

CARAM, Juliano Paccos. *Platão contra o amor platônico*. Col. Estudos Platônicos. São Paulo: Ed. Loyola, 2018, 169 p. ISBN 9788515045068.

O lançamento da Editora Loyola *Platão contra o amor platônico*, de Juliano Caram, é mais um reforço para sua coleção *Estudos Platônicos*, que tem possibilitado aos estudiosos no Brasil novas perspectivas sobre o legado do primeiro grande filósofo da história ocidental. A obra de Caram se insere, também, entre os estudos sobre a erótica filosófica, temática de outro grande lançamento da Editora (*O mundo erótico de Platão*, de Jill Gordon) e que tem situado um dos diálogos mais profícuos que a contemporaneidade pode realizar com os antigos, ou seja, aquele sobre a natureza do desejo e o significado do amor para a educação. O texto de *O Banquete* de Platão, analisado por Caram, traz ressonâncias sobre os campos da metafísica e da antropologia, como também da psicologia e da psicanálise, além de corresponder a um quadro decisivo para a imagem que se formou sobre a figura de Sócrates e a do filósofo, e de como a atividade da filosofia está relacionada a uma erótica educativa. Exatamente por essa amplitude temática, torna-se imprescindível revisitar outra vez e sempre os amores de Platão.

Em seu livro, Caram propõe uma crítica do conhecido preceito que insiste em tomar o *amor platônico* como expressão de *amor idealizado*, que constantemente abre mão do corpóreo em vista do suprassensível. Contra esse tipo de concepção idealizada, o autor envereda por um estudo acerca do desejo (*epithy-*

mia), a ser analisado no quadro maior da reflexão sobre o amor (*eros*) que *O Banquete* de Platão constrói. Percebe-se, conforme se avança a leitura, que o desejo se determina por uma dinâmica *mais específica* que a de *eros*, em razão da qual a natureza mais ampla do amor encontraria sua origem e sua razão de ser. *O amor começa com o desejo*: o estudo de Caram procura tecer os detalhes que mostram o sentido algo óbvio desse enunciado, e ao mostrá-lo, invalida todo tipo de idealização do erotismo filosófico e do amor platônico – afinal, não há desejo sem o apelo apetitivo que se inicia com a natureza física.

O livro de Caram segue a ordem pretendida para expor sua tese. Começa por situar os discursos de *O Banquete* pela apropriação feita por Platão das concepções de *eros* e *epithymia* ao longo da tradição poética e pré-socrática. Ao revisitar, no entanto, as noções da tradição de forma pouco atenta aos gêneros textuais, o autor perde de vista a problemática que eles suscitam em vista de suas particularidades poéticas e dos interesses discursivos que distanciam a poesia de Homero dos escritos de Demócrito, um dos motivos para as diferenças de concepção sobre o amor que tais autores apresentam. Na verdade, Caram sugere que essas diferenças acerca de *eros*, ora como um impulso da alma, ora como uma divindade, foram dispostas por Platão na sequência dos cinco discursos que precedem a apresentação de Sócrates-Diotima com o intuito de demonstrar uma crescente *desdivinização de eros* – inicialmente tomado como ser divino por Fedro e Pausânias até ser

compreendido em Aristófanis e Agatão como uma disposição da alma humana, naturalmente insatisfeita. Se a ordem da exposição platônica em *O Banquete* vincula-se a essa demonstração (p. 45), o apelo final de Agatão, ao dizer sobre a natureza de *eros* pela centralidade do conceito de *desejo*, alcança para o autor a razão de ser daquilo que Diotima logo em seguida irá expor a Sócrates como *as coisas relativas ao amor (tá erotiká)*

No segundo capítulo, a investigação sobre a natureza de *eros* apresenta sua proximidade com o desejo e com a materialidade, tendo em vista a sequência dos discursos que se realizam na ascense erótica da fala de Sócrates-Diotima. É por intermédio da figura dessa sacerdotisa que Sócrates situa *eros* não como um deus, mas como um *daimon*, entidade sempre a meio caminho entre os deuses e os homens. Essa condição de um *hiato ontológico* deriva da impossibilidade de o amor ser um deus, dada sua natureza faltosa e desejosa (p. 64), ao mesmo tempo em que o amor não pode estar simplesmente determinado pelo desejo, como se estivesse resumido ao apetite corpóreo. Essa instância ontológica *intermediária* entre o divino e o humano, entre o imaterial e o material, é afinal o grande *oráculo* apresentado por Diotima, um enigma que se impõe ao filósofo na tarefa de interpretá-lo e compreendê-lo pela dinâmica de sua verdade.

