente doxográfica destes enunciados.

1. As modificações de ordem ontológica. Novo enquadramento ontológico e correspondente modificação do conceito de lucidez.

1.1. O esquema heraclitiano (baixo $\rightarrow$ alto¹ $\rightarrow$ alto², sc. terra (ἐνθάδε) $\rightarrow$ céu $\rightarrow$ ὑπερουράνιος τόπος). O esquema heraclitiano no *Fedro* e nos outros textos do *corpus platonicum*.²³

1.2. O ideal cognitivo: contacto pleno e desimpedido com o ὑπερουράνιος τόπος. Ὑπερουράνιος τόπος e ἀλήθεια: τὸ πεδῖον τῆς ἀληθείας.

1.3 O ideal ontológico: a οὐσία ὄντως οὔσα.

1.4 O ὑπερουράνιος τόπος como meta a que aspiram as ψυχαί.

1.5. Heterogeneidade do ὑπερουράνιος τόπος relativamente à apresentação habitual. O “mecanismo” de transferência de estatuto ou de destituição em causa na segunda parte da palinódia.

1.5.1. Diferença entre realidade e a realidade comumente reconhecida.

1.5.2. A destituição da realidade comumente reconhecida.

1.5.3. A realidade comumente reconhecida como μίμησις. Sentidos e implicações da noção de μίμησις neste contexto.

1.5.4. Autonomização da ideia de lucidez relativamente ao ponto de vista normal. A possibilidade de o ponto de vista normal não mostrar aquilo que há. Destituição do carácter lúcido do ponto de vista normal, em oposição ao que ainda está suposto nos discursos condenatórios.

1.6. A modificação da noção de divino.

1.6.1. A aplicação do esquema heraclitiano homem $\rightarrow$ divino¹ (deuses no sentido tradicional) $\rightarrow$ divino² (οὐσία ὄντως οὔσα).

1.6.2. A transferência do plano do divino para a οὐσία ὄντως οὔσα.

²³ Sobre a noção de *esquema heraclitiano* ou „forma de pensar heraclitiana“ cf. designadamente H. FRÄNKEL, A Thought Pattern in Heraclitus, *The American Journal of Philology* 59 (1938), 309-337 (=Eine heraklitische Denkform, in: IDEM, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien. München, Beck, 1968 3ª ed. corr., 252-283, em especial 257ss.), IDEM, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. München, Beck, 1962, 1976, 3ª ed. rev., 434ss.

1.6.3. A οὐσία ὄντως οὔσα como arquétipo do divino e fonte do carácter divino dos próprios deuses.

1.6.4. Balanço: a nova “teologia” da segunda parte da palinódia.

2. Modificações de ordem antropológica. A “condição humana” e a sua constitutiva proximidade e distância ao ὑπερουράνιος τόπος (πεδῖον τῆς ἀληθείας e οὐσία ὄντως οὔσα).

2.1 Proximidade e distância ao ὑπερουράνιος τόπος na “condição humana” *de raiz*.

2.1.1 Ψυχή como realidade composta. Continuidades e discontinuidades em relação ao primeiro discurso de Sócrates.

2.1.2. Diferença entre ψυχαί divinas e humanas.

2.1.3. Significado do auriga, dos cavalos e da sua heterogeneidade.

2.1.4. O modelo da *tracção*: oposições alto-baixo e asas-peso. Paralelos no *corpus platonicum*.

2.1.5. Escala das diferentes situações das ψυχαί humanas em relação ao ὑπερουράνιος τόπος: visão plena mas distraída pelos cavalos; visão intermitente; ausência de visão. Seu significado.

2.1.6. A descrição da “condição humana” como estando sempre já afectada por algum grau de *desproporção* e *inadequação* ao πεδῖον τῆς ἀληθείας.

2.1.7. A colisão das ψυχαί. A queda.

2.2. Aumento da distância, não total supressão da proximidade depois da queda.

2.2.1. Queda e mutilação das asas: as condições da nossa situação *de facto*. Sobreposição de cláusulas restritivas e de factores de distanciamento.

2.2.2. Situação actual do humano enquanto afectada por λήθη.

2.2.2.1. Relação entre o grau de λήθη e a posição na escala das vidas.

2.2.2.2. De novo o carácter complexo da ψυχή humana. A questão da ψυχή intrinsecamente φιλόσοφος no *Fedro*.

2.2.2.3. Ψυχή humana como sede de forças potencialmente em conflito.

2.2.2.4. Σῶμα como elemento de retenção do ponto de vista humano. Os sentidos da noção de σῶμα.

2.2.2.5. Perda das asas como acontecimento de restrição da mobilidade e esquecimento por parte da ψυχή.

2.2.2.6. A “lucidez” do ponto de vista normal como uma situação de acesso deficitário incapaz de compreender-se enquanto tal.

2.2.2.7 Sentido da fórmula fundamental de definição da situação actual do humano como produto da multiplicação ἀλήθεια×λήθη.

2.3 Ἀλήθεια×λήθη e ἀνάμνησις.

2.3.1. O modo de compreensão próprio do humano: a partir de uma pluralidade de αἰσθήσεις até um λογισμός. Problemas de interpretação deste enunciado. Ligação com outros passos do *corpus platonicum*. Λογισμός e ἀνάμνησις.

2.3.2. O fenómeno da ἀνάμνησις. A multiplicidade das referências à ἀνάμνησις no *corpus platonicum* (*Menon*, *Phaedo*, etc.).

2.3.3. A ἀνάμνησις como forma de acesso embargado ao ὑπερουράνιος τόπος e ao πεδῖον τῆς ἀληθείας.

2.3.4 Diversas possibilidades de interpretação da ἀνάμνησις. O mal-entendido da compreensão da ἀνάμνησις segundo o modelo da recordação eficaz. A ἀνάμνησις em causa no *corpus platonicum* e o fenómeno da recordação embargada, com dificuldades em chegar ao seu objecto.

2.3.5 Diversas possibilidades de combinação ἀλήθεια×λήθη.

2.3.6 O ponto de vista normal (não mobilizado em ἀνάμνησις) e o seu reconhecimento como ponto de vista retido longe da οὐσία ὄντως οὐσα e privado de φρονεῖν.

2.3.7. Ἔρως e ἀνάμνησις. Ἔρως como acontecimento de ἀλήθεια×λήθη, mais precisamente de alteração de relação de forças a favor da ἀλήθεια. O carácter paradoxal do resultado da segunda parte da palinódia: ἔρως ao mesmo tempo como aproximação ao φρονεῖν e como forma de μανία.

2.3.8 A μανία erótica enquanto acontecimento de lucidez.

2.3.8.1. Ἔρως enquanto relação ao ὑπερουράνιος τόπος.

2.3.8.2. Dois tipos de ἐρασταί: diferentes graus de afectação pela λήθη.

2.3.8.3 Transitividade do ἐρώμενος relativamente ao verdadeiro objecto erótico.

2.3.8.4 O enamoramento como acontecimento de ignição de uma mobilização em direcção à verdade.

2.3.8.5 Ἔρως e φιλοσοφεῖν.

2.3.9 Ἔρως e os demais casos de ἀνάμνησις.

3. Balanço. A inversão de perspectivas na segunda parte da palinódia. O carácter não lúcido da perspectiva normal e a μανία como acontecimento de lucidez.

3.1. A modificação de perspectiva sobre a “μανία” e a alteração do significado do termo.

3.1.1. Modificação da noção de θεία δόσις.

3.1.1.1 Modificações resultantes do novo quadro de compreensão do divino. Duas modificações fundamentais: carácter necessariamente benfazejo divino; a relação entre o divino e o ὑπερουράνιος τόπος: a θεία δόσις como relação com o ὑπερουράνιος τόπος.

3.1.2 A modificação da compreensão da κατοχή. Κατοχή e ἀνάμνησις. O carácter permanente e constitutivo dos pressupostos da κατοχή. A κατοχή como possibilidade *interna* e *permanente* da própria constituição do humano. Relação entre estas perspectivas e a ontologia e antropologia do metajú desenvolvida no *Simpósio*.

3.1.3. Μανία como o oposto de um ponto de vista decaído e mutilado. Μανία e ascensão.

3.1.3.1. Μανία e φιλοσοφεῖν. O privilégio do filósofo: relação com o ὑπερουράνιος τόπος menos afectada por λήθη. A μανία do filósofo: concentração na ἀνάμνησις; negligenciar de τὰ ἀνθρώπινα σπουδάσματα.

3.1.4. O paradoxo da lucidez ou clarividência sob a forma de μανία. A lucidez ou clarividência “ao contrário”: carácter não-nítido, não-soberano, não-controlado, etc. da perspectiva mais lúcida, sc. da ἀνάμνησις. Relação com aquilo que se encontra noutros textos do *corpus platonicum* (*República* VI, VII, etc.). O conceito de “encaminhamento” ou de “tensão”. A relação entre ἀλήθεια e tensão, e o conceito de lucidez ou clarividência-por-encaminhamento.

3.2 Ἀλήθεια e pulsão. O problema da relação entre ἀλήθεια e pulsões ou fenómenos de não-indiferença. Posição deste problema na segunda parte da palinódia. Os enunciados da segunda parte da palinódia e a questão da relação entre razão e “irracionalidade” (o problema do chamado “paradoxo socrático”, a alegada “polémica” com Eurípides, etc.).

