

BELEZA E REPRESENTAÇÃO NO *FEDRO*

DION DAVI MACEDO

Pensar a noção de belo (*kalós*), em Platão, pode conduzir a algumas ciladas, na medida em que as sutilezas de seu pensamento muitas vezes situaram-no em dicotomias que, além de não ajudarem na sua compreensão, nele imprimiram a marca de uma logorréia sem fim, qual uma concepção iluminista ou positivista de razão. Muitas das críticas às dualidades platônicas (sensível e inteligível, corpo e alma, unidade e multiplicidade) transformaram-nas em dicotomias do tipo cartesiano. Não saberia dizer se desavisadamente ou não mas que, de qualquer maneira, projetaram em Platão o que é próprio de Descartes.

Deixando-se enredar pelas armadilhas de um pensamento que não é, em absoluto, linear e unidimensional, intérpretes pensaram muitas vezes “ler” Platão, mas na verdade leram outra coisa que não o seu pensamento.

Sob a crítica ao primado do *lógos*, imaginou-se descerrar um veio que foi designado como a soberania absoluta da razão, tomando-se o *lógos* platônico pelo racionalismo cartesiano ou mesmo pela razão iluminista. Na verdade, operou-se com isso toda uma exacerbada interpretação, que transformou a *gênesis* da filosofia e da metafísica em fonte e origem de todos os descaminhos da razão no Ocidente¹.

Dion Davi Macedo é licenciado e mestrando em Filosofia na PUC-SP.

Penso ser possível, para além desses reducionismos e através da análise da noção de Belo no *Fedro*, apontar algumas nuances que nos auxiliem para uma melhor compreensão dos movimentos e dos ritmos do pensamento de Platão. Movimento possível na medida em que, do *Fedro* ao *Sofista*, por exemplo, há a crítica à idéia de que a beleza e a verdade são imanentes à coisa, tanto como possibilidade de fruição (a questão do culto à beleza masculina, no *Fedro*), quanto como possibilidade de representação (no *Sofista*).

Com isso, algumas das armadilhas serão apontadas e, para valer-me de um termo caro aos nossos contemporâneos, “desconstruídas”, a partir do que pode ser pensado como a causalidade interna do texto e do solo que constitui o seu contexto histórico-cultural. Não se trata, esclareço, de tomar partido dogmaticamente em favor de uma presumível “pureza”, “integridade” ou “fidelidade” ao texto – ou ao que se convencionou, denominar a doutrina de Platão –, em detrimento de quaisquer possíveis e sempre necessárias e renovadas leituras. Até porque, não compartilho da tarefa proposta de restituição do “verdadeiro” Platão: cada época lê Platão à luz de suas próprias inquietações e necessidades, configurando diversos paradigmas de leitura, no sentido kuhniiano².

A dialética platônica pode ser associada a um movimento ascensional circunscrito por etapas ou planos hierarquizados, que tem como *télos* o sumo Bem (exemplarmente explicitado em diálogos como *O Banquete* e *A República*, por exemplo), e a um movimento descensional que, desde a unidade, desdobra-se sucessiva e continuamente até o limite da multiplicidade sensível (marcado pelo *Timeu*, por exemplo).

Contudo, no sentido de dialética há um conteúdo concreto e preciso, uma vez que se trata, qualquer que seja o ponto de partida, da expressão lógico-conceitual de participação (*methéxis*) e da presença ou manifestação (*parousía*).

Trata-se de um duplo movimento de anábasis e de katábasis (com significado bem concreto de ação de subir e ação de descer, respectivamente, configurando o esforço realizado, que tem por finalidade uma homologia, um acordo). Observe-se que no início d'*A República*³, quando Sócrates começa a narrar o motivo que o levou à discussão do problema da justiça, o verbo usado para se referir à descida ao Pireu é *katebein*, e é justamente essa concretude semântica que parece constituir a difícil noção de dialética.

