



**O mito como ferramenta de persuasão no *Fedro* de Platão**  
**El mito como herramienta de persuasión en el *Fedro* de Platón**  
**The myth as tool of persuasion in Plato's *Phaedrus***

Barbara BOTTER<sup>1</sup>  
Rodrigo Danúbio QUEIROZ<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo visa analisar o *Fedro* de Platão. Centraliza a importância do mito como ferramenta de persuasão para se alcançar a verdade no diálogo. Para isso, foi realizada uma reflexão, a partir do diálogo, sobre a estrutura do mito, sua simbologia e a possibilidade de Platão reconhecer os limites do conhecimento filosófico em pretender alcançar a verdade. O argumento filosófico utilizado por Sócrates se funda no mito como discurso erótico. Esse discurso, em seu percurso mítico, alcança os amantes e os persuade à respeito da definição da alma, da sua participação do divino e da forma da beleza. Diante disso, evidencia-se que Platão reconhece a influência que o mundo não racional tem sobre a própria possibilidade de compreender as demonstrações racionais. Acontecimento esse que ocorre no movimento dialético de sua maiêutica.

**Abstract:** The article aims to analyze Plato's *Phaedrus*. Centralizes the importance of myth as a persuasion tool to achieve true dialogue. For this, a reflection took place, through dialogue, the structure of the myth; its symbology and the possibility of Plato recognize the limits of philosophical knowledge in wanting to reach the truth. The philosophical argument used by Socrates is based on the myth erotic speech. This discourse, in its mythical route reaches lovers and persuades regarding the definition of the soul, of its participation in the divine and beauty fashion. Therefore, it is evident that Plato recognizes the influence that non-rational world has about the very

---

<sup>1</sup> Professora efetiva do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). *E-mail:* [barbarabotter@gmail.com](mailto:barbarabotter@gmail.com).

<sup>2</sup> Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). *E-mail:* [rdanubioq@yahoo.com.br](mailto:rdanubioq@yahoo.com.br).



possibility of understanding the rational statements. The event that takes place in the dialectical movement of his maieutic.

**Estratto:** Scopo del presente articolo è analizzare il *Fedro* di Platone. Il dialogo distacca l'importanza del mito come strumento per raggiungere la verità. In vista di ciò, è stata realizzata, a partire dalla lettura del dialogo in questione, una riflessione sulla struttura del mito, la sua simbologia e sulla limitazione che Platone riconosce al discorso filosofico che pretenda pervenire alla verità. L'argomentazione filosofica usata da Platone si origina dal mito come discorso erotico. Questo discorso, nel suo andamento mitico, influenza gli amanti e li persuade in relazione alla definizione dell'anima, alla partecipazione dell'anima al divino e in relazione alla forma essenziale della bellezza. Di conseguenza, si constata che Platone riconosce l'influenza che il mondo non razionale esercita sulla possibilità stessa di costruire dimostrazioni razionali. Questo traguardo è raggiunto attraverso il movimento dialettico della maieutica.

**Keywords:** Plato – *Phaedrus* – Myth – Truth.

**Palavras-chave:** Platão – *Fedro* – Mito – Verdade.

**Parole chiave:** Platone – *Fedro* – Mito – Verità.

ENVIADO: 25.10.2014

ACEITO: 22.11.2014

\*\*\*

Resta-me acrescentar que, para a virtude ser perfeita, é preciso que a nossa vida, em todas as circunstâncias, mantenha uma linha de rumo constante e em inteira coerência consigo mesma, o que apenas poderemos conseguir através da ciência, do conhecimento das coisas humanas e divinas. Aqui reside o supremo bem; se atingires este ponto deixarás de ser um suplicante, para te tornares amigo íntimo dos deuses!

SÊNECA<sup>3</sup>

## I. Introdução

O filósofo romeno Mircea Eliade (1907-1986) afirmou em *Mito e Realidade* que o gênio grego era incapaz de exorcizar o pensamento mítico do seu *modus*

---

<sup>3</sup> LÚCIO ANEU SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. (tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado Campos). Liboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, Carta 31, p. 119.

*vivendi* (2007: 101). Isto é, o pensamento grego também se fundamentou e se desenvolveu a partir das estruturas dos mitos. O mito deve ser compreendido como uma “história verdadeira” por seu caráter exemplar e significativo à conduta humana. Assim, viver o mito implica uma experiência verdadeiramente religiosa. “Il mito è una struttura narrativa che ha da fare col fondamento, ossia con l’ultimo strato dell’ontologia, ma senza la pretesa di dirne in maniera definitiva” (LIMONE, 2012: 2).

O diálogo *Fedro* de Platão nos oferece um bom exemplo de como o mito era importante na vida dos gregos. Nesse sentido, nosso objetivo é analisar e descrever os elementos míticos que estão presentes no diálogo e mostrar que são ferramentas importantes para a construção do diálogo platônico em busca da verdade.

O *Fedro* se ocupa principalmente com o problema da retórica, com efeito, as duas partes do diálogo se ocupam com este problema.<sup>4</sup> Aqui, nos interessa somente analisar o primeiro discurso que trata sobre *Eros* e a natureza da alma.

Os diálogos são as imagens mais bonitas que o pensamento faz para chegar ao conhecimento. Neles, Platão oferece elementos para que cheguemos sozinhos à conclusão. Dessa forma, Sócrates é aquele que, por meio do discurso, faz brotar o que cada alma já possui, jamais deposita conteúdo dentro de alguém como se fosse um jarro vazio.

“Tudo é comum entre amigos” (*Fedro*, 279c 6-7)<sup>5</sup>. Essa frase resume um elemento patente na cultura da Grécia clássica: o caráter comunitário e coletivo do homem grego. “Portanto, a situação evidenciada no texto *Fedro* significa, em primeiro lugar, pertença a uma cultura que faz aqueles que dela participa se sentirem entrelaçados entre si, membros de um mesmo povo” (CARDOSO, 2006: 51-52). O caráter comum, esse “estar entre iguais”, demonstra a utilidade que o mito tem no discurso, pois a linguagem e as tradições são semelhantes e compartilhadas entre os personagens. Dessa

---

<sup>4</sup> O *Fedro* é comumente dividido em duas partes por muitos interpretes de Platão. O diálogo fica dividido na seguinte forma: o primeiro trata do tema do amor e retórica 227a – 258d; e o segundo se inicia a partir do 258e – 279c preocupando-se em discutir a respeito da retórica e da dialética.