3.3 Balanço.

3.3.1. Os pressupostos da segunda parte da palinódia e a questão da sua solidez. Possibilidade de a palinódia ainda admitir revisão.

3.3.2. Construção mítica, modelo etiológico e seu significado. O problema da “desmitologização” da segunda parte da palinódia. É possível construir uma perspectiva deste tipo sem mito?

3.3.3. Alargamento do âmbito. O problema da oposição $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\text{-}\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ noutros textos do *corpus platonicum* (*República*, *Simpósio*, *Íon*, etc.) Reapreciação à luz dos resultados da análise do *Fedro*.

J. Significado filosófico. O problema da oposição $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\text{-}\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ – são relevantes os enunciados platónicos?

1. As perspectivas desenhadas por Platão e aquelas que foram desenvolvidas posteriormente. Comparação com a compreensão (sc. as compreensões) contemporânea(s) da oposição lucidez/perturbação da lucidez.

2. A pertinência dos enunciados de Platão para a análise da oposição $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\text{-}\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$.

3. Ramificações e implicações do problema da oposição $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\text{-}\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$

4. Discussão global

Referências Bibliográficas

Para que estas questões possam ser convenientemente estudadas e, eventualmente, resolvidas, torna-se necessário explorar todo o *corpus platonicum*. Na verdade, a oposição entre a lucidez e a sua ausência é uma questão transversal a todo o *corpus*. Isto, no entanto, não invalida que o *Fedro* seja um texto de particular relevância para o tratamento desta questão. Com efeito, grande parte do *Fedro*, como vimos, é dedicado precisamente à exploração deste problema, e é nele que explorado o problema do estatuto do ponto de vista normal à luz, explicitamente, da noção de $\muανία$. Outros textos do *corpus platonicum*, todavia, terão também se ser explorados. Com efeito, parece-me impossível compreender adequadamente as teses sustentadas no *Fedro* e as questões que lá são suscitadas sem um estudo aprofundado de outros diálogos platônicos, com os quais, de um modo ou de outro, o *Fedro* parece estar em íntima relação. Refiro-me, obviamente, a diálogos como o *Simpósio*, a *República*, o *Fédon*, o *Ménon*, o *Íon*, para citar apenas alguns. Na realidade, caber-me-á explorá-los a todos, ainda que mantendo o *Fedro* numa posição central. Servirá, na verdade, como principal interlocutor e como guia nestas incursões para lá dele, as quais terão sempre como objectivo o esclarecimento das questões suscitadas pelo estudo aprofundado do *Fedro*. Mas se o *Fedro* será o centro a partir do qual irradiarão os nossos esforços, esta irradiação não poderá ficar-se pelo *corpus platonicum*. Será necessário explorar também outros textos indispensáveis para compreender a oposição entre lucidez e a sua ausência, no contexto da cultura antiga. Isto foi algo que já foi tentado, e do qual o texto que foi utilizado acima para contextualizar e definir o problema que terei entre mãos é fruto. Mas, para que a compreensão do modo como era visto o acontecimento da $\muανία$ possa ser o mais adequada possível, ainda é necessário explorar muitos outros textos nos campos da tragédia, da poesia lírica, da comédia, da poesia épica, da medicina, da filosofia (e.g., vários textos do *corpus aristotelicum*). Esta exploração permitir-nos-á ver melhor em que medida é que a perspectiva platónica corresponde a uma inovação relativamente ao modo de pensar da sua época, e, além disso, contextualizar textos que, como os textos do *corpus platonicum*, estão tantas vezes em diálogo não só com aquilo a que poderíamos chamar o senso comum grego, mas também com outras formas de saber, como a medicina, por exemplo. Para que o estudo das diversas fontes seja teoricamente sustentado, e com o objectivo de ser confrontado com uma multiplicidade de

outras perspectivas acerca do mesmo problema, terei também de recorrer a uma extensa bibliografia secundária (da qual se apresenta em seguida uma lista de carácter meramente exemplificativo), que será constituída, por exemplo, por comentários ao *Fedro*, estudos sobre a própria noção de μανία, sobre ἔρως, sobre a ἀνάμνησις, entre outros.

A. Fontes

1. Corpus Platonicum:

PLATÃO, *Platonis opera*, ed. J. Burnet. Oxford, Clarendon Press, 1900-1907, 5 vol.

PLATÃO, *Platonis quae extant opera*, ed. F. Ast. Leipzig, Weidmann, 1819-1832, 11 vols.

PLATÃO, *Platonis et quae vel Platonis esse feruntur*, ed I. Bekker. London, Priestley, 1826

PLATÃO, *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge, Mas./London, Harvard University Press /Heinemann (Loeb Classical Library), suc. reed.

PLATÃO, *Oeuvres complètes*. Paris, Les Belles Lettres, success. reed.

PLATÃO, *Sämtliche Werke*, ed. F. Schleiermacher. Hamburg, Rowohlt, 1968ss.

PLATÃO, *Platons Dialoge*, ed. O. Apelt. Leipzig, Meiner, reed. Hamburg, Meiner, 1988

PLATÃO, *Werke in acht Bänden*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977ss.

PLATÃO, *The Dialogues of Plato*, tr. B. Jowett. Oxford, Clarendon Press, 1892, reed. Oxford, Clarendon Press, 1953⁴

PLATÃO, *Tutti gli scritti* ed. G. Reale. Milano, Rusconi, 1991

Thesaurus Linguae Graecae University of California, Irvine (v/: <http://www.tlg.uci.edu/~tlg/>)

DOVER, K. (ed.), *Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

2. Fedro: Edições, traduções e comentários:

PLATÃO, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, Fowler, H.N. (tradução), London/New York, William Heinemann/The Macmillan Co., 1913.

PLATÃO, *Phèdre*, Vicaire, P. (tradução), Paris, Les Belles Lettres, 1978.

PLATÃO, *Phaedrus*, Hackforth, R. (tradução e comentário), Cambridge, Cambridge University Press, 1952.

PLATÃO, *Phaedrus*, Thompson, W.H. (edição e comentário), Londres, Whittaker & CO., 1868.

PLATÃO, *Phaidros*, Heitsch, E. (tradução e comentário), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

VRIES, Gerrit Jacob de, *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, Hakkert, 1969.

B. Bibliografias

RITTER, C., *Bibliographies on Plato (1912-1930)* (Jahresberichte über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft). N.Y., Garland, 1980.

MANASSE, E.M., *Bücher über Platon*. Philosophische Rundschau, Sonderheft Platon Literatur, Tübingen, Mohr,

I *Werke in deutscher Sprache*, 1957

II *Werke in englischer Sprache*, 1961

III *Werke in französischer Sprache*, 1976.

GIGON, O., *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, vol. 12. Bern, Francke, 1950.

DESCHOUX, M., *Comprendre Platon*. Un siècle de bibliographie platonicienne française 1880-1980. Paris, Belles Lettres, 1981.

CHERNISS, H., Plato 1950-1957 *Lustrum* 4 (1959) 5 (1960).

BRISSON, L., Plato 1958-1975 *Lustrum* 20 (1977).

BRISSON, L./IOANNIDI, H., Plato 1975-1980 *Lustrum* 25 (1983).

BRISSON, L./ IOANNIDI, H, Plato 1981-1985 *Lustrum* 30 (1988).

BRISSON, L./ IOANNIDI, H, Plato 1985-1990, *Lustrum* 34 (1992).

BRISSON, L., PLIN, F., *Platon: 1990-1995*. Paris, Vrin, 1999.

BRISSON, L., CASTELNÉRAC, B., PLIN, F., *Platon 1995-2000: bibliographie*. Paris, Vrin, 2004.

BRISSON, L./ PLIN, F., *Bibliographie platonicienne 1992-1994*

http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail/Bibliogr_spec/Bibl_plat/BPFrontFrenc h.html

BRISSON, L./ PLIN, F., *Bibliographie platonicienne 1994-1996*

http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail/Bibliogr_spec/Bibl_plat/BPSuppl.html #anchor3051902

BRISSON, L./ PLIN, F., *Bibliographie platonicienne 1996-1998*

http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail/Bibliogr_spec/Bibl_plat/PLAT98.html#anchor575358

BRISSON, L./PLIN, F., Bibliographie platonicienne 1997-1999

http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail/Bibliogr_spec/Bibl_plat/BPSuppl99.html#ancre1863284

BRISSON, L., PLIN, F., Bibliographie platonicienne 1999-2000

http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail/Bibliogr_spec/Bibl_plat/BPSuppl2000.html#ancre2892929

BRISSON, L., PLIN, F., Bibliographie platonicienne 2000-2001

http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail/Bibliogr_spec/Bibl_plat/Suppl2000-2001.pdf

V/ página da International Plato Society:

<http://www.platosociety.org/bibliografia/pdfeng.htm>

Plato Bibliography 2000-2001

<http://www.platosociety.org/bibliografia/pdf/Platon2000-2001.pdf>

BRISSON, L., PLIN, F., Plato Bibliography 2001-2002

<http://www.platosociety.org/bibliografia/pdf/Platon2001-2002.pdf>

BRISSON, L., PLIN, F., Plato Bibliography 2003-2004

<http://www.platosociety.org/bibliografia/pdf/Platon2003-2004.pdf>

BRISSON, L., PLIN, F., Plato Bibliography 2004-2005

<http://www.platosociety.org/bibliografia/pdf/Platon2004-2005.pdf>

McKIRAHAN, R., *Plato and Socrates. A Comprehensive Bibliography 1958-1973*, N.Y., Garland, 1978