A meu ver, a idéia de Beleza pode ser acompanhada num percurso que passa pel'*O Banquete*, pelo *Fedro* e pelo *Sofista*, pois nestas obras se discute, também, arte (*technê*) e beleza. A beleza que opaca e

confusamente conseguimos entrever nos produtos da *technê* é a parte do divino que aí se manifesta. A visão da beleza que podemos contemplar pelos nossos olhos sensíveis, e que causa a perturbação do amor, é também o impulso para a *Anamnese*. Trata-se de uma conjunção que, originando-se no sensível como recordação da verdade, realiza-se como o início da atividade filosófica.

Se n' *O Banquete* o núcleo problemático é a mediação entre o sensível e o inteligível, modelarmente realizada em e por *Eros* (cuja realização encontra-se no amor à sabedoria e à beleza imortais), no *Fedro* trata-se de analisar as determinações que a contemplação do Absoluto, esse “real realíssimo”⁴, implica para a *anamnese* da alma (*psychê*).

É o caso, agora, de analisar essas determinações a partir de uma perspectiva já elaborada n' *O Banquete*: a alma como ponto central da mediação. É que a alma, estando entre a diversidade particular do mundo das coisas e o ser enquanto ser das *Idéias* – e pela sua composição combinada de mesmidade e alteridade (segundo o *Timeu*) –, pode estabelecer o equilíbrio e a medida necessários para garantir a ordem do *Kosmos*.

“O ‘perfil’ da alma, afastado das realidades tangíveis e figuradas da *physis* e, ao mesmo tempo participante de modo *sui generis* dessa multiplicidade em função das uniões que pode firmar com vários corpos, como se fora um ser dionísíaco, embarça nossa compreensão, obriga-nos a pensar a alma COMO REALIDADE INTERMEDIÁRIA entre o absolutamente permanente e o absolutamente mutável, entre o Espírito e as idéias, e que acompanha a geração e corrupção.”⁵

Platão recupera temas já abordados n' *O Banquete*: o exercício erótico, o lugar conferido ao homem e ao rapaz na enunciação dos discursos e dos desejos, o ápice dessa enunciação no perfeito amor à sabedoria: a filosofia. A razão e o pensamento são movidos pelo desejo. A parcialidade da nossa atenção nos impele a sempre estar à procura de algo, pois a falha e a falta que nos constituem movem a nossa alma e o nosso ser na busca de um objeto que sempre nos escapa. Renova-se a idéia do amor como o impulso primeiro, fundante e necessário da filosofia, impulso compreendido como loucura (*manía*).

Articula-se a dupla exigência, para o poeta (inspirado pelas Musas) e para o adivinho (inspirado por *Apolo*), de contemplar o curso da temporalidade, a saber, o passado, o presente oculto e o futuro. Platão situa essas formas de “loucura divina” no mesmo patamar da loucura do filósofo, constituído pelo amor à verdade, que sempre se volta para os céus

invisíveis. Subjacente ao mito do *Fedro* está a idéia da “segunda navegação (*deúteros plous*)”⁶, ou a idéia segundo a qual a verdade repousa numa realidade intemporal e imutável.

O cenário do diálogo é uma discussão travada entre Sócrates e Fedro (o amado de Lísias), “ao meio-dia”⁷ de uma manhã de verão, sobre o amor: de um lado, o jovem Fedro que repete o discurso de Lísias (repetição que, segundo Sócrates, substitui a pobreza da invenção pela arte da composição⁸) e, de outro, Sócrates rebatendo o discurso de Lísias mas mantendo-se, no seu primeiro discurso, no mesmo plano daquele, isto é, no paradoxo de conceder favores a quem não se ama. Na réplica socrática⁹, um hino a Eros na qual Sócrates se reputa a si mesmo como um “homem apaixonado pelos discursos (*andri philológô*)”¹⁰, a ironia leva-o a uma caricatura do discurso de Lísias.