<sup>5</sup> As traduções do diálogo *Fedro* são de A. A. Nunes. Platão. *Diálogos. Volume V. “Fedro”*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

forma, se o objetivo do discurso é conduzir a alma, o mito parece ser uma ótima “auriga” para este fim.

## II. O mito platônico entre tradição e inovação

O termo *mythos*<sup>6</sup>, na língua grega, abrange um sentido mais amplo do que o termo português “mito”. A importância do mito na época da Grécia clássica é reconhecida de modo unânime pelos especialistas. Os mitos são o substrato espiritual e cultural do povo grego. Eles são objetos das representações dramáticas no Teatro de Dionísios e transmitem os valores nos quais o povo helênico se reconhece. O mito é precisamente aquele mundo em que os Gregos encontram sua identidade como povo, são as histórias universais que cada um deles possui e que são partilhadas por todos. O passado mítico constitui o modelo para o presente histórico, formando assim uma espécie de “eterno retorno”.<sup>7</sup>

O mito é o fundamento da cultura e da linguagem da Atenas de Platão, é a linguagem comum que permite que o poeta e os espectadores compartilhem a ficção cênica.<sup>8</sup> Essa forma de comunicação cultural fundamenta a identidade da Polis. O mito constitui ainda, o conteúdo espiritual a partir do qual os Gregos aprendem a ler e escrever, mas que é partilhado também para aquelas pessoas que não sabem ler nem escrever. O mito é, por fim, o fundamento da moral.

Não há razões para se surpreender se Platão atribui um grande valor ao mito, pois o mito, para os Gregos, e Platão não é uma exceção, é uma grande caixa cheia de sentidos. Assim sendo, é difícil determinar com precisão o sentido do *mythos* nas obras de Platão e o papel que o mesmo desenvolve em seus *Diálogos*. Platão é um incomparável criador de mitos e um acérrimo crítico da mitologia de tradição homérica. Os dois aspectos são só aparentemente incompatíveis.

---

<sup>6</sup> As palavras citadas em grego são transliteradas conforme as *Novas Normas de Transliteração* publicadas na revista *Archai* n. 12, p. 193-194 e disponíveis no *link*: <http://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/10149/7457>.

<sup>7</sup> Como escreve Gentili: “All’idea di ‘ritorno storico’ s’associano talora anche idee relative al processo evolutivo e il concetto di ‘ritorno’ non implica piena identità ma piuttosto esemplarità” (1991, p. IX-X). Cf. PALUMBO, 2008, p. 155, nota 1.

<sup>8</sup> Cf. Aristóteles, *Poética* 1451b 15-23; 1455a 34. Para o presente artigo utilizamos a seguinte edição: ARISTOTELE, *La Poétique*. Texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Rocet Jean-Lallot. Paris: Edition du Seuil 1980.

Para Platão, o mito é um discurso falso. Essa afirmação aparece explicitamente em *República* 377d5-6, mas não se trata de uma posição revolucionária. A crítica ao mito é o ponto de vista tradicional da cultura grega nos séculos VI e V a. C. (CERRI, 1991: 26). Porém, não é engano afirmar que os *Diálogos* de Platão são os primeiros documentos que acusam explicitamente o mito como algo falso. A novidade trazida por Platão é que a crítica ao mito tradicional se fundamenta num novo conceito de verdade, que nasce de forma revolucionária nas obras do filósofo de Atenas. O mito platônico não se coloca na continuidade com o mito tradicional, mas é, de certa forma, sua superação. Nasce assim, o “mito antimítico de Platão”. O filósofo parece ciente que para combater o inimigo, é preciso descer no mesmo patamar dele e usar as mesmas armas.

Muitas vezes, o filósofo usa o termo em seu sentido natural, por assim dizer, ou seja, como um conto que pertence à tradição e está presente na cultura grega desde sempre. Em algumas obras, o termo *mythos* é contraposto ao termo *logos*, mostrando no primeiro um afastamento do conhecimento filosófico; ao passo que em outras obras o mesmo termo se encontra como sinônimo de discurso racional, útil para explicar os fenômenos físicos ou biológicos.<sup>9</sup> Nesse caso, *mythos* é o discurso que mostra a realidade sensível, e o fato de não ter a mesma exatidão de uma explicação epistêmica é devido à natureza do objeto ao qual o discurso é consagrado e não à natureza do discurso.

Para os nossos fins, não é preciso entrar nos detalhes da crítica de Platão ao mito tradicional, nem enumerar todas as acepções que o termo adquire no interior dos escritos do filósofo grego, visto que o sentido exato do termo é muitas vezes determinado apenas do contexto da discussão dialética. Basta, por enquanto, ter em mente uma noção geral da palavra *mythos*: é qualquer conto, história ou descrição que se torne útil e conveniente na explicação de um fenômeno, ou na apresentação de certo acontecimento.

Não seja, talvez, o sentido exato do termo o que nos interessa aqui, mas sim sua função nos diálogos de Platão, pois o filósofo destaca o poder de persuasão do mito, ao ponto que, na *República*, o ato de contar mitos para as crianças se tornar uma etapa da *Paideia* para a formação da classe dos

---

<sup>9</sup> Acerca do sentido de “*mythos*” nos diálogos de Platão, ver FERRARI, 2006; GINZBURG, 1996; LATONA 2004 e HOWLAND, 2005.

guerreiros, entre os quais serão escolhidos os governantes filósofos.<sup>10</sup> Na parte final do livro II da *República*, Sócrates persuade “as mães e as amas-secas a contar para as crianças e a moldar (*plattein*) as almas delas com mitos muito mais do que seus corpos com as mãos”.<sup>11</sup> As mães e as amas devem contar histórias (*mythoi*) às crianças para “modelar suas almas”.

