

PLATÃO NÃO SOUBE AMAR: COMEÇO E NATUREZA DO ATEÍSMO FILOSÓFICO

PLATO DIDN'T KNOW HOW TO LOVE: THE BEGINNING AND NATURE OF PHILOSOPHICAL ATHEISM

Harley Juliano Mantovani¹

Resumo: Neste texto, procuramos demonstrar que a afirmação de que “o Amor é filósofo” começa e define o ateísmo filosófico em Platão, porque, conforme argumentamos, o Amor não pode ser pensado de modo metafísico. Exploramos esse limite interior à metafísica, quando ela se mostrou idolatria conceitual, e chegamos à liberdade teológica do Amor. Descobrimos que entre a metafísica do Ser e a teologia do Amor há um abismo chamado Jesus Cristo, que representa um nascimento antropológico que ultrapassa a metafísica. Contra esta antropologia, demonstramos também como a antropologia de Platão precisava da impiedade da atividade idealista do pensamento. Neste quadro, analisamos como surge a correspondência entre uma antropologia dos ídolos e uma teologia sem deus. Mas, concluímos que uma teologia sem deus não é mais teologia, ela é acima de tudo filosofia, e esta é a ciência do divino. E assim Platão desfaz a teologia como obstáculo para que a filosofia retorne para casa.

Palavras-chave: Platão. Divino. Deus. Amor. Antropologia.

Abstract: In this text, we try to demonstrate that the statement that "Love is a philosopher" begins and defines philosophical atheism in Plato, because, as we have argued, the Love cannot be thought of metaphysically. We explored this inner limit to metaphysics, when it proved to be conceptual idolatry, and we arrived at the theological freedom of Love. We discovered that between the metaphysics of Being and the theology of Love there is an abyss called Jesus Christ, which represents an anthropological birth that surpasses metaphysics. Against this anthropology we also demonstrate how Plato's anthropology needed the impiety of the idealistic activity of thought. In this context, we analyze how it comes the correspondence between an anthropology of idols and a theology without god. But we conclude that a theology without god is no longer theology, it is above all philosophy, and this is the science of the divine. And so Plato undoes theology as an obstacle for philosophy to return home.

Key-words: Plato. Divine. God. Love. Anthropology.

Introdução

Neste texto, questionamos a purificação racionalista do amor personificado na figura do filósofo e, por esse meio, procuramos distinguir e separar busca da sabedoria e amor, que se encontram confundidos no modo filosófico de viver. Precisamos ouvir o filósofo quando ele nos fala das condições purificadoras de um prazer puro, mas não

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e professor do CEFET-MG, *Campus Leopoldina*, Departamento de Formação Geral. E-mail: harleybrief@yahoo.com.br

acreditamos que o prazer filosófico seja o prazer último, tão elevado que sequer poderia ainda ser chamado de “prazer”. Demonstramos como é problemática a distinção entre o divino e deus como um dos resultados do amor filosófico em busca de sabedoria. Neste momento, refletindo todo o ateísmo e a impiedade do pensamento, a dialética é entronada como a ciência superior do divino, quando não há mais deus porque a Ideia de Bem só pode ser atribuída ao divino enquanto *Noûs* absolutamente *sem começo, sem nascimento*, que funda e explica tudo o que começou e nasceu. Esse divino consiste na ausência absoluta de começo ou de nascimento que lhe confeririam a suposta fragilidade do movimento e da mudança como símbolos de algo impuro. Então, na ausência absoluta que o constitui, o divino é puramente Inteligência imutável, eterna, constante, una e única. Mas, para nós, o Amor é capaz de nascer. É o nascimento que melhor o revela. Sendo assim, em vez de amarmos para superarmos o nosso nascimento, devemos nascer para amar, porque o nascimento *torna semelhante* os diferentes. Nascer por amor é nobilíssimo. Ao passo que amar a Inteligência que não nasce incorre numa desdivinização e idolatria. Mostramos como essa Inteligência envenenou Eros. A partir disto, vimos que o amor se tornou uma forma de conhecimento que repousa na lembrança da imortalidade que nos purifica do nosso nascimento e da nossa imagem. Devíamos, pois, descrever um homem sem imagem humana; e assim refletimos sobre a antropologia filosófica de Eros. Na sequência, analisamos como há uma visão meramente instrumental de deus na descrição platônica da criação demiúrgica do cosmo. Por fim, recorreremos rapidamente a um pequeno e denso texto de Jean-Luc Marion com o objetivo de entender e de esclarecer em que sentido a desdivinização racionalista em Platão sustenta o início do ateísmo filosófico. Mas, afinal, por que Platão não soube amar se foi dele que herdamos o amor como ligação da alma com o divino?