Se n’*O Banquete* o amor apresentando por Diotima tem a característica de um *da...mwn*, filho de Póros e Penía, e no *Fedro* assume a característica de um deus e é filho de Afrodite¹¹, o motivo está em que a diferença de concepção resulta de papéis diferentes que o amor assume na economia de cada diálogo. N’*O Banquete* Platão insiste no exercício dialético-amoroso que a alma deve fazer para suprir a falha ou falta que lhe são imanentes, o amor sendo compreendido como um intermediário; no *Fedro* ocorre um deslocamento do papel de Eros, que passa a ser compreendido como uma loucura, uma possessão, demandando-se que um deus seja a sua origem. Não é contraditório compreender o amor como loucura e possessão e compreendê-lo simultaneamente como intermediário, tendo em vista o contexto de cada diálogo. Estas interpretações de Platão subordinam-se à perspectiva que procura desenvolver e explicitar sobre o amor: n’*O Banquete*, é o impulso ao conhecimento e à contemplação; no *Fedro*, o que toma a alma e a faz desviar-se da pura dependência ao sensível.

No segundo discurso, Sócrates, através de uma palinódia, recusa o seu próprio elogio anterior (e, portanto, o de Lísias/Fedro) a Eros e, através da célebre metáfora da parelha alada, afirma que a alma pode ser acometida por quatro espécies de loucura:

- a divina (*mantikê eutheós*, dádiva de Apolo¹²), característica da possessão das sacerdotisas, levando-as às artes divinatórias;

- a profética (*manía telestikê*, dom de Diôniso¹³) possível pelos ritos iniciáticos e catárticos;

- a poética (*manía mousôn*) que domina a alma e a conduz ao canto e à poesia, e, por fim,

Erôtike manía “a mais excelente”¹⁴, por ser originária de Afrodite e de Eros – “aquela que se apodera do apaixonado arrebatado pelo espetáculo da beleza e dá asas à alma para o seu vôo rumo à região da verdade eterna”¹⁵.

Na “tendência à perfeição”¹⁶ que homem e rapaz têm a possibilidade de realizar, Platão tematiza, a um só tempo, o impulso à contemplação e o meio por excelência dessa contemplação do Belo, precisamente a alma. A dialética do amor, no *Fedro*, permite que o Belo seja contemplado, ainda que, para tanto, o exercício exigido seja de difícil realização, pois o movimentar-se da alma em direção ao outro e ao “Ser realmente existente, que não tem forma, nem cor, nem se pode tocar, visível apenas ao piloto da alma, a inteligência, aquele que é objeto do verdadeiro saber”¹⁷ constitui uma tarefa penosa, que implica uma auto-superação e uma suprassunção (*Aufhebung*) da própria alma.

O dom desta experiência amorosa é que, então, se passa “a tocar no próprio real”¹⁸ e não apenas em suas sombras e reflexos. Disse-o belamente Goldschmidt: “o Bem faz-se sensível para a alma”¹⁹. Como fruto deste exercício incessante, podemos vislumbrar o Ser que nos move, o “realmente existente”, a inscrição metafísica da nossa alma.

O Belo em si é compreendido como o termo no qual se inscreve a beleza relativa das coisas, o domínio universal de cada traço parcial e particular dos entes singulares. O ser humano, como ser participado e participante, carrega atavicamente o signo da parcialidade: por isto seu olhar entra em contato apenas opacamente, “com o reflexo luminoso da Beleza”²⁰.

O absoluto do Belo não é fundante apenas em relação ao belo sensível, tomado segundo a ordem do tempo, mas também à relativa beleza da *technê*, inclusive aquela do sofista, cuja crítica já transparece nesse diálogo e que será retomada no *Sofista*.

