

Amar e recordar a beleza: possíveis vestígios da mélica de Safo no *Fedro* de Platão¹

To love and to recollect the beauty: some vestiges of Sappho's melic in Plato's Phaedrus

Rafael Melém da Costa² - Universidade Federal do Pará

Resumo: Torna-se cada vez mais patente, para nós, a grande influência que o discurso erótico-amoroso dos mélicos arcaicos (séc. VII e VI a.C.) parece exercer sobre Platão quando, na primeira parte de seu diálogo *Fedro* (227A-257B), nosso filósofo procura, por meio do debate indireto entre Sócrates e Lísias, esclarecer em que consiste a natureza do erotismo humano e de que forma essa dimensão de nosso psiquismo se relaciona com a beleza, elemento tão valorizado na formação moral dos gregos antigos. Neste sentido, procuramos aqui mapear alguns vestígios da mélica sáfica na composição da ‘palinódia’ socrática a Eros (*Fdr.* 244A-257B) e, principalmente, explicitar de que modo o passo 249D-E desta ‘palinódia’ nos parece retomar o Fr. 16 Voigt de Safo de Lesbos, por meio da associação entre as noções de amor (*éros*), beleza (*kállos*) e reminiscência (*anámnēsis*).

Palavras-chave: amor, beleza, Platão, reminiscência, Safo de Lesbos.

Abstract: It is clear to us the large influence that the erotic speech of the archaic melic poetry seems to have upon Plato. Especially, in the first part of the *Phaedrus* (227A-257B), in which our philosopher intends by the indirect debate between Socrates and Lysias to clarify the constitution of the nature of human eroticism and how this species of our psyche relates itself to beauty, an element so valued in the Greeks moral education. Though, what we intend here is to map some vestiges of the melic of Sappho in the composition of the Socratic palinode to Eros (244A-257B) and, mainly, to explicit in which way the *Phaedrus* 249D-E seems to resume Sappho's Fr. 16 Voigt by the association of the notions of love (*éros*), beauty (*kállos*) and reminiscence (*anamnesis*).

Keywords: love, beauty, Plato, reminiscence, Sappho.

Porém, o mais belo é também o mais amável, não é verdade?
(Platão, *República* III, 402D)

¹ Nesta exposição apresento uma elaboração parcial dos resultados finais de meu projeto de Iniciação Científica, intitulado *Éros e psykhé*: sobre a recepção da mélica grega arcaica na ‘palinódia socrática a eros’ (*Fdr.* 243E-257B), que desenvolvi sob a orientação da Prof^a. Dra. Jovelina Ramos, em 2012/2013, e fomento do programa PRODOUTOR via Pibic/PROPESP (UFPA)

² Prof^o. Efetivo de Filosofia da Escola de Aplicação da UFPA, mestre em Filosofia (2017) e bolsista de Iniciação Científica (2012/2013) – UFPA. **Agência financiadora (Iniciação Científica):** PROPESP – UFPA **Orientador (a):** Prof^a. Dra. Jovelina Ramos. **E-mail:** rafaelmelem@yahoo.com.br

Imaginamos que não seja necessário alongarmos, ainda mais, esta exposição, tentando demonstrar a importância que a tradição poética (ou mitopoética) tem como matriz para a formação dos gregos antigos. “A poesia é o grande meio de comunicação da época arcaica. É a poesia que veicula as regras de convivência básica, os valores norteadores da cultura, os relatos que ordenam tanto a totalidade do *kósmos*, como a sociedade” (MARQUES, 1994, p. 25). E mesmo na Grécia Clássica, à época de Platão, a tradição poética é ainda o cerne do processo de formação de seus concidadãos; tanto o é que, em *República X*, Platão reforça a necessidade de investigarmos a produção dos poetas, “visto dizer-nos muita gente que eles conhecem todas as artes e todas as coisas humanas em suas relações com a virtude e o vício, e também as divinas” (598D-E)³. Nesse sentido, a reflexão ética de Platão não pode se furtar ao diálogo com a tradição poética que o antecede (épica e lírica) e lhe é contemporânea (tragédia e comédia áticas).

No *Fedro* (*Fdr.*) – em que o viés ético se reveste com a reflexão sobre como o desejo amoroso pode contribuir para a excelência e, conseqüentemente, para a consecução da boa vida humana – não poderia ser diferente. Ainda mais, quando encontramos, na ‘palinódia’ de Sócrates (*Fdr.* 243E-257B), uma elaboração da concepção platônica acerca da inspiração poética que, em grande medida, reforça o caráter pedagógico da poesia.

Antes de tratar, propriamente, sobre o delírio (*manía*) erótico, Sócrates avança a tese de que nem todas as formas de delírio são prejudiciais; ao revés, “a verdade é que os maiores bens nos vêm do delírio, que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses” (*Fdr.* 244A)⁴. Lembremos que, na concepção platônica, tudo o que é divino “de nenhum jeito pode ser pernicioso” (*Fdr.* 243E). Assim, distinguindo-se da loucura “nascida das enfermidades humanas” (estas sim prejudiciais), o delírio que nos vem dos deuses age “por um impulso divino que nos leva a abandonar os costumes habituais” (*Fdr.* 265A)⁵. O delírio divino age libertando os homens, por diversos meios, das limitações adstritas à sua capacidade cognitiva: aumentando seu poder de compreensão, o delírio divino implica em uma transformação do

³ Usamos neste texto, para fins de citação, a seguinte edição da *República*: PLATÃO. *República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, EDUFPA, 3ª ed., 2000.

⁴ Salvo indicação em contrário, utilizamos para fins de citação, a seguinte edição do *Fedro*: PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém; Ed. UFPA, 2011. Entretanto, para fins de leitura, também utilizamos as seguintes edições do mesmo diálogo: PLATÃO. *Fedro*. Introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa, Edições 70, 2009; PLATON. *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris, GF Flammarion, 1989.