LAFRANCE, Y., *Pour interpréter Platon I, La ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études 1804-1984*, Montréal-Paris, Bellarmin-Belles Lettres, 1987

ZYMBRICH, U., *Bibliographie zu Platons Staat. Die Rezeption der Politeia im deutschsprachigen Raum von 1800 bis 1970*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1994

ENGELMANN, W./PREUSS, E., *Bibliotheca scriptorum classicorum et Graecorum et Latinorum*(1700-1878), Leipzig, 1880 8, reed. Hildesheim, Olms, 1959

KLUSSMANN, R. (ed.), *Bibliotheca Scriptorum classicorum et Graecorum et Latinorum* (1876-1896), Lepzig, Reisland, 1909-1913, reed. Hildesheim, Olms, 1976

BURSIAN, C. (ed.), *Bibliotheca philologica classica* Jahresbericht über die Forstschritte der klassischen Altertumswissenschaft, Leipzig, Reisland, 1896-1914

LAMBRINO, S. (ed.), *Bibliographie de l'Antiquité classique* (1896-1914), Paris, Belles Lettres, 1951, 2 vols.

MAROUZEAU, J., *Dix années de bibliographie classique* (1914-1924). Paris, Belles Lettres, 1927, 2 vols.

Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine (1924-1926). Paris, Belles Lettres, 1928

L'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-romaine. Paris, Belles Lettres, 1927-

<http://www.annee-philologique.com/aph/>

DE BRIE, G.A., *Bibliographia philosophica* (1934-1945). Bruxelles, Spectrum, 1950

Repertoire bibliographique de la Philosophie (Louvain), 1937-

C. Escólios, índices, léxicos

GREENE, W. C. et al. (ed.), *Scholia platonica*. Harverford, American Philological Association, 1938, reed., Hildesheim, Olms, 1988

TIMAEUS SOPHISTA, *Lexikon vocis Platonicae*, ed. D. Ruhnkenius/G.A.Koch. Leipzig, Lauffer, 1828, reimpr. Hildesheim, Olms, 1971

BONELLI, M. (ed.), *Le lexique platonicien de Timée le sophiste*. introduction, édition, traduction et commentaire de M. Bonelli. Milano, Mimesis, 2005

AST, F., *Lexicon Platonium sive vocum Platoniarum index*. Leipzig, Weidmann, 1835, reed. Bonn, Habelt, 1956/Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956

ABBOTT, E., *A Subject-Index to The Dialogues of Plato*. Oxford, Clarendon Press, 1875

JOWETT, B., *The Dialogues of Plato*, vol V, Index. Oxford, Clarendon Press, 1892, reed. Bristol, Thoemmes, 1997

APELT, O., *Platon-Index als Gesamtregister zur Übersetzung in der philosophischen Bibliothek*. Lepzig, Meiner, 1923 ²

STOCKHAMMER, M., *Plato Dictionary*. N.Y., Philosophical Library, 1963

RIDDELL, J., *A Digest of Platonic Idioms*. Oxford, 1867, reed. Amsterdam, Hackert, 1967

DES PLACES, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Oeuvres complètes XIV 1 et 2. Paris, Belles Lettres, 1964, suc reed.

PERLS, H., *Lexikon der platonischen Grundbegriffe*. Bern-München, Francke, 1978

BRANDWOOD, L., *A Word Index to Plato*. Leeds, Maney, 1976

D. Bibliografia Secundária

1. Obras de carácter geral

CROMBIE, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*. London, Routledge & Kegan Paul, 1962, 2 vols.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*. Berlin, de Gruyter, 1954 3 vols.

GOLDCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon: Structure et méthode dialectique*. Paris, Puf, 1947, reed. 1988

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. 4: Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period. Cambridge, Cambridge University Press, 1975

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. 5: The later Plato and the Academy. Cambridge, Cambridge University Press, 1978

KAHN, C., *Plato and the Socratic Dialogue*. The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge, University Press, 1996

RITTER, C., *Platon*. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. München, Beck, 1910-1923, 2 vols., reimpr. N.Y., Arno Press, 1976

ROBIN, L., *Platon*. Paris, Alcan, 1935, reed. Paris, Puf, 1968

SCHMALZRIEDT, E., *Platon*. Der Schriftsteller und die Wahrheit. München, Piper, 1969

SHOREY, P., *What Plato Said*. Chicago, Ill., The University of Chicago Press, 1933, reed. Chicago, 1978

SHOREY, P., *The Unity of Plato's Thought*. Chicago, The University of Chicago Press, 1903, reed. N. Y., Garland, 1980

TAYLOR, A. E., *Plato*. The Man and His Work. London, Methuen & Co, 1926, reed. Mineola (N.Y.), Dover Publ. 2001

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Platon*. Sein Leben und seine Werke, ed. B. Snell. Berlin/Frankfurt a. M., Weidmann, 1948, 1959

2. Sobre o Fedro em geral:

ARNIM, H., *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig, Teubner, 1914.

BENZ, H., Zur Ernst Heitschs Phaidroskommentar. Darstellung und Kirtik *Perspektiven der Philosophie* 24, (1998), 65-132.

- BROWNSTEIN, O., Plato's *Phaedrus*: Dialectic as the Genuine Art of Speaking, *Quarterly Journal of Speech* 51, (1965), 392-398.
- CURRAN, J. V., The Rhetorical Technique of Plato's *Phaedrus*, *Philosophy and Rhetoric*, XIX (1986), 66-72.
- DIESENDRUCK, Z., *Struktur und Charakter des platonischen Phaidros*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1927.
- DORTER, K., Imagery and Philosophy in Plato's *Phaedrus*, *Journal of the History of Philosophy* IX, (1971), 279-281.
- DUSANIC, S., Athenian Politics in Plato's *Phaedrus*, *Aevum* 66, (1992), 23-39.
- FÉDIER, F., *La raison: note sur la norme : pour commencer à lire le Phèdre de Platon*, Paris, Lettrage distribution, 2001.
- FERRARI, G. R. F., *Listening to the Cicadas – A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987,
- FERRARI, G. R.F., The Unity of the *Phaedrus*: a Response, *Dialogos* 1, (1994), 21-25.
- GARDEYA, P., *Platons Phaidros: Interpretation und Bibliographie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1998.
- GÖRGEMANNS, H., Zur Deutung der Szene am Ilissos in Platons Phaidros, in GLEEN, W. et al. (ed.), *Philanthropia kai eusebeia: Festschrift für Albrecht Dihle zum 70 Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 122-147.
- GUTHRIE, W.K.C., Rhetoric and Philosophy. The Unity of the *Phaedrus*, *Paideia* 5, (1976), 117-124.
- HEITSCH, E., Dialektik und Philosophie in Platons Phaidros, *Hermes* 125, (1997) (2), 131-152.
- HEITSCH, E., Zwei Bemerkungen zu Platons *Phaidros*, in GLEEN, W. et al. (ed.), *Philanthropia kai eusebeia: Festschrift für Albrecht Dihle zum 70 Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 174-182.
- HIGHET, G., Plato's *Phaedrus*, in BALL, R. (ed.) *The unpublished lectures of Gilbert Highet*, Bern, Frankfurt am Main, Lang, 1998, 30-50.
- LECLERC, C., Socrate aux pieds nus. Notes sur le préambule du *Phèdre* de Platon, *Revue de l'Histoire des Religions* 200 (1983), 355-384.
- LINCK, M., Unmastering Speech: Irony in Plato's *Phaedrus*, *Philosophy and Rhetoric* 36 (2003), 264-276.
- MACKENZIE, M. M., Paradox in Plato's *Phaedrus*, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 28 (1982), 64-76.

MOORE, J. D., The Relation between Plato's *Symposium* and *Phaedrus*, in MORAVCSIK, J.M.E., *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht, D. Reidel Publishing House, 1973, 72-77.

MÜLLER, G.E., The Unity of the *Phaidros*, *Sophia* XXVI (1958), 25-34.

NICHOLSON, G., The Ontology of Plato's *Phaedrus*, *Dionysius* 16 (1998), 9-28.

NUSSBAUM, M., This story isn't true. Poetry, goodness, and understanding in Plato's *Phaedrus*, *Plato on beauty, wisdom and the arts*, 1982, 79-124.

PHILIP, A., Les moments des discours dans le *Phèdre*. Études des notations temporelles d'un Dialogue, *Etudes Philosophiques* (1999), 9-30.

ROSSETTI, L. (ed.), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt-Augustin, Academia-Verlag, 1992.

TEJERA, V., Irony and Allegory in the *Phaedrus*, *Philosophy and Rhetoric* VIII (1975), 71-87.

WYCHERLEY, R.E., The Scene of Plato's *Phaedrus*, *Phoenix* XVII (1963), 88-98.

ZWICKY, J., Plato's *Phaedrus*. Philosophy as Dialogue with the Dead, *Apeiron* 30 (1997), 19-48.