A educação do guardião é constituída por dois componentes: a ginástica pelo corpo e a *musike* pela alma.<sup>12</sup> O termo *musike* inclui ritmo, música e poesia (*logos*), como destaca Sócrates. Especificando qual é o tipo de *logos* desejado pela educação dos guardiões, o filósofo distingue *logoi* verdadeiros e *logoi* falsos. Platão é consciente que na época da infância, só a alma desejante é presente e ativa no indivíduo<sup>13</sup>, logo, o uso dos mitos pelas mães e as amas terão o mesmo papel desempenhado pelos *fantasmas* enviados pelo intelecto para a alma que deseja, de modo que ela possa alcançar “alguma verdade”.<sup>14</sup>

No *Timéu* 70-73, Platão descreve a alma constituída por uma parte imortal e divina situada na cabeça, e uma parte mortal, por sua vez distinta numa parte melhor, capaz de escutar e auxiliar a razão, e numa parte pior, totalmente surda à razão. A primeira é a parte que “participa da coragem e do ardor”<sup>15</sup>, a segunda é a parte desejante, incapaz de prestar atenção a outras coisas que não sejam imagens e simulacros.<sup>16</sup> Para evitar que a alma desejante adquira o poder absoluto no interior do homem, entregando assim o indivíduo aos prazeres descontrolados, a razão deve entrar em contato com a alma desejante, e educá-la até, ao menos, onde isso for possível. Para tanto, o intelecto envia “como em um espelho” para a sede física da alma desejante, o fígado, os *fantasmas*, os quais ora assustam, ora apaziguam a alma desejante que “apesar de incapaz de atentar para raciocínios, pode assim alcançar, na medida em que lhe é possível, alguma verdade”.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> PINHEIRO, 2003, p. 127.

<sup>11</sup> *Rep.* 377c. PLATÃO. *A República*. 8. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

<sup>12</sup> *Rep.* 401b 9.

<sup>13</sup> Cf. BRISSON, 1994, p. 103.

<sup>14</sup> Cfr. *Timéu* 71a-e. PLATÃO, *Timéu-Critias*. Tradução do grego, introdução e notas. Rodolfo Lopes. Coleção Autores Gregos e Latinos. Série Textos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos Editor, 2011.

<sup>15</sup> *Timéu* 70a.

<sup>16</sup> *Timéu* 70e-71a. Cf. DESCLOS, 2001/2002, p. 11.

<sup>17</sup> *Timéu* 71a-e.

Acredito que temos aqui importantes passagens para entender a função dos mitos em Platão: o mito, apesar de não mostrar a realidade, tem a capacidade de influenciar a forma de pensar dos ouvintes e produzir neles um comportamento correto. O elemento verdadeiro que Platão constata no mito é sua eficácia comunicativa, a capacidade de sedução e persuasão, que são os mesmos elementos que assumirá o *Diálogo* platônico. O mito platônico deve conter os novos valores propostos pela reflexão filosófica. Logo, Platão usa o mito como uma forma de “metalinguagem”, talvez, o mais apropriado para transmitir um conteúdo novo.

Isso significa que os mitos têm força de persuasão e assim moldam a alma do ouvinte de tal forma que ela produz o comportamento desejado.<sup>18</sup> A verdade do mito não é sua correspondência com a realidade, mas o papel que eles desenvolvem na formação ética dos cidadãos. O mito molda a alma do ouvinte assim como o escultor molda o mármore para entalhar a estátua. “Você não sabe, diz Sócrates, que o princípio de toda obra é o mais importante, especialmente para alguém jovem e gentil? Pois é então que mais ainda um *typos* é moldado (*platto*) e colocado sobre (*enduo*) ele, qualquer *typos* que se queira imprimir em cada jovem”.<sup>19</sup>

O sentido das palavras de Sócrates é que a *forma mentis* do ouvinte (um *typos* específico) é moldada na alma através do mito. O verbo grego *platto*<sup>20</sup>, indica propriamente a habilidade do homem de moldar a matéria e a capacidade do material de ser moldado, a saber, de assumir formas diferentes de acordo com as influências que padece. Sócrates acredita na alma como numa substância que tem a potencialidade de ser afetada pelas influências externas, ao ponto que ela se comporta de acordo com o molde que foi impresso nela. Graças a ação do mito, a alma “veste” (*enduo*), desde a infância, uma segunda natureza, da qual não consegue depois se despir ou desvencilhar.<sup>21</sup> Assim sendo, ela agirá de acordo com o *typos* que desde a infância lhe foi moldado.

---

<sup>18</sup> PINHEIRO, 2003, p. 129

<sup>19</sup> *Rep.* 377b.

<sup>20</sup> O termo possui a mesma raiz do termo português “plástico”.

<sup>21</sup> A imagem da alma capaz de vestir uma segunda natureza, sua natureza moral, será utilizada mais tarde por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*.

### III. O primeiro discurso sobre *Eros* e a impiedade de Sócrates

O diálogo<sup>22</sup> inicia com o encontro de Sócrates e Fedro ainda dentro da *polis*. Contudo, recomendado pelo seu médico Acumeno, Fedro pretende caminhar fora dos muros de Atenas e convida Sócrates para lhe apresentar o discurso sobre o amor que ouviu e aprendeu de Lísias, um famoso orador ateniense. Convite que foi imediatamente aceito pelo filósofo. O *Fedro* é o único diálogo platônico que ocorre fora da cidade e demonstra uma preocupação de Sócrates com a espiritualidade do homem, isto é, com a sua alma, pois a alma é a única categoria que confere ser ao homem. Sócrates diz explicitamente que nem o campo nem as árvores lhe querem ensinar algo, mas os homens sim (*Fedro*, 230d 4-5). Portanto, o diálogo representa na filosofia de Platão, uma busca da verdade que supõe um encontro real entre pessoas. O diálogo é já fazer filosofia e só pode ocorrer no âmbito do humano.

Esse âmbito é finito por natureza, logo, diferenciam-se os homens dos deuses. Por isso, a saída das muralhas de Atenas representa a preocupação de Platão pelo espírito humano. Platão é o filósofo que fala do homem para o homem através da filosofia que existe somente para os homens. Ele “[...] aspira a realizar a verdadeira comunidade, como espaço dentro do qual se deve consumir a suprema virtude do homem” (JAEGER, 1994, p. 590).