⁵ Para esta citação do *Fedro*, em especial, utilizamos a edição portuguesa deste diálogo indicada na nota 3.

comportamento humano. É assim, por exemplo, que a profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dodona, puderam, prevendo o futuro, mudar o curso dos acontecimentos da Hélade (*Fdr.* 243A-B); é assim que o delírio teléstico indica quais as purificações que devem ser realizadas para livrarmo-nos dos grandes males (*Fdr.* 244D-E). E é assim, por inspiração divina, que a poesia também pode contribuir para o aprimoramento do caráter humano:

A terceira manifestação de possessão e de delírios provém das Musas; quando se apodera de uma alma delicada e sem mácula, desperta-a, deixa-a delirante e lhe inspira odes e outras modalidades de poesia que, celebrando os numerosos feitos dos antepassados, servem de educar seus descendentes. Porém, quem se apresenta às portas da poesia sem estar atacado do delírio das Musas, convencido de que apenas com o auxílio da técnica chegará a ser poeta de valor, revela-se, só por isso, de natureza espúria, vindo a eclipsar-se sua poesia, a do indivíduo equilibrado, pela do poeta tomado do delírio (*Fdr.* 245A).

Recordemos, primeiramente, que o delírio divino permite aos homens compartilharem, em maior ou menor grau, da ciência (*epistéme*) divina, a qual, sendo nutrida “exclusivamente de inteligência e de conhecimento puro” (*Fdr.* 247D), contém o conhecimento perfeito do que é perfeitamente justo, bom, belo etc., (o conhecimento das idéias). No caso dos poetas, embora não sejam capazes de contemplar e cantar de forma satisfatória a região supraceleste, em que se encontram as essências dos valores humanos (*Fdr.* 247C), eles não estão de todo apartados deste conhecimento ainda que estejam bem distantes de atingi-lo em sua plenitude. Segundo o ‘mito do destino das almas’ (*Fdr.* 246B-248B), presente na ‘palinódia’, cabe ao “homem destinado a ser amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e do amor” (*Fdr.* 348D) estar mais próximo, que qualquer outro, da contemplação da verdade – este homem, certamente, é o filósofo. O poeta, por sua vez, está seis níveis distante de alcançar essa contemplação; enquanto os sofistas e retóricos estão distantes oito níveis, à frente apenas dos tiranos (*Fdr.* 248E).

Neste sentido, a poesia parece ser mais reflexiva do que a retórica ou a sofística (que também estão claramente retratadas no *Fedro*), na concepção de Platão. Afinal, segundo Marques, é o influxo da atividade poética, sobre o material mítico, que propicia o surgimento tanto da poesia quanto da filosofia: “O mito nos aparece, portanto, como um proto-discurso que, sob a incidência do fazer poético refrata-se em diversas direções possibilitando diferentes *démarches* discursivas, a poesia é uma delas e a filosofia uma entre outras” (p. 28/9). Platão, ao retomar imagens míticas (*República* II, 259C-236B), ao elaborar ele mesmo seus próprios mitos (*Banquete* 203B-204A), nos parece estar bem consciente disso.

Não queremos, no entanto, caracterizar Platão como um ingênuo cultor da poesia, nem negligenciar as críticas que ele lhe dirige em outros diálogos (por exemplo, em *República* livros II e III). Só queremos mostrar que, segundo o texto do *Fedro*, a poesia inspirada (que não se limitaria à simples reprodução de imagens poéticas) está mais próxima da reflexão filosófica do que a retórica ou a sofística e que, assim, ela, a poesia, se torna um interlocutor mais interessante para a reflexão platônica acerca do amor. Tenhamos sempre em mente que o filósofo, segundo o ‘mito do destino das almas’, além de cultivar o amor, pode se dedicar também ao cultivo das artes das musas (*mousiké*), que corresponde, para os antigos gregos, à poesia em geral.

É por meio da reminiscência (*anámnēsis*) eroticamente inspirada, suscitada pela visão da beleza sensível, que o filósofo se torna o mais próximo da contemplação da verdade, por “ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão” (*Fdr.* 249B), atingindo o conhecimento legítimo dos valores éticos. É também pela recordação (celebração), dos “numerosos feitos dos antepassados”, de suas ações nobres e belas, que o poeta inspirado pode educar seus concidadãos. Neste caso, o mito, enquanto narrativa que contém estes numerosos feitos, é o ponto de partida para que, ao seu modo, a poesia dos gregos antigos forneça os modelos de conduta que devem ser seguidos por essa sociedade. Assim como também é por meio do mito, enquanto imagem verossímil do objeto que se pretende estudar, que Sócrates pode figurar a constituição da alma humana (*Fdr.* 246A), pode desvendar os seus destinos (*Fdr.* 246C-249D) e de que modo o amor pode conduzir os homens ao melhor destes destinos.

Recordemos, por meio das palavras de Nunes, ao refletir sobre a estreita relação entre a poesia inspirada e ascese erótica no *Fedro* platônico, que:

O efeito superior da Poesia é justamente o de instigar a lembrança da beleza eterna, que a contemplação dos belos corpos também pode despertar, e que, segundo a notável imagem de Platão, reacendendo o desejo infinito do Belo, que se chama Amor, reimpluma as asas da alma, a fim de prepará-la para o vôo de retorno ao mundo inteligível, sua pátria de origem (2011, p. 25).

Não seria gratuitamente, portanto, que, retomando alguns dos belos feitos de seus antepassados (os poetas arcaicos), o próprio Platão, no *Fedro*, associando aos ensinamentos de seus antecessores a sua reflexão filosófica, procurasse ensinar seus descendentes, apresentando sua própria compreensão de como o amor, incitando em nós a busca pelo que é belo, propicia uma boa disposição para a formação da excelência humana. Não é fortuito,

portanto, que a personagem Sócrates, no *Fedro*, encontre o esquema para a reparação de suas ofensas contra *Eros*, em um poema de Estesícoro (*Fdr.* 243A-B) e que retome, conforme pensamos, como ponto de partida para sua articulação entre as noções de amor, beleza e reminiscência, o modo como, em mais de um de seus belos fragmentos, Safo procura explicitar a relação entre estes elementos, em especial em seu Fr. 16 V.

Antes, porém, de analisarmos os vestígios da mélica de Safo no próprio texto do *Fedro*, gostaríamos de nos dirigir para esta análise partindo de uma evidência da alta consideração que Platão nutria pela poesia sáfica. Trata-se do epigrama IX: 500, compilado na *Antologia Palatina*, de autoria do próprio Platão. Embora este pequeno poema não esteja presente no diálogo aqui em estudo, ele nos remete diretamente, e de uma só vez, ao tema da poesia divinamente inspirada e à valorização platônica da poesia de Safo, reunindo estes aspectos de maneira estreita e concisa: “Nove são as Musas, dizem alguns. Quanta negligência! Eis aqui a décima: Safo de Lesbos”⁶.