Conjugando visão sensível e visão intelectual ou inteligível, Platão acentua o verdadeiro espetáculo que o mundo das essências oferece: é ali que a nossa visão se faz. Pode-se dizer que o amor encontra a sua finalidade não na realização da *paidéia* do olhar, mas guiado pela verdadeira beleza, graças “à la puissance du nom et du dieu”²¹ e com a alma como palco e platéia “d’un mouvement ‘érotique’ qui se transformerait en expérience métaphysique ou sur lequel se grefferait une création métaphysique”²².

A alma, imortal e inengendrada (*agenêton*), gera necessariamente o que vem a ser (*gignómenon*) e tudo o que começa a ser (*gignesthai*)²³. No *Fedro* a alma articula a realidade das Idéias modelares e seus correlatos

verossimilhantes, visíveis e tangíveis, por um laço de origem (*gênesis*). A mútua dependência entre os gêneros do discurso e os gêneros de alma de que nos fala em 271 b, é a via através da qual Platão funda um sistema de correlações e similitudes que confere ao homem seu estatuto na ordem do ser e na ordem do discurso. A alma, porque contempla e é imortal, vivifica o corpo anteriormente inanimado, conferindo-lhe singularidade, pois que

“o movimento próprio é a essência e razão da”.²⁴

“A alma pode ser comparada (*dingêseôs*) a uma potência (*dynamis*) natural e ativa que unisse um carro puxado por uma parelha alada e conduzido por um cocheiro.

Os cavalos e os cocheiros das almas divinas são bons e de boa raça, mas os dos outros seres são misturados. O cocheiro que nos governa, rege uma parelha, na qual um dos cavalos é belo e bom, de boa raça, enquanto que o outro é de má raça e de natureza contrária. Assim, conduzir nosso carro é ofício difícil e penoso.”²⁵

A exigência de contemplação (*theorun*) é condição necessária para que a alma tome a forma humana, sob pena de permanecer circulando durante “nove mil anos à volta da terra e por baixo dela, privada de entendimento”²⁶. Isto porque, ensina Sócrates, a inteligência do homem deve exercer-se segundo aquilo que é designado por *eidos* (forma, idéia), isto é, deve “elevar-se da multiplicidade das sensações à unidade da reflexão”²⁷, que consiste numa rememoração das imagens (*anámnêsis ekeínôn*) arquetipicamente oferecidas ao olhar.

Em Platão, quem contempla reúne o visível e o invisível, mas para sabê-los em comunhão (*koinonía*) e em participação (*methéxis*); a visão perfeita obtida por aquele que contempla é, com efeito, a recuperação da visão primordial e fundante do visível: distingue-se o belo em si e o belo das coisas belas, ser e atributo.

Entre a ordem do Ser e o plano do devir, instaura-se um sistema de referências que os vincula inelutavelmente. Se é possível extrair um conhecimento verdadeiro do que presentemente chamamos ser, é porque há nele a presença das Idéias. A condição de possibilidade da visão, da sensação e do conhecimento é a autoconstituição do inteligível como o reino da perfeita visibilidade e enquanto domínio do ser enquanto ser.

Há uma correlação entre a imortalidade da alma e a eternidade das Idéias, uma vez que a própria alma, sendo imortal, tem participação nas Idéias, e realiza EM PARTE as determinações do Ser enquanto ser, uma vez

que é encarnada. Em Platão, trata-se do mesmo movimento, aquele que reúne a realidade universal das Idéias e a existência da alma.

“O homem, apaixonadamente, com essa paixão concertada que o sentimento da perda e da esperança da reconquista dá, deve querer a sua alma imortal, amores ‘platônicos’, deuses justos e bons... Desenha-se desde então o terceiro tempo da operação salvadora definida por Platão: já que o homem está inscrito naturalmente na ordem do discurso, é necessário que este último encontre no exterior de si o seu fundamento e que o homem aceda a ele. O DISCURSO UNIVERSAL, mesmo se se conseguisse elaborá-lo, ficaria sem alcance real, sem eficácia, se não fosse DISCURSO VERDADEIRO, se não assinalasse claramente o Ser de que ele é conveniente expressão.”²⁸

A ordem do Ser é, para Platão, coetaneamente a ordem do Belo, que brilha entre todas aquelas Idéias originárias, e quem não o contemplou apenas conhece o que aqui se chama belo (isto ou aquilo), e não o “imenso oceano do belo”.