A forma pela qual Caram organiza sua argumentação tem muita semelhança com certa espiral, que avança e aprofunda a partir de voltas sobre o mesmo eixo. Não por acaso, o leitor é deixado por vezes com a sensação incômoda da repetição e prolixidade, dada a necessidade de retomar constantemente as colocações já feitas, à luz das considerações a serem obtidas. No entanto, ao compreender que se trata de um esforço metodológico de aproximação e análise de um tema tão complexo e vasto, seu

leitor naturalmente substitui a sensação de repetição pela oportunidade de esclarecer os pontos ainda obscuros, de aprofundar o próprio entendimento a partir de uma ascense na direção do que mais importa. A ascense posta em prática por Caram, porém, não se dirige ao céu metafísico do Belo em si mesmo, como os degraus propostos pela sacerdotisa a Sócrates: seguimos, ao contrário, especificando os traços de materialidade e de natureza que envolvem a dinâmica do amor, apreciado sob a ótica do desejo.

Feita essa ressalva, nossa expectativa se amplia ao nos aproximarmos do oráculo de Diotima, e do modo como Platão caracterizou o aprendizado de Sócrates a partir do encontro com a sacerdotisa de Mantinea. Para tanto, coube a Caram resgatar os possíveis sentidos de *daimon* presentes na tradição, e que poderiam nos esclarecer o enigma de Diotima. Todos eles, de certo modo, indicam um ser que coopera para produzir uma intermediação entre os deuses e os homens. Mas é ao tomar tais sentidos em referência às obras de Platão, em *O Político* e *A República*, que o autor constata a especificidade da imagem do *daimon* em *O Banquete*, como estando relacionada à *psykhé*. *Como é possível constatar essa especificidade?*, se indaga o autor – ele mesmo, no entanto, não nos oferece uma resposta de pronto. Recorrendo a Plotino e sua leitura do *eros* como *duplo* – como divindade e como afecção da alma, interpretação essa que o próprio Caram assume ser *explicitamente aristotélica* (p. 80) – o autor conclui pela essência de *eros* como de natureza divina, quando se esperaria vê-lo argumentar pela articulação de *eros* e *psykhé*. A seção 2.6, que trata dessa reflexão, termina por nada apresentar sobre aquilo mesmo que ela indica no seu título – o tema da afecção e do composto corpo-alma só se esclarecerá na seção 4.1, após muitas voltas ao redor do eixo temático do desejo.

Assumida essa condição não explicada, de *eros* como afecção da alma, a seção 3 do segundo capítulo indica o que, afinal, *O Banquete* expõe mais e de modo diferente do que havia dito Plotino e diversos comentadores: ou seja, que *eros* é a potência que move o corpo e a alma dos mortais à imortalidade, tornando-os capazes de gerar no belo. *Daimon* é, portanto, *potência criadora* (p. 86). Para tanto, Caram percebe no discurso de Diótima a indicação do apetite (*epithymia*) como constitutivo da natureza do amor, como um ímpeto que conduz os homens a gerar o belo em vista da imortalidade, tanto no corpo quanto na alma. Há sempre uma mediação entre polos extremos, mediação realizada por uma natureza *daimônica*: tal como entre deuses e homens, há mediação entre racional e irracional, entre conhecimento e ignorância. A questão é que essa mediação, da forma como vai apresentada por Caram, invalida a necessidade de uma instância ontológica distinta daquela que está presente nos extremos. O estatuto ontológico de *eros* como afecção nos força a entender a mediação erótica como *um elo entre corpo e alma*, ao contrário de entendê-la como uma espécie de *terceira entidade* distinta das demais. O esforço em situar *eros* como *daimon* parece, agora, contraditório com a colocação da posição de *eros* como um apetite.