Por mais que estes versos não componham o *corpus* filosófico de Platão, não podemos obliterar que há, ao menos do ponto de vista temático, uma estreita relação entre o seu conteúdo e o conteúdo do passo 245A do *Fedro*, em que Sócrates explicitamente classifica a poesia como uma forma de manifestação dos delírios divinos e, por conseguinte, como um bem dado pelos deuses aos mortais.

Ora, segundo o supracitado epigrama platônico, Safo não apenas seria inspirada pelas Musas, mas seria ela própria uma musa. Sua poesia seria, assim, à luz do *Fedro*, profundamente inspirada e, por conseguinte, dotada de uma grande capacidade pedagógica, como formadora dos cidadãos. Pois, se ser inspirado significa, entre outras coisas, ser capaz de pensar para além do que é estabelecido como válido pela maioria, a poesia de Safo seria altamente reflexiva, alcançando um discernimento mais elevado do que o atingido pelo comum dos homens. Assim como Sócrates, na qualidade de filósofo, eroticamente inspirado, alcança uma reflexividade ainda mais profunda do que a dos poetas, políticos e artesãos.

Por isso, ainda que Safo de Lesbos componha seus versos sob a forma de um gênero poético determinado (a mélica, uma espécie de variante do gênero lírico), que possui suas próprias regras de composição, e que seja influenciado pelo contexto histórico-social em que

⁶ Para fins de citação deste epigrama de Platão utilizamos a seguinte edição: *Poemas da antologia grega ou palatina*: séculos VII a.C. a V d.C. Seleção, tradução, notas e posfácio de José Paulo Paes. São Paulo, Companhia das Letras. Importante frisarmos também, que o sinal gráfico barra “/” indica a passagem de um verso para outro no caso deste epigrama e dos fragmentos citados no corpo do texto a seguir.

se desenvolve, reproduzindo, por vezes, concepções e valores já estabelecidos por estes elementos, ela seria capaz, na qualidade de uma poeta inspirada pelas Musas, conforme esta inspiração é retratada no *Fedro*, de ultrapassar as limitações que estes elementos podem lhe impor, plasmando em sua poesia toda a argúcia de sua capacidade reflexiva. No que concerne à tematização do amor, o que nos interessa aqui, isto significa que ela seria capaz de apontar, ainda que muito intuitivamente, certas perspectivas sobre esse tema, que fogem da representação comum com que a própria mélica arcaica representa, comumente, a imagem do amor (*éros*).

Na perspectiva que defendemos aqui, Platão reconhece esta propriedade reflexiva da mélica sáfica, principalmente no que concerne ao amor, e, por isso, a retoma na construção dos dois discursos eróticos que Sócrates profere na primeira parte do diálogo aqui em estudo. Como bom filósofo que procura ser, ele não deixa de cultivar a arte das Musas, e de incorporar às suas reflexões aquilo que de mais interessante e pertinente ele encontra no conjunto destas artes.

Neste ínterim, recordemos que o primeiro discurso de Sócrates, no *Fedro*, fora elaborado de improviso por ele na tentativa de justificar as críticas que fizera ao escrito de Lísias. Se Fedro acredita que lera um discurso verdadeiramente admirável em todos os seus pontos e que sobre o mesmo tema (o amor) nenhum outro grego poderia escrever mais nem melhor (*Fdr.* 234E). Sócrates, por seu turno, não pode concordar com seu jovem interlocutor. Afinal, segundo o que ele mesmo nos diz: os “homens e as mulheres de antigamente, que falaram ou escreveram a respeito desse tema, me confundiriam se eu concordasse contigo só para ser-te agradável” (*Fdr.* 235C). E seja porque ouviu discursos sobre o amor, “da bela Safo ou do sábio Anacreonte ou de qualquer outro prosador” (*Fdr.* 235C), Sócrates sente agora, diante de Fedro, seu peito transbordar com a “convicção de poder concorrer com uma peça diferente e não ficar por baixo” (*Fdr.* 235C). Sente que pode introduzir uma correta representação do que seja *éros* e, a partir daí, criticá-lo de modo coerente. Haja vista que, neste seu primeiro discurso, o objetivo de Sócrates é evidenciar os malefícios que o amor pode provocar nos seres humanos.

Atingimos, com esta breve reconstituição, o vestígio que evidencia, com maior clareza possível, a tentativa platônica de dialogar com Safo no *Fedro* acerca da dimensão desiderativa que está presente nos seres humanos e que se manifesta de modo tão perceptível por meio do amor, do desejo do belo. Safo, conforme citamos acima, é mencionada nominalmente,

juntamente com Anacreonte, no passo 235C do *Fedro*. É mencionada, vale frisar, como uma representante de um antigo discurso sobre o amor (um discurso pertencente à tradição cultural dos gregos antigos), discurso este que parece ultrapassar, em qualidade e poder explicativo, o *Eróticos* de Lísias (armado apenas com a técnica meramente humana, sem inspiração divina). Neste sentido, Platão parece evocar não apenas a mélica sáfica, mas a tradição poética arcaica como um todo, na qual a poesia de Safo está inserida. No entanto, é a poetisa de Lesbos, segundo pensamos, a que mais se destaca nesta evocação do passado, tanto como representante da tradição, quanto pelas lições morais que ela nos oferece em alguns de seus versos e que nos parecem ecoar na performance cênica da personagem Sócrates ao ter de proferir um discurso ofensivo à divindade.

Quando Sócrates diz a Fedro, após muito relutar em proferir seu primeiro discurso, que vai “Tapar o rosto, para chegar depressa ao fim do discurso e não me atrapalhar de vergonha, quando olhar para o teu lado” (*Fdr.* 237A), identificamos ressonâncias do Fr. 137 V, de Safo, no qual a voz poética censura seu interlocutor por não nutrir o desejo do que seja honrado e belo:

... quero algo te dizer, mas me impede
a vergonha ...