O laço entre a alma e o amor é a cena onde o discurso filosófico ganha força. Ou melhor, aqui como n’*O Banquete*, o sentido é proporcionado pela justa filosófica e, portanto, dialética, da pulsão amorosa; o combate contra a submissão da alma ao império dos sentidos repousa na sua adesão à ordenação do fundamento primeiro. Esse combate ressoa como a outra face do fundamento do discurso filosófico. É como se Platão deixasse entrever, nas cercanias do discurso, o princípio gerador e impulso inicial no longo processo de procura da sabedoria; a visão do amado pelos olhos sensíveis, a “entrada natural da alma”²⁹ que conduz à visão das Idéias.

Há uma correlação entre a imortalidade da alma e a imortalidade das Idéias, uma vez que “o seu *páthos* perfeito (da alma) é a *phrónesis* [...], indício de sua proximidade com o divino”³⁰. O mesmo movimento liga a existência das Idéias à existência da alma. No mito do cortejo celeste, quando a alma passa para a vida terrestre, o laço com a sua *gênesis* mantém-se nas suas asas, capazes de reemplumar-se sob o efeito do amor ao belo.

Platão, associando a contemplação à teoria das Idéias, à *Anamnese*, relata a visão que a alma teve no grande cortejo celeste, quando acompanhava o passeio de um deus, quando olhava de cima tudo o que presentemente dizemos ser (*einai*), voltando-se para o alto, em direção ao realmente real (*tó ón óntos*). O realmente real é identificado às Idéias, num percurso hesitante que, a meu ver, sugere que o próprio Platão tem plena consciência de que a perfeita contemplação, em sua totalidade, não é possível a todos os entes de natureza intermediária (como o ser humano). Encerra Platão:

“E, qual vento ou um eco que, ressaltando nas superfícies lisas e sólidas, regressa ao ponto donde partiu, assim o fluxo vindo da beleza regressa de novo ao jovem belo através dos olhos que são a entrada natural da alma. Penetrando nela, exita-a e irriga-lhe os canais de saída das penas, impele o brotar da plumagem e enche de amor, por sua vez, a alma do amado (*psychê erôtos*). Ele ama, de fato, mas não sabe o quê; não sabe mesmo que espécie de sentimento experimenta nem está em estado de o explicar; é como alguém que, tendo recebido de outro uma doença dos olhos, não é capaz de dizer a causa; não se dá conta de que se vê a si próprio no amante como em um espelho. Na sua presença, cessa-lhe, como sucede neste, o sofrimento, mas na ausência sente e provoca a mesma saudade: experimenta um *anteros*³¹ – como imagem refletida do amor (*eidôton erôtos*). Não lhe chama, no entanto, nem o considera amor, mas antes amizade. O seu mais vivo desejo – semelhante ao daquele, mas menos vigoroso – é vê-lo, tocá-lo, deitar-se a seu lado; e, como é natural, não tardará a fazê-lo. Ora, enquanto partilham o mesmo leito, o cavalo indisciplinado do amante tem algo a dizer ao cocheiro: pretende, em recompensa de tantos sofrimentos, tirar partido destes pequenos prazeres. O do amado, por sua vez, não tem nada a dizer, mas, entumecido pelo desejo e sem saber porquê, abraça o amante, beija-o, como a acariciar quem foi tão benévolo consigo, e, sempre que estão deitados lado a lado, não é capaz de recusar, da sua parte, os favores que o amigo lhe pede.”³²