3. Sobre os discursos condenatórios:

ADKINS, A.W.H., The Speech of Lysias in Plato's *Phaedrus*, in LOUDEN, R. B., SCHOLLMEIER, P., *The Greeks and us. The Greeks and us. Essays in honor of Arthur W. H. Adkins*, Chicago/London, Chicago University Press, 1996, 224-240.

BROWN, M., COULTER, J., The Middle Speech of Plato's *Phaedrus*, *Journal of the History of Philosophy* IX (1971), 405-423.

4. Sobre a palinódia:

ADAMS, J., The Rhetorical Significance of the Conversion of the Lover's Soul in Plato's *Phaedrus*, *Rhetoric Society Quarterly* 26 (3) (1996), 7-16.

DEMOS, M., Stesichorus' Palinode in the *Phaedrus*, *The Classical World* 90 (1996-1997), 235-249.

DICKIE, M., The Place of Phthonos in the Argument of Plato's *Phaedrus*, in Rosen, R.M., FARRELL, J., *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, 379-396.

LEBECK, A., The Central Myth in Plato's *Phaedrus*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* XIII (1972), 267-290.

5. *Μανία* e noções afins em geral:

- BJÖRCK, G., ONAP ΙΔΕΙΝ. De la perception des rêves chez les anciens, *Eranos* 44 (1946), 306-314
- BILLAULT, A., La folie poétique: remarques sur les conceptions grecques de l'inspiration, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (2002) (4), 18-35.
- BÖSEL, B., *Philosophie und Enthusiasmus, Studien zu einem umstrittenen Verhältnis*, Wien, Univ., Diss., 2007.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., Sobre la manía y el entusiasmo, *Emerita* XLI (1973), 157-182.
- DIETRICH, B. C., Divine Madness and conflict at Delphi, *Kernos* V (1992), 41-58.
- DETIENNE, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, Maspero, 1967, Paris, La Découverte, 1990, Paris, Pocket, 1995.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, London, University of California Press, 1964.
- DOYLE, R. E., *Ate, its Use and Meaning, a Study in the Greek Poetic Tradition from Homer to Euripides*, New York, Fordham Univ. Press, 1984.
- EFFE, B., GLEI, R. (ed.), *Genie und Wahnsinn: Konzepte psychischer "Normalität" und "Abnormität" im Altertum*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2000.
- FINEBERG, S., Blind rage and eccentric vision in Iliad 6, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 129 (1999), 13-31.
- HERSHKOWITZ, D., *The Madness of Epic: Reading Insanity from Homer to Statius*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- LAHMER, K., Wahnsinn und Wissen als dominantes Strukturmerkmal im Aias des Sophocles, *Studi Italiani di Filologia Classica* II (1984), 174-192.
- MATTES, J., *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*, Heidelberg, Winter, 1970.
- MELILLO CORLETO, L., La manía nella letteratura medica e nella letteratura filosofica dei Greci, *Medicina nei Secoli* 4 (3) (1992), 33-42.
- NAKHNIKIAN, G., Reason, Love and Mental Health, *Philosophy Research Archive* 5, 1979, no 1349.
- PADEL, R., *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

PADEL, R., *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

PIGEAUD, J., *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité grécoromaine. La manie*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

PIGEAUD, J., *La Maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

PIGEAUD, J., Qu'est-ce qu'être malade ? Quelques réflexions sur le sens de la maladie dans Ancienne Médecine, in JOLY, R., *Corpus Hippocraticum. Actes du Colloque hippocratique de Mons (22-26 sept. 1975)*, Mons, Univ. de Mons Sér. Sc. Hum., IV, 1977, 196-219.

ROSEN, G., Some Notes on Greek and Roman Attitudes Toward the Mentally Ill, in STEVENSON, L.G., MULTHAUF, R.P., *Medicine, Science, and Culture. Historical Essays in honor of Owsei Temkin*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1968, 17-23.

ROUGET, G., *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession* [1980], Paris, Gallimard, 1990.

SCHILTZ, E. A. "Sôphrosunê" and "Mania": the Rise and Study of Moral Psychology, [S. l.], [s. n.], 2000.

SIMON, B., *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Ithaca, NY, Cornell Univ. Pr., 1978.

STALLMACH, J., *Ate. Beiträge zur Frage des Selbst- und Weltverständnisses der frühgriechen Menschen*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1968.

SZLEZÁK, T. A., Mania und Aidos. Bemerkungen zur Ethik und Anthropologie des Euripides, *Antike und Abendland* XXXII (1986), 46-59.

TELLENBACH, H., Der tragische Wahnsinn. Wähnen, Wahn und Wahnsinn in Sophokles *Oidipus Tyrannos*, *Platon* XXXVIII (1986), 11-25.

WALDMANN, H., *Der Wahnsinn im griechischen Mythos*, München, Schubert, 1963.

6. *Μανία* e noções afins em Platão:

AVNI, A., Inspiration in Plato and the Hebrew prophets, *Comparative Literature* XX (1968), 55-63.

ASMIS, E., Plato on Poetic Creativity, in KRAUT, R., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 1992, 338-364.

- BUSSANICH, J., Socrates the Mystic, in CLEARY, J., *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, 1999, 29-51.
- CAMBIANO, G., Daimonion e diabolè nel ritratto platonico di Socrate, *L'autunno del Diavolo* 1 (1990), 15-22.
- CARTER, R. E., Plato and inspiration, *Journal of the History of Philosophy* V (1967), 111-121.
- CASERTANO, G., Pazzia, poesia e politica in Platone, *Discorsi* VII (1987), 729.
- DIXSAUT, M., Le figure della mania nei dialoghi di Platone, in BORRELLI, G., PAPPARO, F.C., *Nella dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia*, Napoli, Filema, 1998, 9-32.
- FENDT, G., *Ion*: Plato's defense of poetry, *International Studies in Philosophy* 29 (1997), 23-50.
- FLASHAR, H., *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin, Akademie-Verlag, 1958.
- GELVEN, M., The Dionysian Sources in Philosophy, *Man and World* 10 (1977), 173-193.
- GIULIANO, F., L'enthousiasmos del poeta filosofo tra Parmenide e Platone, *Studi Classici e Orientali* 46 (1997), 515-557.
- GUNDERT, H., Enthusiasmos und Logos bei Platon, *Lexis*, 1949, 25-46.
- IMPARA, P., Θεία μοῖρα e ἐνθουσιασμός in Platone, *Proteus* IV (1973), 35-57.
- KENNY, A.J.P., Mental Health in Plato's *Republic*, *Proceedings of the British Academy*, LV (1969), 229-253.
- MCNEILL, D. N., Human discourse, eros, and madness in Plato's *Republic*, *Review of Metaphysics*, 55 (2), 2001-2002, 235-268.
- MOORE, J. D., The Philosopher's Frenzy, *Mnemosyne* XXII (1969), 225-230.
- NAHM, M. C., Plato's Poet as 'A Light and Winged and Sacred Thing' and as a Problem for Aesthetic Criticism, in MICHELIS, P.A. (ed.), *Actes du IV Congrès International d'Esthétique*, Atenas, 1960.
- NEUMANN, H., On the Madness of Plato's Apollodorus, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* XCVI (1965), 283-289.
- RACE, W. H., The Limitations of Rationalism: Sophocles' Oedipus and Plato's Socrates, *Syllecta Classica* 11 (2000), 89-105.
- ROWE, C. J., Philosophy, Love, and Madness, in GILL, C., *The person and the human mind*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 227-246.

SALES I CODERCH, J., L'ofici i la follia. La qüestió sobre la *tekhné* i la força poética en l'Ió, in MOLAS, J., *Hermenèutica i Platonisme*, Barcelona, Barcelonesa d'edicions, 2002, 27-61.

SHENFIELD, Larry, Plato's Mania at Delphi Again?, *Pegasus* 41 (1998), 15-24.

SIMON, B., Models of Mind and mental Illness in ancient Greece, II: The Platonic Model, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* IX (1973), 5-17.

TIGERSTEDT, E. N., *Plato's Idea of Poetical Inspiration*, Commentationes Hum. Litt. Soc., Scient. Fennicae XLIV, 2, Helsinki, 1969.

WEINECK, S.-M., Talking about Homer: poetic madness, philosophy and the birth of criticism in Plato's *Ion*, *Arethusa* 31 (1) (1998), 19-42.

WEINICK, S.-M., *The Abyss above Philosophy and Poetic Madness in Plato, Hölderlin, and Nietzsche*, Albany, State University of New York Press, 2002.

7. *Μανία* e noções afins no Fedro:

BARDSLEY, B. J., *The Soul as Self-Moving Motion. The Synthesis of Madness and Sobriety in Plato's Phaedrus*, Ann Arbor, Univ. Microfilms, 1977.

COOLIDGE, F. P. Jr., The Unity of Platonic Epistemology: Divine Madness in Plato's *Phaedrus*, *Southwest Philosophical Review* 8 (1992), 99-108.

PRETINI, R., La mania di Fedro 244 d-e, *Studi Classici e Orientali* 47 (3) (2001), 375-385.

PIEPER, J., *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog Phaidros*, München, Kösel, 1962.

PIEPER, J., Sur la 'divine folie'. Réflexions à propos du *Phèdre* de Platon, *La Table Ronde* no. 183 (avr. 1963), 77-94.