... mas se ansiasses pelo honrado e pelo belo,
e tua língua não se animasse a dizer algo vil,
a vergonha não tomaria teus olhos,
mas dirias tua fala...⁷

Neste sentido, mais do que o seu nome, são os ensinamentos morais de Safo, esta poetisa que é, para Platão, uma verdadeira Musa, que nos parecem ecoar por toda a primeira parte do diálogo aqui em estudo. O conteúdo desses versos citados acima, por exemplo, também pode ser pensado como aquilo que anima Sócrates a ficar junto de Fedro e procurar apresentar sua retratação a *Eros*. Por maior que seja o medo de Sócrates de ser castigado pela divindade, ele não pode se furtar a compor seu segundo discurso, pois agora, diferente de antes, está imbuído pelo desejo de proferir um discurso honrado e belo, mesmo que de difícil elaboração, por envolver “um assunto de todo ponto divino, que exigiria largas explicações” (*Fdr.* 264A). Porém, como seu objetivo, na ‘palinódia’, é justo, “irá bem uma imagem em

⁷ Para fins de citação utilizamos a seguinte edição dos fragmentos de Safo: LESBOS, Safo de. *Hino a Afrodite e outros poemas*. Organização e Tradução de Giuliana Ragusa. São Paulo, Hedra, 2011. Para fins de estudo, porém, utilizamos também: LESBOS, Safo de. *Poemas e Fragmentos*. Trad. Joaquim Brasil Fontes. São Paulo, Iluminuras, 2003.

nosso linguajar humano e de recursos limitados” (*Fdr.* 264A), e esta imagem, por sua vez, ele a proferirá “de cabeça descoberta, não velada, como a vergonha há pouco me obrigou a proceder” (*Fdr.* 243B).

Toda a trama entre desejo, valores éticos e discurso – como instrumento de boa ou má formação moral dos seres humanos -, que parece compor a totalidade do *Fedro* e atravessar o imaginário cultural dos gregos antigos em geral, nos é oferecida de forma condensada no Fr. 137, citado acima. Platão nos parece reconhecer a força das imagens poéticas de Safo, sua capacidade de condensar múltiplos aspectos acerca de um mesmo tema e até aspectos aparentemente inconciliáveis, conforme apontaremos mais adiante.

O reconhecimento de que é possível encontrarmos profundas ressonâncias da mélica erótico-amorosa de Safo de Lesbos na composição do discurso erótico de Platão não é, obviamente, um privilégio nosso. Lembremos que, atualmente, muito se tem discutido se a figura de Diotima de Mantinéia no *Banquete*, a sacerdotisa apresentada por Sócrates como sua mestra em assuntos eróticos, não comportaria uma retomada da figura e dos ensinamentos de Safo (GUERRERO, 2011, p. 09-22). E mesmo já desde o século II d.C., o professor de retórica Maximus Tirus destaca a intensa proximidade com que Safo e Platão representam os poderes e efeitos de *éros*: “Sócrates diz que Eros é sofista, Sappho chama-o de *tecelão de mitos*. Eros faz com que Sócrates queime por Phaídros e Sappho diz que Eros *caiu sobre ela como o vento que desaba, dos altos montes, sobre os carvalhos*” (*apud* LESBOS, Safo de., 2003, p. 117)

Se o nome de Lísias é encarado, comumente, como um sinal de que as concepções sofisticadas e retóricas estão sendo retomadas por Platão no *Fedro*. Os nomes de Anacreonte e Safo têm de ter a mesma implicação exegética, alertando-nos para os possíveis vestígios e ressonâncias que os fragmentos erótico-amorosos destes mélicos possam encontrar neste diálogo. É nesse sentido que seguimos, questionando em que medida o primeiro discurso de Sócrates, com sua imagem do amor como uma forma de desmedida, retoma a poesia erótica de Safo. E em que medida esta última pode ser compreendida como representante de um discurso tradicional sobre o amor.

De acordo com Ragusa, *éros* é compreendido, de modo recorrente na tradição poética dos gregos antigos, como mal que assola corpo e mente (2005). Suas manifestações se dão, portanto, por via de uma espécie de patologia erótica, cujos sintomas podem ser encontrados em muitos dos fragmentos dos poetas mélicos, dentre estes, em alguns fragmentos da própria

Safo. Dentre os principais sintomas deste adoecimento, que é o amor, estão o torpor em que ele mergulha os membros do corpo do amante (*erastés*), daí ser designado de modo recorrente pelo epíteto *lusimelês* (solta-membros) (RAGUSA, 2005). E a loucura (*manía*), a debilidade da inteligência dos desejanteres, dos apaixonados. Afetando tanto o domínio psicológico como físico dos amantes: “Não se pode resistir a *éros*” (RAGUSA, 2005, p. 268). “Os poetas representam *eros* como uma invasão, uma doença, uma insanidade, um animal selvagem, um desastre natural” (CARSON, *apud* RAGUSA, 2005, p. 270). Tamanha é a forma com que o amor é concebido pelos gregos antigos.

Ainda segundo Ragusa, esta forma de representação de *éros* remonta à própria poesia épica, com destaque para os versos 120-22 da *Teogonia* de Hesíodo, em que o amor, sendo o mais belo dos deuses, tem o poder, seja sobre homens ou deuses, de domar “no peito a mente e também o prudente conselho”. Esta forma de representar o amor é largamente recuperada pela mélica, com o acréscimo de que, agora sob o ponto de vista da subjetividade, com seus efeitos físicos, mas também psicológicos, o arrebatamento erótico ganha contornos diferenciados, sendo cantado como uma experiência mais humana e um pouco menos divina, embora *éros* seja ainda um deus nas canções deste poetas. É neste sentido que Safo, por um lado, em seu Fr. 1 V, conhecido como *Hino a Afrodite*, pode ainda fazer com que a voz poética se dirija diretamente à Afrodite e que dialogue mesmo com a divindade, pedindo que esta: “não me domes com angústias e náuseas,/ veneranda, o coração,” (v. 3-4). E, por outro lado, em seu Fr. 31 V, ela pode concentrar-se nos efeitos da patologia erótica, revelando uma série de reações psicofísicas que perturbam o eu da voz poética diante da visão da pessoa amada: “fogo de pronto corre sob minha pele,/ e nada vêm meus olhos, e/ zumbem meus ouvidos”.