De um motivo platônico de compreensão das relações entre homem e rapaz na Grécia antiga, passamos para a discussão e a reflexão sobre a idéia de beleza e os modos de fundação inteligível e enraizamento sensível da noção de Belo. Da compreensão comum da verdade e da beleza como sendo imanentes à coisa passamos à idéia segundo a qual o ente que se deixa nomear, dizer e conhecer é manifestação inteligível, sem a qual não seria, e nem sequer seria dito. De um momento a outro da elaboração da noção de Belo, esta investigação viu delinear-se a idéia de que a essência e o conceito de alma é o movimento, idéia que já fora tematizada por Heráclito e que seria motivo para Pascal afirmar, em suas *Meditações*, que a “nossa natureza está no movimento; o inteiro repouso é a morte”³³.

Situamo-nos, com Platão, Pascal e Heráclito, à distância das doutrinas atualmente em voga, que concebem o ser humano como domínio acabado, estático, imutável e limitado a uma igualdade perene consigo mesmo, impossibilitado de transcender as barreiras simbólicas do mundo da cultura. A sentença de Heráclito “limites da alma não os encontrarias, todo caminho

percorrendo; tão profundo *lógos* ela tem³⁴ permanece extremamente atual em seu antigo e originário vigor.

Reconhecer-se em potência, como movimento e pensamento, pode levar o homem a dispor-se a percorrer uma outra via e uma outra viagem, agora no sentido plenamente reflexivo que as exigências do *nous* impõem. Agora o fogo a guiá-lo é o da *psychê*, não apenas a sensação. Pois esta viagem de que se fala não significa chegar a algum lugar e nele permanecer, mas não resignar-se a uma identidade fixa. Pois este movimento é uma espécie de estado de suspensão: o Ser e o Belo são o fim do movimento e o repouso da alma, por serem simultaneamente um não-lugar sensível e o plano noético que nunca se alcança em sua totalidade.

NOTAS

1. Faz-se necessário elaborar a história da recepção do pensamento de Platão no pensamento tardo-moderno e contemporâneo para identificar o percurso e a fonte dessas interpretações, sem o que nos limitaremos a permanecer nessa repetição infundável.
2. “Il primo punto da guadagnare, dunque, al fine di chiarire la assai complessa storia delle interpretazioni di Platone alla luce dei lucidi canoni della epistemologia kuhniiana, consiste nella esatta individuazione e nella determinazione dei *modelli basilari* che hanno generato e caratterizzato le differenti fasi delle ricerche sul pensiero di Platone, conferendo loro una unità e una coerenza. In altri termini, è necessario scoprire quali siano stati i ‘paradigmi’ che hanno costituito gli assi portanti delle ricerche nelle differenti fasi, ossia le forze regolatrici e dinamiche delle ricerche.” (Giovanni Reale, *Platone*, Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 32).
3. Cf. Platão, *A República*, 327a.
4. Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Eros e Lógos: natureza e educação no Fedro platônico*, p. 312.
5. Rachel Gazolla de Andrade, *Platão: o cosmo, o homem e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1994; pp. 36 e 37.
6. Platão, *Fédon*, 99 cd.
7. Platão, *Fedro*, 242 a. Vali-me da tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa / São Paulo: Verbo, 1973; e da edição traduzida por Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1933. Fiz alguns reparos nos trechos citados.
8. *Idem*, 236 a.
9. 237 b - 241 d.
10. Platão, *Fedro*, 236 e.
11. Platão, *Fedro*, 242 d.
12. Platão, *Fedro*, 265 b. Sócrates retoma nesta passagem o início de seu segundo discurso (244 a - 245 c).
13. *Idem*, 265 b.
14. Platão, *Fedro*, 265 b.
15. Cornford, *op. cit.*, p. 127.
16. Julia Kristeva, *Histórias de Amor*. Trad. de Leda T. da Motta. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; p. 89. Cf. Lúcia Santaella, *Estética: de Platão a Peirce*. São Paulo: Experimento, 1994; Pierre-Maxime Schuhl, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*. Paris: PUF, 1952.
17. Platão, *Fedro*, 247 d.
18. Platão, *O Banquete*, 212 a.
19. Victor Goldschmidt, *A religião de Platão*. Trad. de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difel, 1970; p. 30. Cf. também Jeanne Marie Gagnebin. “Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin”, in: *Perspectivas*, São Paulo: 16:67-86, 1993; José Arthur Giannotti. “A nova teoria da representação”, in: Emmanuel Carneiro Leão et. alii. *Arte e filosofia*. Rio de Janeiro: FUNARTE/INAP, 1983; pp. 59-88.
20. Lima Vaz, *Eros e Lógos: natureza e educação no Fedro platônico*, p. 312.
21. Henri Joly, *Le renversement platonicien (lógos, episteme, pólis)*. Paris: J. Vrin, 1980; p. 22.
22. Yvon Brès, *La psychologie de Platon*; Paris: PUF, 1973; p. 248. Em que pese o que este livro tem de interessante, há nele um abuso ao transpor a interpretação psicanalítica de extração freudiana à compreensão de Platão. Não que isso não possa ou não deva ser feito, como o próprio Lacan o fez em um de seus Seminários em relação ao próprio *Banquete*. Mas uma leitura que