Após uma breve conversa, Fedro e Sócrates procuram o melhor lugar para a leitura do discurso de Lísias. O local escolhido se caracteriza por ser uma ambientação repleta do elemento religioso e mitológico (*Fedro*, 229 e 230). Nesse espaço, os âmbitos do divino e do humano se encontram. Uma paisagem rural, uma leve brisa que sopra. A água pura e cristalina que corre do rio Ilissos, os pés descalços sobre a relva, protegidos do calor do sol meridiano na sombra de um salgueiro e ao som do coro das cigarras evocam um espírito lírico no discurso dos interlocutores, uma serenidade poética que só o mito possui. O espaço bucólico, a possibilidade de ter sido, no passado, local de um acontecimento mítico<sup>23</sup>, onde há um altar em oferenda às criaturas divinas revelam que esses espaços sagrados localizados fora da cidade existiam para garantir a proteção da cidade.

---

<sup>22</sup> O *Fedro* foi escrito aproximadamente no período de 416 a 410 a. C. (Cf. CARDOSO, 2006, p. 43).

<sup>23</sup> Narra o mito que, enquanto brincava com as ninfas às margens do Hiliso, Orituía, filha do rei ateniense Erechtheus, foi sequestrada por Boreias, o vento do norte.



ἄνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον· ἢ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι. Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελῷου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι. εἰ δ' αὖ βούλει, τὸ εὔπνουν τοῦ τόπου ὡς ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα ἠδύ·

E a julgar pelas oferendas votivas e estátuas, parece se tratar de um lugar sagrado dedicado a algumas ninfas e a Haquelou (divindade fluvial). E quão agradável e magnífica é a frescura da brisa que ressoa com a penetrante música de verão do coro das cigarras! (*Fedro*, 230b5-c3)

A primeira parte do diálogo se realiza com a leitura de Fedro do discurso de Lísias denominado *Eroticos* (*Fedro*, 230e 6 - 234c 5). Esse texto quer provar que é melhor um jovem conceder favores ao não amante do que ao que está apaixonado. Pois, aqueles são conscientes e livres de sua escolha, ao contrário do amante que pode estar “cego” de suas decisões devido aos seus desejos, mas que nada impede de, quando seu desejo cessar, sua opinião ou decisão permanecer a mesma. Sócrates, ao ouvir o término do discurso, é interpelado por Fedro a respeito da qualidade da retórica de Lísias. Sua resposta é irônica e crítica ao seu questionador, pois, além de levantar questões sobre o que é o amor, sua natureza e o seu poder, para o filósofo de Atenas, o rétor repetiu a mesma coisa de formas diferentes. Ao demonstrar uma precariedade no discurso de Lísias que não procurou definir o que é o amor, Sócrates prova que o discurso está cheio de repetições e não aborda seriamente, no seu aspecto conceitual, o tema tratado.

Por isso, Sócrates, despertado pelo desejo de Fedro de ouvir um melhor discurso do que aquele que leu, cobre sua cabeça com um véu e clama as musas para lhe inspirar no seu discurso (*Fedro*, 237a 7- 241d 1).

ΣΩ. Ἄγετε δὴ, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ᾧδῆς εἶδος λίγειαί, εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετ' ἐπωνυμίαν, “ξύμ μοι λάβεσθε” τοῦ μύθου, ὃν με ἀναγκάζει ὁ βέλτιστος οὐτοσὶ λέγειν, ἵν' ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ, καὶ πρότερον δοκῶν τούτῳ σοφὸς εἶναι, νῦν ἔτι μᾶλλον δόξῃ.

Então acudi a mim, ó Musas Melodiosas, se assim sois chamadas por força da qualidade de vosso canto ou devido à raça musical dos ligurianos, concedei-me vossa ajuda no discurso [...]” (*Fedro*, 237a7-b1).

Esse pedido de Sócrates às musas demonstra um traço marcante de sua filosofia: o não saber. E, por outro lado, o fato de cobrir a cabeça significa que não lhe passa despercebido o caráter blasfemo da tese, pois seus argumentos irão coincidir com os de Lísias.

Conforme Sócrates, sabe-se que o amor (*Eros*) é um desejo (*epithymia*) semelhante quando o não amante deseja o belo. Então, como diferenciar o amante do não amante? Somos governados internamente por dois princípios: o desejo inato por prazeres; e a opinião adquirida que se orienta para o que é melhor. Esses dois princípios entram em concordância ora em discordância entre si, outrora um se predomina sobre o outro. Quando a opinião por meio da razão prevalece sobre o desejo, ocorre o autocontrole.

Quando, porém, o desejo irracional prevalece, ele é chamado de excesso. Por exemplo, a gluttonia e o glutão são governados pelo desejo irracional de comer. Contudo, existe uma forma de desejo que se sobrepõe à opinião racional, mas que se direciona ao correto, é impulsionado rumo ao gozo da beleza e é conquistador da vitória. Este é denominado de amor. Os argumentos apresentados no decorrer do diálogo nos levam a concluir que o amor pertence ao desejo irracional, que conduz os homens à satisfação de desejos carnis através da sedução. Por isso, há uma concordância dos dois discursos, pois consideram o *Eros* como uma modalidade do apetite sensual.

Quando Sócrates termina sua fala se considera inspirado divinamente e chama a atenção de seu ouvinte para o espaço sagrado em que se encontram (*Fedro*, 238c 5-6). Parte, então, para a próxima questão. Que benefício ou dano provavelmente advém do amante ou não amante a quem lhe concede seus favores? O amante rebaixa o amado, tem ciúmes e tenta isolá-lo de pessoas virtuosas, torna-o seu dependente com o receio de ser desprezado pelo amado. Trata-se de alguém que se torna escravo e louco pelo amado que faz de tudo para impedir que ele saia de sua posição de inferioridade e que, inclusive, o afasta do desenvolvimento espiritual do acesso à filosofia divina. Conclui-se que o amante não é proveitoso para o amado. O amor, fruto do desejo corporal é semelhante ao lobo que acolhe com amizade o cordeiro, isto é, com o desejo de saciar o seu apetite. Ao contrário do não amante que possui todas as vantagens em vista das desvantagens do amante.