O importante é frisarmos que este amor, do qual a tradição poética fala como um arrebatamento inelutável, que domina com múltiplos sofrimentos tanto o corpo como a alma dos indivíduos é, ainda segundo Ragusa, “o amor sexual, erótico” (2005, p. 270). Neste sentido, o amor é representado aí como um desejo (*epithymia*) de natureza irracional, satisfeito apenas pela consecução de prazeres corporais cujo crescimento é diretamente proporcional ao adoecimento da inteligência humana, gerando, assim, nos seres humanos acometidos por esta espécie de necessidade a desmedida (*hýbris*) e a loucura (*manía*). É este tipo de compreensão sobre o amor, tradicionalmente difundida pela poesia arcaica, que encontra lugar no discurso de Lísias e no primeiro discurso de Sócrates no *Fedro* (ARÊAS,

2005). Um impulso em permanente conflito com a racionalidade humana, destinado, assim, a consecução desregrada dos prazeres que lhe são relacionados, como a embriaguez, a gula e luxúria. É também, segundo o que nos testemunham Dover (2007) e Foucault (1984), esta imagem de *éros* que figura, reiteradas vezes, na prosa retórica, sofística, científica e mesmo filosófica à época de Platão.

Não podemos imaginar, entretanto, que a cultura grega fosse uma cultura ascética, que buscasse extirpar de si os desejos e prazeres; ao revés, o que a ética grega busca insistentemente é um modo de administrar racionalmente o uso de desejos e prazeres (BRAVO, 2009; NUSSBAUM, 2009). O que está em jogo, neste sentido, é encontrar uma estratégia que resguarde a saúde do corpo e da mente dos indivíduos, diante do desejo, mas sem eliminá-lo, pois a satisfação dos desejos, sejam corporais ou espirituais, é indispensável para a manutenção do bom funcionamento do organismo como um todo (SNELL, 2005). Assim também, na poesia arcaica e, em especial na mélica, embora o amor seja cantado como a origem de uma pluralidade de dores e sofrimentos, capaz de entorpecer e enlouquecer as criaturas que vitima, ele não é indesejado pelas muitas vozes poéticas que cantam seus efeitos. O amor, justamente como elemento sexual, procriativo, é parte intrínseca da vida, do *kósmos* e da natureza (*phýsis*), é responsável direto pela renovação da vida e das forças das criaturas viventes. Essa ambigüidade é um traço fundamental do amor, expressa por Safo no Fr. 130 V: “[...] Éros de novo – o solta-membros – me agita,/ doce-amarga inelutável criatura [...]”.

De acordo com Fontes, é comum na poesia lírica (da qual faz parte a mélica) a representação das ambigüidades eróticas por meio da reunião de caracteres contrários, como quente e frio, bom e mal, no entanto, para este autor, Safo ultrapassa o registro destas representações ao nomear o amor com o epíteto “doce-amargo” (*glykypikron*). “Mas Safo de Lesbos conseguiu reunir os contrários e mantê-los suspensos no mesmo ato, e os antigos devem ter sentido a estranheza do epíteto: ele só voltará a ser usado no período helenístico” (FONTES, 1994, p. 111). Desponta aí, para nós, a imagem daquele epigrama platônico, em que Safo é uma das Musas, tamanha a força de suas imagens poéticas. Platão não deixa certamente de estranhar, como os demais antigos, as ambigüidades do amor e nem o epíteto que Safo lhe atribui. Tanto o é que, ainda no segundo discurso de Sócrates, em sua retratação a Eros, quando a imagem do amor como elemento estritamente sensual deve ser contestada em prol de uma nova representação que revele seu caráter simultaneamente reflexivo, seu poder de mediar sensibilidade e inteligência, de conciliá-las e não de contrapô-las como

grande parte da tradição concebe; ainda aqui, vislumbramos a presença da mélica de Lesbos, com grande intensidade, em especial no trecho que citamos abaixo:

A isto tendia todo discurso relativo à quarta forma de delírio. Quando, à vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira beleza, a alma readquire asas e, novamente alada, de balde tenta voar, à maneira dos pássaros dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas cá de baixo, do que lhe vem ser acoimada de maníaca. Porém, o que eu digo é que essa é a melhor modalidade de possessão, a de mais nobre origem, tanto em quem se manifesta como em quem dele a receber. O indivíduo atacado de semelhante delírio, sempre que apaixonado das coisas belas, é denominado amante (*Fdr.* 249D-E).

Recordemos, primeiramente, que o objetivo da ‘palinódia’ não é descartar completamente aquilo que fora posto nos discursos que a antecedem, mas como que purificá-los das ofensas cometidas contra *Eros* (*Fdr.* 243A). Isto envolve mais uma ressignificação do que fora posto anteriormente do que uma refutação completa. A questão, segundo nos parece, é mostrar que o amor não é constituído apenas pelo elemento estritamente sensual, tal como largamente ventilado na tradição poética, mas que ele contém em si, juntamente com aquele, um elemento intelectual, que, ao invés de debilitar a inteligência, na verdade a impulsiona, alimentando-a com o desejo de apreender a beleza em sua totalidade, composta tanto por sua dimensão sensível quanto inteligível. Afinal, conforme nos diz Marques, ao tentar abordar a caracterização de *éros* apresentada por Platão no *Banquete*, por meio de uma leitura que conecte todos os encômios ao amor presentes neste diálogo: “o amor é um tipo de ser que se manifesta como movimento e transformação permanentes, exigindo tanto beleza como renovação das significações” (2012, p. 224).

No caso do diálogo aqui em estudo, a ressignificação que desejamos explorar é justamente proporcionada pela exigência de beleza, própria do desejo amoroso. Lembremos que o ponto de partida para ascense filosófica no *Fedro* é a própria visão da beleza sensível. Lembremos que a beleza de Fedro é um dos elementos responsáveis por fazer com que Sócrates elabore ainda um segundo discurso. Lembremos, de acordo com o Fr. 137 V, de Safo, que é o desejo de dizer coisas belas e honradas que deve mover a discursividade dos homens. E, por fim, lembremos, agora seguindo os versos de seu Fr. 16 V, que é a estreita relação entre amor e beleza que aciona o mecanismo da reminiscência naqueles que amam:

Uns, renque de cavalos, outros, de soldados,
outros, de naus, dizem ser sobre a terra negra
a coisa mais bela, mas eu (digo): o que quer
que se ame

Inteira e fácil tornar compreensível a
tudo isso, pois a que muito superou
em beleza os homens, Helena, o marido,
o mais nobre

tendo deixado, foi para Troia navegando,
até mesmo da filha e dos queridos pais
de todos esquecida, mas desencaminhou-a ...

agora traz-me Anactória à lembrança,
a que está ausente ...