procure vincular Platão e Freud sem nenhuma mediação metodológica e conceitual parece-me flagrantemente anacrônica. Há também nesse livro um equívoco filológico que não pode ser ignorado: Yvon Brès, apoiado em Festugière (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*), procura estabelecer uma mesma raiz etimológica para as palavras *aretê*, *andreia* e *anêr*. Apesar da aparente semelhança formal, *anêr* não vem do mesmo étimo de *aretê* e *andreia*. Em latim sim, *uirtus* indica a qualidade do varão (*uir*), mas não em grego. Ainda que Homero, nas passagens indicadas por Brès, na *Odisséia*, tematize explicitamente virtudes masculinas, não se pode tomar a parte pelo todo.

23. Platão, *Fedro*, 245 d.

24. *Idem*, 245 e. Observe-se que a noção grega de *psychê*, como algo que move a si mesmo e por si mesmo, implicando na idéia de movimento, foi perfeitamente traduzida ao latim por *anima*.

25. *Idem*, 246 ab. Platão estabelece toda uma hierarquia dos modos de contemplação, e, quem mais contemplou, será um amigo do saber (*philosophos*), um amigo do belo (*philokálos*), um amante das musas (*mousikos*), ou um amante (*erôtikos*) [248 de].

26. *Idem*, 257 a. Estamos distantes de leituras simplistas e reducionistas, pacíficas e

resolvidas, que compreendem o corpo e o sensível como sede de todo o mal e, por natureza, negativos. A assunção da forma humana, subordinada à exigência da contemplação, abre caminho para uma leitura mais rica e mais complexa do pensamento de Platão.

27. *Idem*, 249 c.

28. François Châtelet, *Platão*. Trad. de Sousa Dias. Porto: Rés, sem data; p. 106; grifos do autor.

29. Platão, *Fedro*, 255 d.

30. Andrade, *op. cit.*, p. 27.

31. Mantive a palavra grega *anteros*, composta pelo prefixo *anti* e *eros*. Trata-se, para os poetas e artistas, da simbolização da reciprocidade da emulação e da afeição; era também um epíteto dado ao amor. Sobre as relações entre poesia e censura em Platão, cf. Francisco Benjamin de Souza Netto, *O problema da censura no pensamento político de Platão*. Tese de doutorado em Filosofia. Campinas: Unicamp, 1990.

32. Platão, *Fedro*, 255 d - 256 a.

33. Pascal, *Meditações*. 4a. edição. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Artigo II, 129. (Os Pensadores).

34. Heráclito, fragmento 45. Trad. de José Cavalcante de Souza. 2a. edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).