No decorrer do discurso, percebe-se que mesmo que os argumentos de Sócrates se diferem dos argumentos de Lísias, ambos os discursos apresentam uma visão negativa a respeito do amor. No primeiro discurso de Sócrates é descrito um falso *Eros*, que é fruto do desejo sensual. O que ele faz no primeiro discurso é apenas para salientar o que Lísias entende por amor. Quer dizer, não condiz o que filósofo realmente pensa a respeito do tema, por isso, ao terminar seu primeiro discurso, Sócrates tenta encerrar o assunto e voltar para a cidade. Contudo, mesmo aparentemente não disposto a ceder aos

apelos de Fedro em permanecer até o frescor do calor meridiano, o filósofo é impelido pelo seu *daimon* a repensar o seu discurso sobre a justificativa de ter cometido impiedade contra *Eros* – divindade do amor sensual e filho de Afrodite, deusa da beleza –, pois tanto o discurso de Lísias como o dele afirmavam ser *Eros* mau, o que seria uma incoerência ao se tratar de um deus.

#### IV. O segundo discurso sobre *Eros* como a *palinódia* socrática

Sócrates busca agora entender o tema a partir da contemplação filosófica. Isso leva o pensador grego ao segundo discurso, a sua retratação em que procura fazer justiça ao deus e à sua verdadeira natureza. Remedeia-se tal pecado com uma palinódia, assim como fizera o poeta Estesícoro que, por ter ofendido Helena, tinha perdido a vista; mas depois de fazer uma confissão de equívoco, voltou a enxergar. Assim, no segundo discurso, dessa vez com a cabeça descoberta, ele apresenta outra forma de compreender *Eros*, une às ideias a partir de sua referência à verdade e não mais se preocupa em conquistar honras humanas (*Fedro*, 243).

Através de sua palinódia, Sócrates afirma que se deve dar preferência ao amante e não mais ao não amante, pois a tese segundo a qual quem está apaixonado se encontra fora de juízo, não se encaixa com a realidade. Para fortalecer sua afirmação, ele faz menção à loucura (*mania*) interpretada erroneamente como um mal. Ao contrário, o pensador grego afirma que os maiores benefícios advêm da *manía*, quando esta é enviada pelos deuses aos homens (*Fedro*, 244). Além disso, Sócrates reforça etimologicamente a loucura ao afirmar que sua origem é associada a mais nobre arte, a de prever o futuro que é dádiva dos deuses.

Portanto, conforme os antigos, a profecia (divinação) é mais completa e mais valiosa do que a indução, em igual medida a *manía*, que procede de um deus, é superior ao senso, que tem origem humana. Logo, Sócrates parece criticar aqueles que pretendem entender a condição humana somente pelo esclarecimento racional ao mostrar que o conhecimento filosófico tem suas limitações na busca do acesso à verdade. Dessa forma, ele concede importância à relação da dimensão religiosa com a alma humana, dos *logos* com o *mythos*.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> A Grécia clássica que vislumbrou com as luzes da razão e da beleza continuou sendo a Grécia religiosa. Em Platão, tudo tem a ver com a razão e também com a religião. *Logos e eros*, os dois temas por excelência do *Fedro*, entrelaçam o saber filosófico com a dimensão religiosa própria do ser humano (CARDOSO, 2006, p. 56).

A *mania*, enviada pelos deuses, é dividida por Sócrates em quatro espécies (*Fedro*, 265), a saber: 1) o sopro profético de Apolo quando se manifesta nos oráculos e esses prestam grandes benefícios públicos à Grécia; 2) a inspiração mística de Dionísio que traz alívio para os necessitados que enfrentam calamidades e que, por meio de ritos sagrados e purificações, protege os indivíduos do presente e do futuro dos seus erros do passado; 3) outra forma de manifestação da *mania* ocorre por intermédio da posse das Musas que se apoderam das almas fazendo-as despertar para um frenesi dionisiaco de cantos e outras poesias que glorificam os feitos do passado e, através destes, educam as novas gerações; 4) e finalmente, o amor seria então semelhante a esta *mania* que *Eros* envia ao amante e ao amado para a vantagem de ambos em igual medida. Sócrates reconhece que o amor é uma graça divina, defende ser ela a melhor *mania* concedida pelos deuses e, para sustentar sua tese, vai utilizar uma linguagem religiosa a partir do mito da parelha alada, pois essa linguagem possui um caráter especial em si que é um desejo de saber que obriga ao seu interlocutor a buscar o sentido, para fundamentar sua posição de que *Eros* representa o impulso que leva a alma a buscar uma satisfação que ultrapasse a experiência sensível para o mundo das ideias (*Fedro*, 244).

Ao tratar da natureza da alma, Sócrates, em primeiro momento, explica logicamente a sua tese de que as almas são imortais e animam os corpos humanos (*Fedro*, 245). Porém, sente que sua exposição se torna ineficaz para explicar o caráter específico da alma, pois:

Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἶον μὲν ἔστι, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτῃ οὖν λέγωμεν.

Expressar o que ela realmente é exigiria uma longa e minuciosa exposição, que seria inteiramente a tarefa de um deus. Está, porém, ao alcance do ser humano fazer dela uma breve descrição através de uma analogia, e esse será o nosso gênero de discurso” (*Fedro*, 246a1-7).

Aqui, mais uma vez, reforçamos nossa posição a respeito da importância do mito no discurso de Platão. Sócrates, ciente que cabe ao filósofo fazer com que o discurso atinja e conduza a alma de quem aceita dialogar com ele, percebe a limitação do discurso racional para expor o caráter divino da natureza imortal da alma e encontra no mito a melhor forma de persuadir Fedro. Além disso, “O discurso mitológico serve também para mostrar aos retóricos a capacidade que o filósofo tem de ultrapassar a sua arte, de que suas

palavras não são frios artifícios retóricos, mas emana da fonte interior do Eros” (JAEGER, 1994, p. 1262).