Seu adorável caminhar quisera ver,
e o brilho luminoso do seu rosto,
a ver dos lídios as carruagens e a armada
infantaria .

Para Brandão e Santos, a primeira estrofe desse fragmento, de Safo de Lesbos, retrata claramente o que eles denominam de descoberta do humano na lírica arcaica, a qual se daria por “uma concepção do amor como algo própria e especificamente humano” (1983, p. 118), alçando-o “acima do que consideraríamos, na falta de termo melhor o ‘instinto natural’, ligado às necessidades de procriação e conservação da espécie” (1983, p. 118). Destarte, veríamos já aí, no início deste fragmento, que, em Safo, a representação do amor como elemento estritamente sexual convive com uma representação que, sem abandonar o caráter sensual do amor, o liga mais propriamente ao terreno da volição humana, da vontade e sua ligação com a esfera judicativa. Ainda para estes autores, a primeira estrofe deste fragmento sáfico, como que antecipando o relativismo protagórico (‘o homem medida de todas as coisas’), revela-nos “que belo é tudo aquilo que se ama” (1983, p. 119). De modo que “Nos dois casos o homem é a medida: no segundo, o homem que ama e enquanto ama” (1983, p. 119). Belo é aquilo que cada um deseja, na medida em que deseja; deixando de ser desejado, deixa de ser belo.

Ainda segundo Brandão e Santos, isto revelaria um verdadeiro abismo entre a concepção sáfica e platônica acerca do amor. Porque, na visão desses autores, em Safo é o amor que faz valioso o seu objeto, que o torna belo portanto; enquanto que em Platão, na medida em que a beleza verdadeira é a beleza ideal, que escaparia aos limites do próprio homem, é a verdade ou o conhecimento transcendente que dão valor ao amor. “No primeiro caso, portanto, algo procedente do homem infunde valor; no segundo, apenas algo exterior é capaz de dar sentido aos movimentos da alma humana” (1983, p. 119).

Este comentário nos revela pontos muito importantes, embora não concordemos com todos eles. O primeiro é que, na mélica de Safo, a sensualidade do erotismo humano não

deságua sempre em um delíquio corporal e mental, mas, alimenta de alguma forma a volição humana e os juízos de valor. O segundo ponto refere-se à ressignificação platônica do amor; envolve necessariamente a teorização, ainda que nem sempre explícita, sobre as ideias, a constituição do psiquismo humano e de como a busca pelo conhecimento daquelas conforma a constituição deste último. Com esses pontos concordamos. Conforme temos insistido, Platão nos parece reconhecer, tal como estes autores, que a dimensão desejante dos seres humanos, por mais atrelada que esteja à consecução dos prazeres sensíveis e corporais, não deixa de se relacionar positivamente com as faculdades intelectivas do indivíduo, como nos parece ser o caso da reminiscência. Também concordamos que a introdução da teoria das formas e do psiquismo humano, na ‘palinódia’, por exemplo, é imprescindível para que o caráter reflexivo de *éros*, segundo Platão, seja revelado.

No entanto, não concordamos com Brandão e Santos no que concerne a reconhecer nestes pontos um abismo entre Safo e Platão. Obviamente reconhecemos que ambos atuam em searas diferentes da cultura grega antiga, que a poética reflexiva da métrica de Lesbos não é idêntica à reflexividade filosófica do fundador da Academia, que o discurso imagético daquela não possui a mesma natureza e nem o mesmo alcance que o discurso dialético deste último. Porém, e este é o primeiro ponto de congruência, entre o passo 249D-E e o Fr. 16 V, que desejamos apontar, em Safo, como em Platão, *éros* não está restrito ao domínio da mera sensualidade desmedida, incontrolável, incompatível com o funcionamento saudável da inteligência de que ama.

A voz poética do Fr. 16 V (a *persona* de Safo neste fragmento) claramente está amando, está desejando aquilo que julga belo, a jovem Anactória que vem à sua lembrança acompanhada por uma reflexão sobre o que seja, dentre as muitas coisas que podem ser julgadas belas, aquela que realmente merece esse adjetivo. Neste sentido, ao inspirar a recordação da bela jovem que está distante, o amor não conduz a inteligência da *persona* ao adoecimento, ao revés, propicia-lhe a reflexão, a qual, vale frisar, atinge um considerável nível de generalidade ao definir que a coisa mais bela é aquilo que se ama. Antes de nos questionarmos se é a beleza quem dá valor ao amor ou se é o amor quem atribui ao objeto este valor, devemos reter a informação de que o objeto do amor, aquilo que é perseguido pelo desejo amoroso, em função do qual ele busca os meios de sua satisfação, é a beleza (*kállos*). E como não é somente o objeto que desejamos, propriamente falando, que nos parece belo, mas

tudo o que, de alguma forma, possa nos fazer alcançá-lo, não só Anactória é bela, mas também sua lembrança e, assim, *éros* também se faz reminiscência (*anámnesis*).

De acordo com Snell, na poesia de Safo, reiteradas vezes, o encontro entre os amantes, a conciliação daquele que deseja com seu objeto de desejo, se dá por meio da lembrança, da recordação de quem se ama: “e é somente a contemplação (já que a lembrança nada mais é do que tornar presente à mente coisas belas do passado) que cri um acordo entre as duas almas” (2005, p. 77). Tendemos a concordar inteiramente com esta afirmação de Snell, primeiro porque a relação entre desejo e reminiscência nos parece ser retratada com bastante interesse por Safo, conforme nos testemunha não apenas o Fr. 16 V, mas também o Fr. 96 V, em que na sua última estrofe a poeta assim nos diz: “E (ela) muito agitada de lá para cá a/ recordar a gentil Átis com desejo;/ decerto frágil peito... se consome”. Embora aqui, a recordação da amada cause certa perturbação no íntimo daquela que recorda.