PIEPER, J., Über den 'Göttlichen Wahnsinn'. Aus einer Interpretation des platonischen Dialogs *Phaidros*, *Hochland* LIV, 508-522.

SLINGS, S. R., De goddelijke waanzin: Plato, *Phaedrus* 234e9-245c5, *Lampas* 32 (1999), 370-393.

THOMPSON, C. A., Rhetorical madness. An ideal in the *Phaedrus*, *Quarterly Journal of Speech* LV (1969), 358-363.

VERDENIUS, W. J., Der Begriff der Mania in Platons *Phaidros*, *Hermes* XC (1962), 34-44.

8. *Ἔρως* em geral:

- BENEDETTO, V., Intorno al linguaggio erotico di Saffo, *Hermes* 113 (1985), 145-156.
- BUFFIÈRE, F., *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- CALAME, C., *I Greci e l'eros. Simboli, Pratiche e Luoghi*. Roma/Bari, Laterza, 1992.
- CALAME, C. (ed.), *L'amore in Grecia*. Roma/Bari, Laterza, 1988.
- CARSON, A., *Eros the Bittersweet*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- CASERTANO, G., L'amour entre logos et pathos. Quelques considérations sur l'Hélène de Gorgias, in B. CASSIN (ed.), *Positions de la sophistique*. Colloque de Cerisy. Paris, Vrin, 1986, 211-220.
- CAVALLINI, E., Eros "divoratore" : (Sapph. fr. 96.15ss. V. ~ Theocr. 30.21 s.), *Sileno* 20 (1-2) (1994), 353-355.
- CYRINO, M. S., *In Pandora's Jar. Lovesickness in Early Greek Poetry*. Lanham (Md), University Press of America, 1995.
- DAVIES, M., The Eyes of Love and the Hunting-net in Ibycus 287 P., *Maia* 32 (1980), 255-257.
- DOVER, K., Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior, *Arethusa* 6 (1973), 59-74.
- DOVER, K., *Greek Homosexuality*, London, Duckworth, 1978.
- DOVER, K., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Berkeley/L.A., University of California Press, 1974.
- EFFE, B., Die Emanzipation des Eros in der griechischen Dichtung, in BINDER, G., EFFE, B., *Liebe und Leidenschaft: historische Aspekte von Erotik und Sexualität*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1993, 25-44.
- FASCE, S., *Eros. La Figura e il culto*. Genova, Istituto di Filologia Classica e Medievale, 1977.
- FISCHER, E., *Amor und Eros. Eine Untersuchung des Wortfeldes Liebe im Lateinischen und Griechischen*, Hildesheim, Gerstenberg, 1973.
- FUNKE, H., Liebe als Krankheit in der griechischen und römischen Antike, in STEMMLER, T. (ed.), *Liebe als Krankheit*. 3. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters. Tübingen, Narr, 1990, 11-30.
- GARCÍA ROMERO, F., Éros athlétés: les métaphores érotico-sportives dans les comédies d'Aristophane, *Nikephoros* 8 (1995), 57-76.
- GIEDKE, A., *Die Liebeskrankheit in der Geschichte der Medizin*. Diss. Düsseldorf, 1983.

- GOLLOB, H., *Die Metamorphosen des Eros. Die Verwandlung der archaischen Götterwelt in die Götter Homers*, Wien, Gerold, 1958.
- HAFNER, G., Margos Eros, *Museum Helveticum* VIII (1951), 137-143.
- HATHORN, R., Sophocles' *Antigone*, Eros in Politics, *Classical Journal* LIV (1958), 109-115 .
- HINDLEY, C., "Sophron eros": Xenophon's ethical erotics, in TUPLIN, C. (ed.), *Xenophon and his world : papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, Steiner, 2004, 125-146.
- HOLZHAUSEN, J., *Eros und Aidos in Phaidras Monolog: Euripides Hippolytos 373-430*, Stuttgart, Steiner, 1995.
- LASSERRE, F., *La figure d'Éros dans la poésie grecque*. Lausanne, Imprimeries réunies, 1946.
- LEIBBRAND, A., LEIBBRAND, W., *Formen des Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe : 1 : Vom antiken Mythos bis zum Hexenglauben*, Freiburg, Alber, 1972.
- LESKY, A., *Vom Eros der Hellenen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- LUDWIG, P., *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge/New York (N. Y.), Cambridge University Pr., 2002.
- MARTINAZZOLI, F., *Ethos ed eros nella poesia greca*, Firenze, La Nuova Italia, 1947.
- MAZEL, J., *Les métamorphoses d'Eros. L'amour en Grèce*, Paris, Pr. de la Renaissance, 1984.
- MAZZINI, I., Il folle da amore, in ALFONSO, S. et al., *Il poeta elegiaco e il viaggio d'amore: dall' innamoramento alla crisi*. Bari, Edipuglia, 1990, 39-83.
- MONTANARI, F., Eros venerato ed Eros non venerato (Eur., *Hipp.* 525-544), *Annali della Scuola Superiore Normale di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, III (1973), 43-47.
- MÜLLER, H. M., *Erotische Motive in der griechischen Dichtung bis auf Euripides*. Hamburg, H. Buske, 1980
- NUSSBAUM, M. C., SIHVOLA, J. (ed.), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Chicago (Il.)/London, The University of Chicago Press, 2002.
- PACE, C. Eros ingannatore: (Archil. fr. 191 W.2), *Seminari Romani di Cultura Greca* 6 (2) (2003), 153-159.
- PAVLOCK, B., *Eros, Imitation, and the Epic Tradition*, Ithaca, N.Y., Cornell Univ. Pr., 1990.

- PIRENNE-DELFORGE, V., Éros en Grèce: dieu ou démon ?, in RIES, J., *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1989, 223-239.
- PRIVITERA, G. A, *La rete di Afrodite*. Studi su Saffo. Palermo, Aracne, 1974.
- ROMILLY, J. de, L'excuse de l'invincible amour dans la tragédie grecque, in *Tragédies Grecques au Fil des Ans*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, 309-321.
- RUDHART. J., *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- SCANLON, T., *Eros and Greek Athletics*, Oxford/New York, Oxford University Pr., 2002.
- SCHUBART, W., *Religion und Eros*, München, Beck, 1952.
- SHAPIRO H., Eros in Love: Pederasty and Pornography in Greece, in RICHLIN A., *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1991, 53-72.
- SIMON, F.-J., Eros als Faszinosum und Skandalon: die Beurteilung der Helena in der griechischen Literatur, in STEMMLER, T. (ed.), *Liebe als Krankheit*. 3. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters. Tübingen, Narr, 1990, 163-187.
- SPATAFORA, G., La metafora delle frecce di Eros nella poesia greca antica, *Orpheus* 16 (2) (1995), 366-381.
- THORNTON, S., *Eros. The Myth of Ancient Greek Sexuality*. Boulder (Col.), Westview Press, 1997.
- UMPHREY, S., Eros and Thumos, *Interpretation* 10 (1982), 353-422
- WALDENFELS, B., Die Fremdheit des Eros, in BINDER, G., EFFE, B., *Liebe und Leidenschaft: historische Aspekte von Erotik und Sexualität*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1993, 9-24.
- WEISS, M., Erotica: On the Prehistory of Greek Desire, *Harvard Studies in Classical Philology* 98 (1998), 31-61.
- WINKLER, J., *The Constraints of Desire*. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece. N.Y./London, Routledge, 1990.

9. "Ερως em Platão:

- BENARDETE, S., *Socrates and Plato. The Dialectics of Eros*, *Themen* 76, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2002.

BRANGLIDOR, S., Étude du vocabulaire de l'amour et de l'amitié chez Platon et Aristote, *Répertoire raisonné des doctorats d'État Lettres et Sciences Humaines, inscrit d'oct. 1971 à mars 1973*, Univ. de Paris X-Nanterre, CDSH-VNRS, 1973.

CACOULOS, A. R., The Doctrine of Eros in Plato, *Diotima* 1 (1973), 81-99.

CALAME, C., Le 'sujet du désir' aux prises avec Éros: entre Platon et la poésie mélique, *L'Unebvue* 14 (1999), 5-22.

CAPELLETTI, G., *Simposio e Fedro: variazioni strutturali del discorso d'amore*, in CASERTANO, G. (ed.), *La Struttura del dialogo platonico*, Napoli, Loffredo Editore, 2000, 253-261.

CUMMINGS, P. W., Eros as Procreation in Beauty, *Apeiron* 10, n° 2 (1976), 23-28.

CUMMINS, W. J., Eros, Epithumia and Philia in Plato, *Apeiron* 15 (1981), 10-18

DOVER, K., Eros and Nomos (Plato, *Symposium* 182A-185C), *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* XI (1964), 31-42.

FERRARI, G. R. F., Platonic Love, in KRAUT, R., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 1992, 248-276.

GENEST, P., *Socratic Eros and Philia*, Diss. The Johns Hopkins University Baltimore [Md], 1993.

GERHARDT, V., Wer liebt wen in Platons Symposion? Individualität in der Antike, *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), 225-240.

GÖRGEMANNS, H., Sokratischer Eros in Platons Symposion und die Krisis der attischen Knabenliebe, *Sokrates-Studien* 5 (2001), 135-166.