Sócrates compara a alma a uma parelha de cavalos alados e um cocheiro. Em seguida separa os cavalos e cocheiros dos deuses, todos eles de excelente qualidade, dos homens mortais, esses de raça miscigenada, portanto, de qualidade duvidosa. Adiante, acrescenta que a carroça dos homens é movida por dois cavalos com perfis antagônicos, quer dizer, um cavalo é nobre e de boa raça, ao contrário do seu parceiro. Resulta daí a dificuldade do cocheiro de conduzir a biga para o mesmo sentido.

Em seguida, é explicado a classificação do ser vivo como mortal ou imortal. As almas, a princípio, são inanimadas e atravessam o céu, assumem diversas formas e em distintas ocasiões. Quando se encontra em seu estado de perfeição, a alma possui asas fortes que a permitem viajar o mundo inteiro, contudo, quando perde suas asas vê-se obrigada a perambular sobre a Terra até encontrar um corpo sólido para então animá-lo. A junção, entre alma e corpo, é denominada de ser vivo ou mortal, pois o tempo é capaz de fazê-lo perecer. Ao contrário do que acontece com os seres divinos que se mantêm unidos eternamente e, por isso, são considerados imortais.

Mas, como e por que as almas perdem suas asas? (*Fedro*, 246-247). A função das asas é a de carregar o que é pesado à morada dos deuses. Por isso, ela participa da natureza do divino que simboliza a beleza, sabedoria e todas as qualidades possíveis. É o contato com essas virtudes que nutrem e fazem crescer as asas das almas. Os opostos, os vícios em geral, fazem-nas encolher e desaparecer.

Zeus é o grande condutor que toma a frente no percurso celestial, organiza e cuida de tudo. Ele é seguido por doze deuses comandantes e *dáimones* que se dividem em onze seções. No decorrer do percurso, os deuses acompanham Zeus e são seguidos pelos *daimones* que conseguem segui-los. Contudo, quando estes seres divinos se dirigem para uma festa ou banquete que se localiza na abóboda celeste, é necessário um movimento de ascendência vertical na qual os cavalos dos deuses alcançam sem nenhuma dificuldade esta região, mas o mesmo não se pode dizer dos demais. Esses são puxados por cavalos de qualidade duvidosa e, por isso, encontram dificuldades no ato de subir. O resultado desta desastrosa ação é a Terra.

Aqueles que são considerados imortais, ao atingirem o seu destino assumem sua posição na superfície externa do céu, após isso, o movimento circular os leva de volta permitindo-lhe a contemplação das coisas no exterior celeste. Mas, que coisas são essas que jamais nenhum poeta terrestre foi capaz de cantar? Sócrates se propõe, em nome da verdade, a revelar esse espaço sagrado.

Para o filósofo de Atenas, o espaço sagrado é amorfo, incolor e intangível. É o espaço do conhecimento verdadeiro que só pode ser visível à inteligência, o piloto da alma. Essa realidade nutre o intelecto divino e o intelecto das almas na medida em que receberam o que lhes foi apropriado durante um período de tempo. O regozijo da contemplação do conhecimento puro ocorre até o movimento circular que os recoloca no ponto de partida. Mas, no processo desse movimento circular a alma tem acesso as coisas que são em si e por si, isto é, as essências. O movimento circular dos cavalos revela um caráter filosófico, quer dizer, não se trata de um círculo vicioso, mas o movimento de não se deixar satisfazer o que está determinado, dogmatizado, mais sim um eterno retorno as coisas mesmas que são. No fim, a alma desce do espaço celeste e volta para casa com sua sede de conhecimento saciada. Essa é vida dos deuses.

Do outro lado, com as almas que seguiam os deuses (*Fedro*, 248) a história é diferente, aqueles que obtiveram maior sucesso em acompanhar os deuses até o espaço celeste quando arrebatados pelo movimento circular, conseguem apenas contemplar em parte as realidades, pois seus cavalos não são nobres o suficiente para manter-se na direção correta. O resultado disso, com várias almas tentando alcançar o mesmo objetivo, e, porém, com seus cavalos descontrolados, é uma desordem. A confusão por conta da rivalidade, da incompetência dos condutores e do desejo de se alcançar o espaço divino têm, por consequência, a mutilação das asas e o insucesso de ter obtido a visão das coisas que são. Assim, após a desistência, essas almas se alimentam da opinião (*dóxa*). Já que o espaço celeste possui o pasto adequado para nutrição das asas dessas almas.

Segue a descrição de Sócrates da lei de Adrastea<sup>25</sup> (*Fedro*, 248) que diz que alma que consegue acompanhar os deuses da conquista da visão das verdades estará livre de dano até o próximo período. Enquanto que aquelas almas que não foram capazes de ter acesso à visão e obtiverem algum vício e

---

<sup>25</sup> Divindade mitológica que simboliza a personificação do inevitável.

esquecimento no percurso, por conta disso, tornaram-se pesadas e perderam suas asas caindo até a Terra. Sócrates descreve uma hierarquia das almas em sua forma de viver num corpo animado na qual o maior grau é se tornar um filósofo e o segundo um político. Por conseguinte, esses são aqueles que entre os homens foram os que mais e melhor contemplaram as verdades do mundo celeste, ao contrário dos dois últimos graus, que são o sofista e o tirano que se orientam principalmente a partir da via da *doxa*.

A teoria da reminiscência (*anamnesis*)<sup>26</sup> também é trabalhada no *Fedro* e serve para fundamentar os corpos animados dos animais e dos homens.<sup>27</sup> Os animais selvagens são animados por aquelas almas que jamais alcançaram a visão da verdade, pois, uma alma ao assumir uma forma humana, deve ser capaz de compreender um discurso racional. Isso já implica em uma reminiscência das coisas que a alma humana já contemplou em suas viagens com os deuses. Justifica-se daí o fato de somente o filósofo possuir as asas, pois ele está sempre em constante esforço em comungar, por meio da memória, com a verdade. Portanto, como a verdade pertence ao âmbito do divino, o filósofo é interpretado como um sujeito louco que se afasta das coisas mundanas e volta-se para as coisas divinas. Mas, aqueles que o julgam insano, não percebem que na figura do filósofo habita a divindade.