Ora, também em Platão, a força de *éros* inspira o amante (*erastés*) para que ele possa reconhecer que o desejo amoroso não se dilui, necessariamente, entre os muitos objetos passíveis de serem julgados como belos; mas, impulsionando a capacidade anamnética do psiquismo humano, o amor pode torná-lo capaz de contemplar aquilo que é perfeitamente belo e, assim, possa servir como baliza para o seu julgamento acerca da beleza. No caso da ‘palinódia’, ao convergir para a contemplação da beleza em si mesma, o amor propicia à inteligência recordar aquilo que outrora contemplara na companhia dos deuses, e que deve servir como parâmetro não exatamente para o seu desejo, mas, para a articulação que ele deve dar às formas de satisfazê-lo. Platão não propõe um amor ascético, em que a sensualidade esteja descartada; o que ele procura mostrar, pesamos nós, é que existe um entrelaçamento tal entre as dimensões do psiquismo humano, que o desejo não se restringe à dimensão desiderativa (ao cavalo negro da parelha alada), como se a sua satisfação implicasse necessariamente na obstrução do bom funcionamento da demais partes que compõem a alma humana, a impetuosa e a racional (o cavalo branco e o auriga).

Recordemos que, ao tentar descrever a constituição da alma humana em sua ‘palinódia’, Sócrates a retrata como uma carruagem dotada de cavalos alados dirigidos por um auriga (*Fdr* 264A-B). Um dos cavalos, o de cor negra, é compreendido como a dimensão apetitiva (*apithymetikón*) de nosso psiquismo, ligado aos desejos elementares de nutrição e reprodução; o outro cavalo, o de cor branca, corresponde á dimensão impetuosa, ou irascível (*thymetikón*), ligado a valores como honra, glória e moderação (*Fdr*. 253D-E); o piloto ou

auriga, é a dimensão intelectual (*logistikón*), que busca o conhecimento verdadeiro, a apreensão dialética das idéias. Destarte, a alma humana viveria em permanente conflito de interesses, pois, enquanto o cavalo branco é dócil ao controle do intelecto, o negro é arredo, e procura dominar os demais e submetê-los aos seus desígnios desiderativos. A alma, neste sentido, erraria perdida pelo cosmo, pois, ora seria arrastada pelos interesses de uma das partes que a constituem, ora por outra, e assim não poderia retomar o caminho para voltar ao cortejo divino, do qual participara antes de unir-se a um corpo. Ora, também em Safo, encontramos este conflito de interesses, intrínseco aos seres humanos, enquanto seres perpassados por múltiplas dimensões desiderativas. Trata-se do Fr. 51 V, em que a poeta nos diz: “... não sei o que faço: duas são as minhas mentes/ [...]”. Tradicionalmente, o amor viria acirrar o embate entre estas mentes, ou entre as dimensões de nossa alma.

No entanto, e este é o segundo ponto de congruência que desejamos salientar, entre o passo 249D-E do *Fedro* e o Fr. 16 V de Safo; pode haver sim uma unidade na alma de quem ama, uma conciliação entre as suas “mentes” ou dimensões. E esta conciliação, tanto no *Fedro* como no Fr. 16 V, tem como ponto de partida a sensibilidade e os desejos e sentimentos humanos, enquanto elementos que estão mais próximos da esfera da sensibilidade. Neste fragmento, a recordação transita entre a reflexão de cunho generalizante sobre o amor e sua relação com a beleza (1ª estrofe) e a lembrança particular do ser amado. Porém, podemos supor sem muitas dúvidas que a causa desta recordação é a própria Anactória ou algum objeto que a ela se relacione, de modo que, neste sentido, o desejo impulsiona a contemplação do belo em geral (classificado como objeto do amor) mas isto apenas reforça a busca pela beleza particular da jovem desejada. De modo semelhante, também nos parece ser este o percurso da reminiscência eroticamente inspirada, pois ela é despertada pela apreensão da beleza sensível que, reimplumando as asas, torna-a leve novamente, para buscar a beleza inteligível. “Apenas recebe por intermédio dos olhos eflúvios da Beleza, irrigam-se-lhe as asas ele volta a inflamar-se” (*Fdr.* 251B).

As asas, que permitem com que a alma se eleve, são partes dos cavalos e têm o poder de torná-los menos pesados e arredios ao auriga, posto que o seu alimento é fruto da contemplação intelectual, que somente o piloto da biga pode lhe oferecer (*Fdr.* 246D-E). A reminiscência, conforme o passo 249D-E, está entre a visão da beleza sensível e a recordação da beleza inteligível. A reminiscência não pode ser feita sem a contribuição dos cavalos; assim, como um elemento que promove a recordação da beleza inteligível, *éros* não gera a

dissidência entre as partes da alma; ao revés, caracterizado como um movimento, uma espécie de fluxo do desejo (*hímeros*) que perpassa as três dimensões de nossa alma, ele tende a conciliá-las, harmonizando-as. Fazendo-a transitar entre a contemplação anamnética da beleza inteligível, que satisfaz o intelecto, e o cultivo da beleza sensível, pois, é ela quem apraz aos cavalos e lhes torna mais leves, mais solícitos à condução do auriga.

A importância de não perdermos de vista o caráter desejanter e até apaixonado da ascese filosófica descrita na palinódia é tão grande que, segundo Nussbaum, Platão “está claramente afirmando que certos tipos de compreensões essenciais e elevadas vêm a nós somente por meio da *orientação* das paixões” (2009, p. 188). E com este caráter apaixonado, a sensibilidade, conforme apontamos anteriormente, também ganha relevância como propulsor da reminiscência. Não é por acaso que a beleza, elemento que desperta o desejo e conseqüentemente a reminiscência, tanto em sua forma essencial quanto aparente “recebeu o privilégio de ser a um tempo encantadora e de brilho incomparável” (*Fdr.* 250D). Assim como a bela Anactória, no Fr. 16 V, que provoca na persona a recordação do “brilho luminoso de seu rosto” (v. 15). Neste sentido, vale frisar, até na caracterização da beleza o diálogo aqui em estudo parece retomar o sobredito fragmento de Safo de Lesbos.

No entanto, cumpre ainda notarmos, que, embora resplandecente, a beleza, no contexto erótico tanto do *Fedro* quanto do Fr. 16 V de Safo, não permanece apenas como algo externo ao amante, algo puramente físico. A beleza vai sendo como que introjetada no amante, de modo que ele próprio tende a tornar-se, de algum modo, belo. No caso da *persona* deste fragmento, a beleza de Anactória lhe leva a produzir não apenas uma bela lembrança, mas uma bela reflexão em forma de versos. No caso de Sócrates, no *Fedro*, a beleza de seu jovem interlocutor impulsiona nele um novo discurso, que, por ser verdadeiro, seja igualmente belo. No caso do amante (*erastés*) filosoficamente concebido, por Platão, na retração socrática que aqui procuramos analisar, ao rememorar a essência do que é belo, “que ele revê na companhia da temperança, sobre o seu pedestal sagrado” (*Fdr.* 254B-C), ele procura converter essa contemplação em atitudes que lhe permitam honrar seu amado (*erastés*) e tornar-se belo aos olhos deste último. Assim, por sua relação com a beleza, o amor desperta a reminiscência e esta, por sua vez, sendo cultivada no psiquismo de quem ama serve como fundamento para que sua alma se harmonize consigo própria e com a do seu ser amado.