GOTSHALK, R., *Loving and Dying: a Reading of Plato's Phaedo, Symposium, and Phaedrus*, Lanham, MD, University Press of America, 2001.

GOULD, T., *Platonic Love*, London, Routledge & Kegan Paul/New York, Free Press of Glencoe, 1963.

HALPERIN, D. M., Plato and the Metaphysics of Desire, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1991), 27-52.

HALPERIN, D. M., Platonic Eros and what Man Called Love, *Ancient Philosophy* 5 (1985), 161-204.

IOPPOLO, A. M., Socrate e la conoscenza delle cose d'amore, *Elenchos* 20 (1999), 53-74.

KINZ, S. E., *Love on Trial: Persuasion, Politics, and Plato*, [S. l.], [s. n.], 1998. Thesis (Ph. D.) - Pennsylvania State University, University Park (Pa.), 1998.

KRUEGER, G., *Eros und Mythos bei Plato*. Schaeffler, R. (ed.), Frankfurt, Klostermann, 1978.

- LESSES, G., *Desire and Motivation in Plato. Issues in the Psychology of the Early Dialogues and the Republic*, Bloomington, Diss. Indiana Univ., 1980.
- LEVI, A. W., Love, Rhetoric and the Aristocratic Way of Life, *Philosophy and Rhetoric* 17 (1984), 189-208.
- MAKRIDIS, O., *Plato on Eros and Power: an Inquiry into the Relationship between the Form and the Content of certain Platonic Dialogues*, [S. l.] : [s. n.], 1999. 553 pp. Thesis (Ph. D.) – Brandeis University, Waltham [Mass.], 1999. Arbor (Mich.), no. AAT 9917921.
- MÉNISSIER, T., *Éros philosophe. Une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, Philosophie-épistémologie, Paris, Kimé, 1996.
- OSBORNE, C., *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1994.
- PALUMBO, L., *Eros, Phobos, Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo, 2001.
- PLASS, P., Eros, Play and Death in Plato, *American Imago* 26 (1969), 37-55.
- REINER, P. B., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Cambridge (Mass.), Diss. Harvard Univ., 1976.
- REYNEN, H., Philosophie und Knabenliebe. Zu Plat. *Symp.* 183a, *Hermes* XCV, 3 (1963), 308-316.
- RHODES, J. M., *Eros, Wisdom, and Silence: Plato's Erotic Dialogues*, Columbia [Mo.] (University of Missouri Pr.), 2003.
- RIVERA DE VENTOSA, E., El amor personal en la metafísica de Platón, *Helmantica* 26 (1975), 495-521
- ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Presses Universitaires, 1964.
- SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, J., El Eros pedagógico de Platón, in FERNÁNDEZ GALIANO et al. (ed.), *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Fac. de Filosofía y Letras, 1959,
- SOUPIOS, M. A., *Eros and Paideia. Plato's Theory of Love and Learning*, Buffalo, State Univ. of New York, 1979.
- VLASTOS, G., The Individual as Object of Love in Plato, in *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1973, 3-42.

10. *Ἔρως no Fedro:*

- BONETTI, A., Amore e filosofia nel *Fedro*, *Rivista di Filosofia Neoscholastica* LVI (1964), 561-580.
- BUCCIONI, E., *The Power of Eros and Logos: An Interpretation of Plato's Phaedrus*, [S. l.] : [s. n.], 2003, Thesis (Ph. D.) - University of Guelph, Guelph (Ont.).
- BUSCAROLI, S., L'eros di verità, tema centrale ed unitario del *Fedro*, *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura* 87 (1993), no.1, 71-84.
- CALDARONE, R., Immagini di Eros. Il tema della scrittura nel *Fedro*, *Giornale di Metafisica* 19 (1997), 269-276.
- EFFE, B., Platon und die Päderastie. *Phaidros* 256b-d und die platonische Eros-Theorie, in ACKEREN, M. (ed.), *Platon verstehen: Themen und Perspektiven*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 135-146.
- EGAN, R., Eros, Eloquence and Entomo-Psychology in Plato's *Phaedrus*, in EGAN, R., JOYAL, M. (ed.), *Daimonopylai. Essays in classics and the classical tradition presented to Edmund G. Berry*, Winnipeg [Manitoba, Canada], University of Manitoba Center for Hellenic civilization, 2004, 65-87.
- FÓTI, V., Eros, Freedom and Constraint in Plato's *Symposium* and *Phaedrus*, *Auslegung* 5 (1978), 66-100.
- GOLDMAN, S. L., *Eros. A Reading of Plato's Symposium and Phaedrus*, Diss. Claremont Graduate School, Claremont (Calif.), 1981.
- HOERBER, R. G., Love or Rhetoric in Plato's *Phaedrus*?, *The Classical Bulletin* XXXIV (1958), 33.
- NICHOLSON, G., *Plato's Phaedrus: the Philosophy of Love*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1999.
- PARTRIDGE, J., *The Art of Love in Plato's Phaedrus*, [S. l.] : [s. n.], 2001. Thesis (Ph. D.) - The Johns Hopkins University, Baltimore (Md.).
- ROSEN, S., The Non-Lover in Plato's *Phaedrus* [1969], in ERICKSON, K.V., *Plato: true and sophistic rhetoric*, Amsterdam, Ed. Rodopi, 1979, 223-237.
- RUIZ YAMUZA, E., Los dos primeros discursos del *Fedro* de Platón: *topoi* homoeróticos, in GIL, L., PASTOR, M., AGUILAR, R., *Corolla Complutensis in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega*, Madrid, Ed. de la Universidad Complutense, 1998, 447-457.
- SANTAS, G., Passionate Platonic Love in the *Phaedrus*, *Ancient Philosophy* II (1982), 105-114.
- SEECK, G. A., Schlechte und gute Liebe in Platons *Phaidros*, *Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 22 (1998), 101-121.

SINAIKO, H. L., *Love, Knowledge, and Discourse in Plato. Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Chicago, Univ. of Chicago Pr., 1965.

WHITE, F. C., Love and the Individual in Plato's *Phaedrus*, *Classical Quarterly* XL (1990), 396-406.

WOLZ, H.G., Plato's Discourse on Love in the *Phaedrus*, *Personalist* XLIV (1965), 157-169.

11. Lucidez, conhecimento e "teoria das ideias"

DIXSAUT, M., What is it Plato Calls Thinking?, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13 (1999), 1-27.

FATTAL, M., *Logos, Pensée et vérité dans la philosophie grecque*. Paris, L'Harmattan, 2001

GALLOP, D., Image and Reality in Plato's *Republic*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXVII (1965), 113-131.

GERSON, L. P., On Knowledge and Self in Plato, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 15 (2001) 231-253.

GRAESER, A., *Platons Ideenlehre : Sprache, Logik und Metaphysik. Eine Einführung*. Bern, Haupt., 1975

HOPKINS, P. E., *Thinking the Greeks More Greek-Like: An Hermeneutic Analysis of Understanding in Early Greek Thought*, [S. l.] : [s. n.], 1999. 341 pp. Thesis (Ph. D.) – The University of Texas at Austin, Austin (Tex.), 1999.

KRISCHER, Νόος, νοεῖν, νόημα, *Glotta* 62 (1984), 141-149

LUTHER W., Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons *Politeia*. Ein Ausschnitt aus der Lichtmetaphysik der Griechen, *Studium Generale* XVIII (1965), 479-496.

NATORP, P., *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* [1903], Philosophische Bibliothek 471, Hamburg, Meiner, 1994.

NIGHTINGALE, A. W., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge/New York, Cambridge University Pr., 2004.

O'BRIEN, M., *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967.

PFLAUMER, R., *Wissen und Wahrheit. Zur Auseinandersetzung Platons mit dem vorsokratischen Denken*. Diss. Heidelberg 1959

PLASS, P., Play and Philosophic Detachment in Plato, *Transactions and Proceeding of the American Philological Association* XCVIII (1967), 343-364.

SCHAEFFER, H. J., *Phronesis bei Platon*, Bochum, Brockmeyer, 1981.

SCHMITZ-MOORMANN, K., *Die Ideenlehre Platons im Lichte des Sonnengleichnisses des sechsten Buches des Staates*. Diss. München 1957, Münster, Kramer, 1959.

SCHAERER, R., *ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ*. Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon. Mâcon, Protat, 1930

SZLEZÁK, T. A., Das Wissen des Philosophen in Platons *Phaidros*, *Wiener Studien* 107-108 (1994-1995), 259-270.

WESTPHALEN, K., Platons Höhlengleichnis. Ein Beispiel für philosophische Propädeutik im Griechischunterricht, *Anregung* XII (1966), 98-104.

12. *Ψυχή* em Platão:

ALT, K., Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele I, *Hermes* 110 (1982), 278-299, II, *Hermes* 111, 1983, 15-33.

BRÈS, Y., *La psychologie de Platon*. Paris, Puf, 1968

COOPER, J. M., Plato's Theory of Human Motivations, *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984), no 1, 3-21

JÄGER, G., "Nus" in *Platons Dialogen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967

MOLINE, J., Plato on the Complexity of the Psyche, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (1978), 1-26.

QUARCH, C., *Sein und Seele*. Platons Ideenphilosophie als Metaphysik der Lebendigkeit. Interpretationen zu Phaidon und Politeia. Münster, Lit Verlag, 1998

REHN, R., *Der Logos der Seele*. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie. Hamburg, Meiner, 1982

SZLEZÁK, T. A., Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*, *Phronesis* 21 (1976), 31-58.