Para desenvolver a noção de *epithymia* e sua vinculação a *eros*, Caram inicia o terceiro capítulo apresentando o que se poderia depreender de *O Banquete* como sendo uma *teoria do desejo*, segundo a formulação de Charles Kahn (p. 91). Todavia, contra a formulação de Kahn, que apresenta o desejo entendido apenas em seu âmbito racionalista, o autor propõe apresentá-la a partir do *campo semântico* no qual Platão fez reverberar o desejo em vista de *eros*. O que se constata é que o homem, por natureza, é um *ser desejante*, e o desejo se faz compreensível, portanto, a partir

de uma antropologia e de uma psicologia, tal como cada um dos discursos de *O Banquete* expõem ao leitor. Ao revisitar a fala dos convivas anteriores a Sócrates-Diótima, o campo semântico para *epithymia* indica o esforço platônico em orientar a compreensão de *eros* em função da natureza humana desejante, constituída como faltosa e necessitada daquilo que se põe a desejar. É essa natureza desejante que funda a analogia entre o *daimon* e o filósofo, apresentada por Diótima: sendo um intermediário entre o sábio e o ignorante, o filósofo traz à tona a natureza verdadeiramente humana, desejosa de possuir a verdade.

Outra vez aquela dificuldade ontológica obscurece a noção de amor como *daimon*. Isso porque se o desejo é constitutivo da natureza humana em geral, não se percebe por qual razão apenas o filósofo a revelaria (p. 112). Aqui Caram confunde a determinação do desejo com a do amor, porque é este último que se dispõe a satisfazer a analogia com o filósofo. Quer dizer, no discurso de Diótima, *epithymia* está para *eros* assim como os homens em geral estão para o filósofo, porque os homens em geral não são capazes de se destacar do desejo meramente físico em vista de mediá-lo com o desejo da alma pela verdade da geração no belo. Se o amor inicia com o desejo, o filósofo se diferencia dos homens em geral exatamente por seguir o caminho de *eros*, superando o mero apetite em vista da satisfação essencial pelo traço criador que o belo promove. E como anuncia Caram logo em seguida, o amor não é *do e pelo* belo, mas de gerar *no* belo (*en toi kaloi*, *O Banquete*, 206e5), situando, portanto, o apetite em vista de um desejo que, no fim das contas, é inerente à natureza faltante do ser humano: o desejo pela imortalidade.

A fisiologia do desejo, apresentada por Caram ao final do terceiro capítulo,

condiciona o apetite essencialmente humano ao anseio pela imortalidade a ser gerada, dirá Diotima, tanto no corpo quanto na alma. O ser humano, enquanto um composto de corpo e alma, apresenta o duplo anseio erótico pela realização de si na geração na beleza, e o filósofo só se distingue dos demais por ser capaz de proceder desde o anseio corpóreo até o desejo imaterial do Belo em si. Embora já devidamente sinalizada em 4.1, o autor propõe novamente uma colocação da noção de desejo ligado à geração erótica em 4.3, unicamente para dizer que a *epithymia*, enquanto manifestação de uma falta na alma, é mais *essencial* ao ser humano que aquela *epithymia* algo accidental que afeta vez ou outra os nossos corpos. O problema dessa duplicidade de noções acerca do desejo é que ela não apenas separa o composto humano, alocando o desejo essencial apenas no anseio da alma, mas também descaracteriza a ascese de Diotima, que nos ensina ser o desejo um anseio em gerar tanto na beleza física quanto na espiritual, ambas em função da imortalidade, exatamente por ser o mesmo apetite.