E esta propriedade moralizante da beleza, que, na ‘palinódia’, é vista como o ponto de partida para a rememoração filosófica, que deverá conduzir o sujeito eroticamente inspirado a

retomar não apenas a contemplação da beleza inteligível, mas das demais essências como da bondade, da justiça e da temperança entre outras; também está presente em Safo, não apenas no Fr. 16 V, por meio de uma reflexão do eu poético sobre a instância que deveria sustentar a valoração humana, ao menos no que concerne à beleza, mas no Fr. 50 V: “... pois o belo é belo enquanto se vê,/ mas o bom será conseqüentemente belo”. Este fragmento não apenas completa, a nosso ver, o que é dito na primeira estrofe do Fr. 16 V, pois, coloca a bondade como sendo conseqüentemente bela e, portanto, amável; quanto antecipa (não propositadamente é óbvio) a distinção entre aparência e essência tão cara à reflexão ética de Platão.

Por fim, cumpre apontarmos ainda a similaridade do modo como a figura do amante é representada em *Fedro* 249D-E e no Fr. 16 V de Safo. Segundo o trecho do diálogo platônico, ao apreender a beleza sensível, que reimpluma as asas de sua alma e lhe permite retomar a contemplação das formas inteligíveis por meio da reminiscência, o amante, ou apaixonado, “dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas cá de baixo, do que lhe vem ser acoimada de maníaca” (*Fdr.* 249D-E) a sua alma. Entretanto, esse descuido com o que é prosaico, o que desperta o interesse dos homens vulgares (os jogos de poder na política, a guerra, a acumulação de bens, etc.), não é fruto, no caso do filósofo, de uma debilidade de sua inteligência, mas, ao revés, é a prova de que ela se acha robustecida pela inspiração erótica e, delirando de amor, ela reconhece aquilo que Safo já apontava em seu Fr. 16 V, que citamos no parágrafo acima: que, para além das aparências, para além do que é estritamente visível, há também beleza; e nesse caso do *Fedro*, a beleza do que é sumamente bom, justo, temperante etc. A beleza daquilo que deve funcionar com a medida perfeita para a formação intelectual e ética, a beleza daquilo que a beleza sensível é apenas uma imagem.

No caso do Fr. 16 V de Safo, a própria *persona*, enquanto amante, encontra-se em descompasso com o que é comum de ser admirado, como os carros de batalha, os exércitos e as embarcações (v. 1-2). Assim como Helena, cuja história é citada na segunda e na terceira estrofe desse fragmento, justamente como exemplo de alguém que, reconhecendo que a beleza é o mais amável dos objetos desejáveis, deixa para trás aquilo que comumente é tido como valoroso; no caso de Helena, a posição de rainha de Esparta, mulher de um valoroso guerreiro e general etc. Com isto, Safo busca um contundente exemplo de que o amor, embora pareça incompreensível aos seres humanos vulgares, não deixa de ter um sentido muito profundo, o qual cala no íntimo de almas humanas.

Referências

- ARÊAS, James. O delírio dos deuses e a loucura dos filósofos. *Comum* 11, 25 (2005) p. 5-24.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins; SANTOS, Magda Guadalupe dos. Morte e Amor: a construção do humano na lírica grega arcaica. In: *Ensaio de Literatura e filologia*, nº 4, p. 117-161.
- BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer*. São Paulo, Paulus, 2009.
- DOVER, K. J. Manifestações de Eros. In: *A homossexualidade na Grécia antiga*. Trad. Luís Sérgio Krausz. São Paulo, Ed. Nova Alexandria, 2007, p. 63-89.
- FONTES, J. Brasil. Eros doceamargo (notas sobre a tradução de um fragmento da lírica de Safo). *Fragmentos*, volume 4 nº2 (1994), pp. 107-113.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- GUERRERO, Daniel Santibáñez. Sobre La discusión em torno a La historicidad da Diótima de Mantinea y la tesis de la “representación oculta” de Safo em El Banquete de Platón. *Perespectiva* vol. II – nº 36 (2011), pp. 09-22.
- LESBOS, Safo de. *Hino a Afrodite e outros poemas*. Organização e Tradução de Giuliana Ragusa. São Paulo, Hedra, 2011.
- _____. *Poemas e Fragmentos*. Trad. Joaquim Brasil Fontes. São Paulo, Iluminuras, 2003.
- MARQUES, M. Pimenta. Mito e Filosofia. In: *Mito*. Belo Horizonte, núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994, p. 19-37
- _____. O caráter antilógico da busca erótica no *Banquete*. In: CORNELLI, G. (Ed). *Platos's styles and characters*. São Paulo, Annablume Clássica; Brasília, Archaí UNESCO chair, 2012, p. 223-238.
- NUNES. Benedito J. V. da Costa. *Introdução à Filosofia da Arte*. São Paulo, Ed. Ática, 5ª ed., 2011.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim; revisão Aníbal Mari. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

PESSANHA, J. A. M. Platão: as várias faces do amor. In: NOVAES, A. (Org). *Os sentidos da paixão*. São Paulo, Cia. das Letras, 2009, p. 83-114.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém; Ed. UFPA, 2011.

_____. Introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa, Edições 70, 2009.

PLATON. *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris, GF Flammarion, 1989.

PLATÃO. *República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, EDUFPA, 3ª ed., 2000.

Poemas da antologia grega ou palatina: séculos VII a.C. a V d.C. Seleção, tradução, notas e posfácio de José Paulo Paes. São Paulo, Companhia das Letras.

RAGUSA, G. *Fragmentos de uma deusa: A representação de Afrodite na Lírica de Safo*. Campinas, Ed. Unicamp, 2005.

SNELL, Bruno. *A Cultura grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

Submetido em: 23/07/2016

Aceito em: 15/12/2019