## V. A beleza do amado ao alcance da divindade

Entretanto, se todos os homens possuem uma forma humana porque sua alma contemplou a verdade, por que então existe a iniquidade? Sócrates responde que a lembrança dessa contemplação não desperta com facilidade nos homens. As almas estão tão esquecidas dos modelos que quando se deparam com a imagem real não são capazes de compreender com clareza o que elas de fato representam. O esquecimento que a alma sofre ocorre pela possessão do corpo que a aprisiona e lhe impõe, pelas suas imperfeições, as limitações do acesso à contemplação do âmbito do divino.

Entre as coisas que são, a Beleza é a mais acessível aos homens, pois nos remete ao olhar. Contudo, para aqueles que não são iniciados no contato com

---

<sup>26</sup> Notemos que o tema da *anamnese* também necessita, pela sua explicação, do mito.

<sup>27</sup> Para uma interessante abordagem da *anamnese platônica*, ver, neste mesmo volume de *Mirabilia*, COSTA, Ricardo da. “A *anamnese estética* de Umberto Eco”. In: SANTOS, Bento Silva (org.). *Mirabilia 20 (2015/1)*. Arte, Crítica e Mística – Art, Criticism and Mystique. Barcelona: Institut d’Estudis Medievals, 2015, p. 234-251. Internet, <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/20-12.pdf>.

a verdade, não são capazes de compreender e de reverenciá-la. O resultado disso é a entrega aos vícios do prazer. Por outro lado, aquele que se recorda da contemplação de tal realidade, ao se deparar com uma imagem divina que emana de um rosto belo, sente um fervor em seu corpo que o faz reverenciar aquele que é belo como se fosse um deus. A contemplação da beleza ideal que se revela na corporeidade humana permite que a alma do amante encontre no amado um fluxo que faz com que as asas da alma cresçam. Por isso, a total devoção e dedicação do amante para com o amado. Quando, no entanto, o amante se afasta de seu amado as asas voltam a fenecer. Nesse afastamento a alma se torna inquieta e, impelida pela paixão, ela busca novamente a beleza que se encontra em seu amado, satisfaz assim o seu desejo e faz renascer as suas asas.

A esse estado da alma, isto é, a necessidade de estar sempre presente ao lado do amante, Sócrates chama de amor pelos seres humanos (*Fedro*, 252). Diante disso, a relação do amante e do amado se assemelha à relação que os *daimones* têm com seus deuses que habitam o mundo celestial. Quer dizer, da mesma forma que os *daimones* seguiam os deuses, os homens procuram semelhantes atributos nas suas relações amorosas. Por exemplo, os *daimones* que seguiam Zeus procuram na figura do amado as mesmas características de Zeus. Explica-se com isso, o caráter idolátrico do amante por seu amado.

Todavia, ao contrário do que foi exposto no primeiro discurso, o caráter idolátrico não é negativo para o amado, pois os amantes, ao vislumbrar o deus no amado, leva-o a adotar hábitos e a maneira de ser do deus. O amante não age com inveja e possessão com seu amado, mas se esforça para direcioná-lo a ser semelhante à divindade. Sócrates conclui que *Eros* é belo e transmite felicidade do amante ao amado e é, portanto, positivo.

Adiante, Sócrates utiliza o recurso da imagem da auriga e os dois cavalos (*Fedro*, 246a3) para dividir a alma em três partes: duas com a forma de cavalo e a outra com a forma de uma auriga. Com esse mito, Platão nos explica a natureza da alma. A alma assemelha-se a uma biga alada, ou seja, ela é como um cocheiro a conduzir dois cavalos. “As ‘formas’ platônicas não são astrais; no entanto, sua região mítica encontra-se situada sobre planos supraterrâneos” (ELIADE, 1992, p. 21). Os arquétipos que Platão toma em seu discurso demonstram a importância dos protótipos celestiais que servem como modelos mundanos e revelam também, na sua infinidade, a sua sacralidade.





Imagina-se então um auriga sendo impulsionado por dois cavalos, um bom e outro não. O cavalo da direita é o cavalo com a perfeição física, branco, que possui o autocontrole de suas ações, por isso, não precisa do chicote, mas apenas as palavras de comando e a razão. Ao contrário do cavalo da esquerda é imperfeito fisicamente, preto, é dominado pela insolência e arrogância e, sendo surdo, não obedece às ordens e nem ao chicote. Enquanto a terceira parte da alma, o auriga, contempla a visão que inspira o amor e sua alma desperta o desejo, o cavalo branco controla sua ação. O cavalo negro, ao contrário, sem controle e sem obedecer, lança-se sobre seu objeto de desejo (o rapaz), carrega consigo o cavalo branco e o auriga a incitar o jovem oferecendo-lhe o prazer sexual. A imagem que é simbolizada pelo cavalo obediente e o cavalo rebelde revelam o conflito entre os impulsos racionais e irracionais da alma que o auriga, representante do *logos*, terá que harmonizar e guiar.

Quando ocorre o contato com o rosto radiante do amado, a memória do auriga é conduzida de volta a verdadeira natureza do belo, sua natureza sagrada faz com que desperte a necessidade do autocontrole. Nessa epifania, ao despertar a necessidade, o auriga freia os cavalos com muita força. Após várias vezes isso ocorrer, depois de lutar muitas vezes com cavalo que não possui autocontrole, depois de haver sofrido com puxadas de freio do auriga, torna-se medroso, humilde e não avança mais sobre o amado. Logo, o amante segue o amado com reverência e temor.

Com o decorrer do tempo o amado passa a admitir a companhia do seu amante e, percebe que o sentimento é verdadeiro, compreende que de fato a intimidade e os regozijos do amante são incomparáveis. O resultado é que, semelhante ao amante, o amado apaixonado passa a nutrir as suas asas com a presença de seu íntimo e a sofrer com a sua ausência. Quando isso ocorre, o cavalo rebelde do amante justifica com gozo a sua indisciplina e os transtornos ao seu auriga. Logo, parece que a transracionalidade, representada no impulso do cavalo desobediente, tem um papel importante na existência humana, pois se não fosse o desejo do cavalo rebelde em se aproximar do amado, talvez a relação e a contemplação da beleza jamais poderiam ocorrer. “O irracional e o ilógico de que a filosofia lança mão têm também um caráter instrumental, pois ajudam a filosofia exercer, por intermédio da persuasão, a função de levar os homens a conquistar o saber que lhes é possível” (CARDOSO, 2006, p. 109).