STEINER, P., *Psyche bei Platon*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992

13. *Ψυχή* no Fedro:

ADEMOLLO, F., La scelta della vita nel *Fedro* di Platone, *Elenchos* 18 (1997), 107-119.

- ASMIS, E., Psychagogia in Plato's *Phaedrus*, *Illinois Classical Studies* XI (1986), 153-172.
- BAKEWELL, G. W., *Poi de kai pothen*. Self-Motion in Plato's *Phaedrus*, in BLYTH, D., The Ever-Moving Soul in Plato's *Phaedrus*, *American Journal of Philology* 118 (1997), 185-217.
- BUCCIONI, E., The Psychical Forces in Plato's *Phaedrus*, *British Journal for the History of Philosophy* 10 (2002), 331-357.
- COURCELLE, P., L'âme en cage, in FLASH, K., *Parusia, Festgabe für Johannes Hirschberger. Studien zur Philosophy Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, Frankfurt, Minerva-Verlag, 1965, 103-116.
- COURCELLE, P., La plaine de vérité. Platon *Phèdre* 248b, *Museum Helveticum* XXVI (1969), 199-203.
- COURCELLE, P., Le corps-tombeau. Platon, *Gorgias* 493a, *Cratyle* 400c, *Phèdre* 250c, *Revue des Etudes Anciennes* LXVIII (1966), 101-122.
- DUMORTIER, J., L'attelage ailé du *Phèdre* (246 sqq.), *Revue des Etudes Grecques* LXXXII (1969), 246-248.
- EBERT, T., A Presocratic Philosopher behind the *Phaedrus*: Empedocles, *Revue de Philosophie Ancienne* 11 (1993), 211-227.
- GRISWOLD, C., Self-Knowledge and the ἰδέα of the Soul in Plato's *Phaedrus*, *Revue de métaphysique et de morale* LXXXVI (1981), 477-494.
- GRISWOLD, C., *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, University Park, PA, Pennsylvania State University, 1978
- GRISWOLD, C., Soul, Form, and Indeterminacy in Plato's *Philebus* and *Phaedrus*, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* LV (1981), 184-194.
- HANKINSON, R. J., Implications of Immortality (Plato's *Phaedrus*), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6 (1992), 1-27.
- HOLTERMANN, M., Die Suche nach der Struktur der Seele in Platons *Phaidros*, in BAUMBACH, M., KÖHLER, H., RITTER, A., *Mousopolos Stephanos: Festschrift für Herwig Görgemanns*, Heidelberg, Winter, 1998, 426-442.
- MCCUMBER, J., Discourse and Psyche in Plato's *Phaedrus*, *Apeiron* XVI (1982), 27-37.
- MCGIBBON, D. D., The Fall of the Soul in Plato's *Phaedrus*, *Classical Quarterly* XIV (1964), 56-63.
- NICOLAI, W., Der Mythos vom Sündenfall der Seele (bei Empedokles und Platon), *Gymnasium* 88 (1981), 512-524.

PAISSE, J.M., La métaphysique de l'âme humaine dans le *Phèdre* de Platon, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1972), 469-478.

ROBINSON, T. M., The Nature and Significance of the Argument for Immortality in the *Phaedrus*, *Apeiron* II, N° 2 (1968), 12-18.

ROMILLY, J. de, Les conflits de l'âme dans le *Phèdre* de Platon, *Wiener Studien* 16, (1982) 100-113.

SCHMALZRIEDT, E., Der Umfahrtsmythos des *Phaidros*, *Der altsprachliche Unterricht* IX (1966), 60-99.

SIMEONE, C. M., La estructura del hombre en el *Fedro* platónico, *Argos*, 6, 1982, 31-43.

SLAVERA-GRIFFIN, S., Of gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's *Phaedrus*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 133 (2003), 227-253.

SONDEREGGER, E., Platon *Phaidros* 249b-c: über den Menschen, *Hermes* 124 (1996), 375-377.

WHALL, M. B., *The Nature of the Soul in Plato's Phaedrus*, Athens, Ga, University of Georgia, 1993.

14. *Ἀνάμνησις*

ACKRILL, J.L., Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c, in *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, 177-195, 1973.

ALLEN, R.E., Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*, *Review of Metaphysics* XIII (1959-1960), 165-174.

ANDERSON, D.E., The Theory of Recollection in Plato's *Meno*, *Southern Journal of Philosophy* IX (1971), 225-235.

DORTER, K., *The Doctrine of Recollection in Plato's Phaedo*, Diss. Pennsylvania State Univ., 1967.

EBERT, T., Plato's Theory of Recollection Reconsidered. An Interpretation of *Meno* 80a-86c, *Man and World* VI (1973), 163-181.

HUBER, C. E., *Anamnesis bei Plato*, München, Hueber, 1964.

LEE, S.-I., *Anamnesis im Menon*: Platons Überlegungen zu Möglichkeit und Methode eines den Ideen gemäßen Wissenserwerbes. Frankfurt a. M., Lang, 2001

LLEDÓ, I. E., La anámnesis dialéctica en Platón, *Emerita* XXIX (1961), 219-239.

MEATTINI, V., *Anamnesi e conoscenza in Platone*. Pisa, ETS, 1981

SCOTT, D., Platonic Anamnesis Revisited, *Classical Quarterly* XXXVII (1987), 346-366.

TRINDADE SANTOS, J., Nota sobre a anamnese no *Fedro*, in TRINDADE SANTOS, J. (ed.), *Anamnese e Saber*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, 243-254.

WALDENFELS, B., *Das Sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, Meisenheim a. Glan, Hain, 1961.

15. Σωφροσύνη.

HERTER, H., Selbsterkenntnis der Sophrosyne. Zu Platons Charmides, in ABLEITINGER, D., GUGEL, H., *Festschrift Karl Vretska zum 70. Geburtstag überreicht von seinen Freunden und Schülern*, Heidelberg, Winter, 1970, 74-88.

LOUCAS, I., Aux origines de la cité-État. Sophrosyné sociale et politique religieuse nationale, avec une référence spéciale à Athènes, *Kernos* I, 141-150.

NORTH, H. F., *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek literature*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1966.

RADEMAKER, A. M., *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint*, Boston (Mass.), Leiden, 2005.

SCHOEPSDAU, K., Aidos und Sophrosyne im ersten Buch der platonischen Nomoi, *Rheinisches Museum CXXIX* (1986), 97-123.

WILSON, J., Sophrosyne in Thucydides, *The Ancient History Bulletin* IV, 1990, 51-57.

16. Mito e divindade:

ALBERT, K., Kult und Metaphysik bei Platon, *Studi Storico-religiosi* 5 (1981), 5-14.

COLLOUD-STREIT, M., *Fünf platonische Mythen im Verhältnis zu ihren Textumfeldern*. Fribourg, Acad. Press, 2005

COOK, A., Dialectic, irony, and myth in Plato's *Phaedrus*, *American Journal of Philology* CVI (1985), 427-441.

CÜRSGEN, D., *Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2002.

DESPLAND, M., *The Education of Desire. Plato and the Philosophy of Religion*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1985.

DYSON, M., Zeus and Philosophy in the Myth of Plato's *Phaedrus*, *Classical Quarterly* XXXII (1982), 307-311

- EDELSTEIN, L., The function of the myth in Plato's philosophy, *Journal of the History of Ideas* (1949), 463-481.
- EGAN, R., Narcissus Transformed: Rationalized Myth in Plato's *Phaedrus*, in ZIMMERMANN, M., PAARDT, R., *Metamorphic Reflexions. Essays Presented to Ben Hijmans at his 75th Birthday*, Leipzig, Saur, 2004, 143-159.
- FRUTIGER, P., *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*. Paris, Alcan, 1930, reed. N.Y., Arno Press, 1976.
- GOBRY, L., Le divin chez Platon, *Philosophía* 29 (1999), 30-44.
- GOTTFRIED, B., Pan, the Cicadas, and Plato's Use of Myth in the *Phaedrus*, in PRESS, G. (ed.), *Plato's dialogues: New Studies and Interpretations*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1993, 179-195.
- GREGORY, M. J., Myth and transcendence in Plato, *Thought* XLIII (1968), 273-296.
- HITCHCOCK, D. L., *The role of myth and its relation to rational argument in Plato's dialogues*, Claremont Graduate School, Claremont, Cal., 1974.
- ISEBAERT, L., La fascination du monde et des Muses selon Platon. A propos de deux mythes du *Phédre*, 258d-259d et 274c-275b, *Les Etudes Classiques*, 53, 1985, 205-219.
- JANKA, M./C. SCHÄFER (ed), *Platon als Mythologe*. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002
- KARL, A., *Griechische Religion und platonische Philosophie*, Hamburg, Meiner, 1980.
- LEFKA, A., Le regard rationnel de Platon sur les dieux traditionnels, *Kernos* 16, 2003, 125-132.
- MCCABE, Mary Margaret, Myth, allegory and argument in Plato, in BARKER, A., WARNER, M., *The Language of the Cave*, Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1992, 47-67.
- MÉNDEZ AGUIRRE, V. H., El concepto de 'lo divino' en la filosofía antigua griega, in BEUCHOT, M., VELASCO GÓMEZ, A., *Interpretación, diálogo y creatividad: quintas jornadas de hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 105-125.
- MEULDER, M., Le tyran platonicien et les divinités noires : essai d'archéologie de la mythologie platonicienne, *Revue de Philosophie Ancienne* 17 (1999), 43-74.
- MOORS, K. F., *Platonic Myth. An Introductory Study*, Washington, Univ. Press of America, 1982.
- MORGAN, K., *Myth and philosophy from the pre-Socratics to Plato*. Cambridge/New York (N. Y.), Cambridge University Pr., 2000.