Falta, assim, responder à questão sobre a origem do *desejo naturalmente humano pela imortalidade*, tema do capítulo final do livro de Caram. Esse, de longe, é o mais interessante capítulo da sua obra, e isso pelas razões que irei apontar. Em primeiro lugar, porque esclarece, de uma vez, a relação existente entre *desejo* e *eros* pela sequência de uma falta (*endeia*) que causa o apetite (*epithymia*), sendo este que faz surgir o amor (*eros*). Contudo, uma questão se coloca: dada essa falta desejosa, como conciliá-la com o poder criador de *eros*? (p. 132) Em segundo lugar, portanto, tem-se a indicação da solução platônica deste problema com a criação da alegoria que narra o nascimento de Eros como descendente de Poros (esperteza) e de Penia (pobreza, escassez). O valor da

indicação de Caram está não exatamente na narrativa, mas no caráter *ambíguo* que ela ilustraria: porque a narrativa de Diotima situa Penia como criadora de ardis e Poros como arrazoado e embriagado, o contrário daquilo que se imaginaria. Eros, assim, é filho da escassez *ativa* de sua mãe Penia ao se aproveitar da embriaguez *passiva* de Poros. Outra vez aqui a proeminência feminina se deixa perceber na erótica de *O Banquete*.

Por fim, o último capítulo do livro expõe para nós a novidade daquilo que se apresentou como uma *teoria do desejo* em Platão: que o apetite não é devido à falta, mas ao anseio criativo de imortalidade. Aparentemente, essa concepção provoca uma contradição em vista daquela sequência que apontamos como o primeiro ponto de interesse do capítulo. O que Caram sinaliza é que a novidade platônica está justamente em tornar possível uma compreensão fundamental do próprio desejo, superficialmente visto como falta: no fundo, a falta não é senão anseio pela imortalidade (p. 148). Seguindo a proposta de Dixsaut, Caram conclui que a falta nada pode realizar como uma causa motora. Não há uma causa para o desejo, mas é ele mesmo a causa do amor (p. 150). A ambivalência de *eros*, portanto, se explicaria pela ambiguidade do desejo, que se apresenta a partir de uma *escassez ativa*, de uma pobreza que não é simplesmente falta, mas anseio em possuir. A imagem da origem de Eros é a simbolização do que constitui nossa natureza humana desejante, não essencialmente faltosa, mas ansiosa pela imortalidade.

O capítulo encerra com uma rápida consideração sobre a presença de Alcibiades, que irrompe ao final do discurso de Sócrates a fim de elogiá-lo. Essa consideração, pela rapidez de sua análise, constitui afinal o ponto fraco

não só do capítulo, mas da proposta de análise de *O Banquete* como um todo. Porque o discurso final de Alcibíades, o sétimo numa sequência que fora apontada por Caram como demonstrativa da posição platônica, encerra aquela dinâmica de *desdivinização de eros* que o autor fizera questão de apontar, ao oferecer no lugar de um elogio ao deus um louvor à figura do amado encarnada em Sócrates. Se Caram não analisa nem deduz a conclusão dessa dinâmica com a fala *embebida de verdade* proferida por Alcibíades, ele sequer parece atentar para o fato de que o erotismo entre Sócrates e o belo Alcibíades, devidamente apontada por ele como fundamental à educação filosófica (p. 156), demonstra igualmente bem aquilo mesmo que a ascese de Diotima e a alegoria acerca da origem do desejo apresentaram antes: a ambiguidade do amor na erótica

educativa perverte a lógica da relação, pondo o jovem belo como amante ao invés de amado, e Sócrates como amado ao invés de amante. Ao final de *O Banquete*, Platão sem dúvidas corroboraria as pretensões de Caram, em retirar do *amor platônico* o caráter de idealidade que a tradição parece ter lhe conferido. Mesmo que o autor não se dê conta dessa confirmação, pela presença final de Alcibíades em seu elogio a Sócrates (o *daimon*-filósofo por excelência), não se pode negar ter sido a leitura proposta por Caram o que nos entusiasmou a refletir, outra vez e sempre, acerca das coisas do amor. Era isso, por certo, que Platão havia desejado que fizéssemos.

Cesar Augusto Mathias de Alencar
Filosofia - UNIFAP