No entanto, o que deve prevalecer é a vitória sobre o cavalo desobediente que significa conduzir uma vida perfeita no ponto de vista moral. O fim desse processo é a relação recíproca entre o amante e o amado que resulta na cessação do sofrimento, na satisfação do desejo e no acúmulo do amor que permite a nutrição das asas da alma. Para viver a forma de vida harmoniosa, regrada pela filosofia, é necessário, portanto, a dialética dos cavalos, pois tal bem, nem o autocontrole e nem a loucura divina individualmente são capazes de proporcionar ao ser humano. É, enfim, nesse movimento dialético que as almas adquiram asas ao deixarem os corpos humanos.

Terminado o seu discurso, a sua retração com a divindade *Eros*, Sócrates pede perdão pelo primeiro discurso acusando Lísias pela responsabilidade de sua impiedade e roga o dom de sempre poder ter a arte erótica e de vislumbrar o belo. Demonstra a verdadeira finalidade da sua retórica que não consiste em falar para agradar aos homens, mas sim em agradar as divindades (*Fedro*, 273).

## Conclusão

Ao contrário de alguns que defendem que os mitos utilizados por Platão não passam de artifícios estéticos, defendemos a hipótese de que os mitos possuem grande validade no que se refere ao discurso platônico, que tem por objetivo convencer o ouvinte da validade de seus argumentos. Sabe-se, porém, que cada alma contém sua singularidade. Por isso, é tarefa do filósofo encontrar essa particularidade em cada alma de seus interlocutores, pois é na alma que está o núcleo do saber. Assim, a primeira meta da persuasão é a alma do ouvinte.

Aprendemos em Platão que a natureza humana não se compõe somente na razão, mas é dotada também do irracional. E a filosofia, a partir do diálogo inter-humano deve decifrar essa natureza do homem. Se o saber da alma define a natureza da filosofia, o mito é ferramenta importante do filosofar, pois ajuda a aprofundar o conhecimento da alma.

O pensamento de Platão nos direciona para esse aprendizado por que mostra a complexidade da vida humana. De outro modo, não se pode reduzir a compreensão da existência somente ao aprendizado da razão, mas é necessário abrir deixar aberta a possibilidade de interpretá-la pela via simbólica.

Em Platão, o mito tem um poder de autoridade e de validade como discurso sobre as coisas, apesar de também conferir certo tom de distanciamento do um rigor epistêmico. “Assim, nossos dois discursos assumiram há pouco uma espécie comum, nomeadamente ausência de razão (*Fedro*, 266)”, conclui Sócrates.

No *Fedro*, Platão reconhece a influência que o mundo não racional tem sobre a própria possibilidade de compreender as demonstrações racionais, pois as imagens evocam o modelo ideal e movem o sentimento.

No âmbito celestial, as coisas divinas nunca se deixam manifestar em sua totalidade. A filosofia não se resume a um ato de aprender, de decorar. Filosofia é a transformação espiritual que ocorre no interior do indivíduo, um modo diferente de ser e se relacionar com o mundo, um movimento de sair da caverna. O mito, com seu fluxo de aparecer e esconder-se ao mesmo tempo, contribui para este movimento de fuga em direção ao ideal.

O pensamento de Platão nos direciona para esse aprendizado, pois apresenta a complexidade da vida humana. Não se pode reduzir a compreensão da existência somente por meio da razão, mas abrir a possibilidade de interpretá-la pela via simbólica.

\*\*\*

## Bibliografia

- BRISSON, Luc. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: La Découverte, 1994.
- CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni*. São Paulo: Loyola, 2006.
- CERRI, Giulio. *Platone, sociólogo della comunicazione*. Milano: Mondadori, 1991.
- COSTA, Ricardo da. “A *anamnese estética* de Umberto Eco”. In: SANTOS, Bento Silva (org.). *Mirabilia 20 (2015/1)*. *Arte, Crítica e Mística – Art, Criticism and Mystique*. Barcelona: Institut d’Estudis Medievals, 2015, p. 234-251. *Internet*, <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/20-12.pdf>.
- DE AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa. *O Fedro platônico: um olhar fora da muralha*. Archai, n. 7, p. 67-74, jul-dez. 2011.
- DESCLOS, Marie-Louise. *É possível se corajoso e justo sem ser sábio?* Em <Kleos> 2001/2002 n. 5/6, pp. 1-27.
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercury, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- FERRARI, Franco. *I miti di Platone*. Milano: BUR, 2006.
- GENTILI, Bruno. *Prefazione a “Platone sociólogo della comunicazione”*. Milano: Mondadori, 1991



Bento Silva SANTOS (org.). *Mirabilia 20 (2015/1)*  
Arte, Crítica e Mística – Art, Criticism and Mystique

Jan-Jun 2015/ISSN 1676-5818

- GINZBURG, Carlo. *Mito. Em I Greci. Storia, Cultura, Arte e Società*. A cura di S. Settis. Torino: Einaudi, 1996.
- HOWLAND, Jacob. *Reconter une histoire et philosopher. Em Études sur la République de Platon. Sous La Direction de Monique Dixaut*. Paris: Vrin, 2005, pp. 259-281.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LATONA, Marco. *The Tale is not My Own. Myth and Recollection in Plato*. Em <Apeiron> 37 (2004), p. 181-210.
- LIMONE, Giuseppe. *Dal mito platonico della biga alata alla colomba di Kant: per una rivoluzione nel rapporto tra corpo e conoscenza*. p. 187-204 in F. Ricci (a cura di). *Il corpo nell'immaginario: Simboliche politiche e del sacro*. Roma: Edizioni Nuova Cultura, 2012.
- PALUMBO, Lidia. *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo, 2008.
- PLATÃO. *Fedro (ou do belo)*. 1.ed., Tradução de Edson Bini; São Paulo: Edipro, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Fedro (ou do belo)*. Vol. 60, Tradução de Alex Marins; São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.
- PINHEIRO, Marcus Reis. *Formas de interpretar "mito" em Platão e na contemporaneidade*. <Boletim do CPA>, Campinas n. 15, 2003.