- NESTLE, W. *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart, A. Kröner, 1942 2
- PIEPER, J., *Über die platonischen Mythen*, München, Kösel, 1965.
- PINNOY, M., *Platonica minora: due miti originali nel Fedro di Platone*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, 37, 1991, no.66, 29-43.
- RAHE, H., *Göttliche Epimeleia. Studien zu Inhalt, Bedeutung und Funktion eines Motivs in den Dialogen Platons*. Diss. Münster, 1968.
- REINHARDT, K., *Platons Mythen*, in: *Vermächtnis der Antike*. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, ed. C. Becker. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 219-295
- SEGAL, C. P., *Logos and mythos. Language, reality and appearance in Greek tragedy and in Plato*, in GRAVEL, P., REISS T. J., *Tragique et tragédie dans la tradition occidentale*, 1983, 25-41.
- STEWART, D. J., *Man and myth in Plato's universe*, *Bucknell Review* XIII, n°1 (1965), 72-90.
- STEWART, J. A., *The Myths of Plato*. London, Macmillan, 1905 reed. London, Centaur Press, 1960
- TARRANT, H. A. S., *Myth as a Tool of Persuasion in Plato*, *Antichthon* 24 (1990), 19-31.
- VERNANT, J.P., *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, Maspero, 1974

17. *Escrita, retórica e a tradição do discurso epidíctico.*

- ARISTÓTELES, *Rhetorica*, apud COPE, E. M. / SANDYS, J. E. (Ed.), *The Rhetoric of Aristotle*. Cambridge, University Press, 1877, 1398 a, 1401a-b.
- BENARDETE, S., *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago [Ill], Univ. of Chicago Press, 1991.
- BLUMENTHAL, A. von, Πάριον, in: G. WISSOWA (Ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Band 18, 2. Stuttgart, Metzler, 1942, Sp. 2396-2398,
- V. BUCHHEIT, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*. München, Hueber, 1960.
- BURGER, R. C., *Plato's Phaedrus, A Defense of a Philosophic Art of Writing*, Diss. New School for Social Research, New York, 1975.
- BURGESS, T. C., *Epideictic Literature*. Chicago (Il.), The University of Chicago Press, 1902.

- CAMBIANO, G., Sulla scrittura nel *Fedro* Platonico, in SQUAROTTI, G. et al. (ed.), *Voce di molte acque: miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino, Zamorani, 1994, 91-104.
- CAPRA, A., Il mito delle cicale e il motivo della bellezza sensibile nel *Fedro*. *Maia*, 52, 2000, 225-247.
- DUFFY, B. K., The Platonic Functions of Epideictic Rhetoric, *Philosophy and Rhetoric*, XIV, 1983, 79-93.
- FATTAL, M., Le lógos dans le *Phèdre* de Platon (265d, 266a et 270c), in DESCLOS, M.-L. (ed.), *Réflexions contemporaines sur l'Antiquité classique: Journées Henri Joly 1993: actes du colloque international tenu à Grenoble les 25, 26 et 27 mars 1993*, Grenoble, Université Pierre Mendès-France, 1996, 231-253.
- FRONTÃO, C. M., Laudes fumi et pulveris, apud HOUT, M. P. J. (Ed.), *M. Cornelii Frontonis Epistulae*. Leipzig, Teubner, 1988, 215ss.
- GLADIGOW, B., „Das Paradox macht Sinn“. Sinnkonstitution durch Paradoxien in der griechischen Antike, in GEYER, P./HAGENBÜCHLE, R. (ed.), *Das Paradox: eine Herausforderung des abendländischen Denkens*. Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1992, 195-208.
- GRISWOLD, C., Style and Philosophy. The Case of Plato's Dialogues, *The Monist* 63 (1980), 530-546.
- ISÓCRATES, *Helenaie encomium* (or. 10), 8-13, *Busiris* (or. 11), 4, apud MATHIEU, G./BRÉMOND, E. (Ed.), *Isocrate. Discours* Bd 1. Paris, Belles Lettres, 1929.
- KELLY, W. G. Jr., Rhetoric as Seduction, *Philosophy and Rhetoric* 6 (1973), 69-80.
- MENANDROS RHETOR, Διαίρεσις τῶν ἐπιδεικτικῶν, apud D. A. RUSSEL/N. WILSON, G. (Ed.), *Menander Rhetor*. Oxford, Clarendon Press, 1981.
- MOTTE, A., Persuasion et violence chez Platon, *Antiquité Classique* 50 (1981), 562-577.
- NONVEL PIERI, S., Tre condanne: arte, retorica, scrittura in Platone nel processo commutativo dei Dialoghi, *Philologica* 2 (1993), no. 4, 3-22.
- OSBORNE, C., 'No' Means 'Yes': the Seduction of the Word in Plato's *Phaedrus*, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 15 (2001), 263-281.
- PEASE, A. S., Things Without Honor, *Classical Philology* 21 (1926), 27-42
- PERI, A., Teoria e prassi degli enkomia adoxa, in CRISTANTE, L. (ed.), *Incontri triestini di filologia classica*, Bd. 1: 2001-2002. Trieste, Ed. Università di Trieste, 2003, 25-34.
- PETIT, A., L'art de parler dans le *Phèdre* de Platon, *Hermes* 15 (1995), 31-40.

RADERMACHER, L., *Artium scriptores: (Reste der voraristotelischen Rhetorik)*. Wien, Rohrer, 1951 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 227,3), 70, 130s., 200, 230.

SKILLEAS, O. M., The Critique of Writing in Plato's *Phaedrus*. A Meta-Fictional Heuristic, *Philosophical Writings* 8 (1998), 3-13.

SZLEZÁK, T. A., Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zur einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b8-e4, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53 (1999), 259-267.

VOLKMANN R., *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*. Leipzig, Teubner, 1885².

WHITE, D. A., *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*, Albany, State University of New York, 1992.

18. Terminologia, Linguagem, Metáforas.

BALDRY, H. C., Plato's Technical Terms, *The Classical Quaterly* 31(1937), 14-150.

BERG, G. O., *Metaphor and Comparison in the Dialogues of Plato*. Berlin, Mayer u. Müller, 1904.

BRISSON, L., *Le vocabulaire de Platon*. Paris, Ellipses, 2004

DENYER, N., *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London/N.Y., Routledge, 1991

ELSE, G. F., The Terminology of the Ideas, *Harvard Studies in Classical Philology* (1935), 17-55

FINE, G. (ed.), *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford, Clarendon Press, 2003

GRUBER, J., *Über einige abstrakte Begriffe des frühen Griechischen*, Beiträge zur klassischen Philologie, 9, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1963.

IMPARA, P., *Aspetti semantici della filosofia platonica*. Roma, Ed. Abete, 1978

LAURENTANO, B., ΚΑΛΟΣ nel lessico platonico, *Actes du IV Congrès intern. Esth.*, Atenas, 1960.

LOUIS, P., *Les métaphores de Platon*. Paris, Vrin, 1945

MARIGNAC, A. de. *Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*. Paris, Les Belles Lettres, 1951.

NAPOLITANO VALDITARA, L.M., τί ἐστὶν ὃ πᾶν ἐστὶν: un aspetto dell' argomentatività dialettica del Menone, *Elenchos* 12 (1991), 197-220

PENDER, E. E., *Images of Persons Unseen*. Plato's Metaphors for the Gods and the Soul. Sankt Augustin, Akademia, 2000

SANDOZ, C., *Les noms grecs de la forme*. Étude linguistique. Diss. Nueuchâtel, 1971

SCHOFIELD, M./NUSSBAUM, M.C. (ed.), *Language and Logos*. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen. Cambridge, Cambridge University Press, 1982

SOULEZ, A., *La grammaire philosophique chez Platon*. Paris, Presses Universitaires de France, 1991

VONESSEN, F., *Metapher als Method*: Studien zu Platon. Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001

19. Ὑπόθεσις.

BLUCK, R. S., ὑποθέσεις in the Phaedo and Platonic Dialectic, *Phronesis* 2 (1957), 21-31.

ROSE, L. E., Plato's Unhypothetical Principle, *Journal of the History of Philosophy* 4

ROSENMEYER, T. G., Plato's Hypothesis and the Upward Path, *American Journal of Philology* 81 (1960), 393-407

STAHL, H.-P., *Interpretationen zu Platons Hypothesis-Verfahren*: Menon, Phaidon, Staat. Diss. Kiel, 1956

VICKERS, D. W., *Hypothesis*: The Platonic Concept and its Background in Literature and Medicine. Diss., University of Texas, 1977

WASSERSTEIN, A., Le rôle des hypothèses dans la médecine grecque, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 162 (1972), 3-14