Para nós, a atividade idealista do pensamento filosófico é, desde o início, ímpia, e sua impiedade pressupõe, promove e se consolida através do deslocamento do homem diante da *Phýsis* enquanto *Arkhé* para o homem diante de si mesmo. A impiedade idealista resulta numa idolatria e, por isso, ela não poderia ter começado e se consolidado antes de Platão, uma vez que, no filósofo, o processo racional de desdivinização de deus culmina numa antropologia que estuda teologicamente o homem². O homem teologizado é um

² Esse processo de desdivinização aparece indiretamente na descrição de Dax Moraes (2019), e a desdivinização consiste na passagem do Eros cósmico, em Hesíodo e Empédocles, compreendido como força primordial cosmogônica e cosmológica, a divindade da fertilização, para o Eros antropomórfico, em Platão, compreendido como desejo. Dax Moraes é uma referência que contesta a nossa leitura do diálogo *O banquete*, de Platão, no entanto, nele também vemos que o cristianismo, à medida que absorve a

pensamento puro e, assim purificado, ele não se detém diante de deus, mas avança até o divino filosófico que se opõe e se afasta de tudo o que veio a ser, incluindo o mundo e a mundanidade do homem. A desdivinização de deus é simultânea à desvalorização do mundo. Se é para rejeitar o mundo, o homem não deve amar o que lhe é semelhante e próximo, aquilo que nasceu, e sim, o que lhe é absolutamente dessemelhante e distante, aquilo que é ingênito. E veremos que a impiedade de Platão é sutilmente – e exemplarmente – realizada através da sua modificação da natureza do amor. E fundamentamos a nossa afirmação da existência de um *ateísmo filosófico* em Platão por meio da demonstração dessa modificação segundo a qual o amor deixa de ser um deus e se torna filósofo. Se o amor nos concede o nosso nascimento, a filosofia nos concede nos purificarmos do nosso nascimento e, nesses termos, o verdadeiro amor é a sabedoria. Se é verdade que só a inteligência ama, então Platão nos coloca diante de um novo deus. Mas, sobre este deus para o qual Platão abre as portas da filosofia, e que entra na filosofia como a *Ur-sache* enquanto *causa sui*, é preciso começar recordando uma advertência de Heidegger: “A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar” (1991, p 161). A desdivinização é própria de uma metafísica que se constitui como onto-teo-logia ao cultivar um pensamento que não pensa nada fora de si mesmo. E por isso, continua Heidegger, o pensamento a-teu, “que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino” (HEIDEGGER, 1991, p. 161). Só um a-teísmo do pensamento combate o ateísmo filosófico, pois este pensamento está mais livre para Deus “do que a onto-teo-lógica quereria reconhecer”. E, se o amor platônico nos conduz a uma Ciência do que está antes do universo que veio a ser, demonstrando, assim, a origem divina da filosofia que já era completamente real antes do mundo, porque a Ideia é o próprio Ser, vejamos como Platão também se insere no movimento constitutivo da metafísica onto-teo-lógica que Heidegger vê sistematizada em Hegel. E, para isso, comecemos por analisar como a compreensão platônica do amor filosófico inicia a substituição de deus pela verdade.

racionalização platônica do divino, apresenta-se também como um processo civilizatório de desdivinização. A herança platônica da teologia cristã desvia o próprio cristianismo do divino, pois racionalizar não é divinizar, pelo menos até Hegel que, explicitando a dinâmica dialética da Forma, irá abordar e valorizar a dor, o sofrimento e a carne como experiência do absoluto.

1. A filosofia como elogio a Eros: o filósofo como amante

Considerando o diálogo *O banquete*, de Platão, inicialmente, proveniente de um fato incompreensível que representa uma grave falta humana, é-nos apresentada uma inquietação que motiva os discursos que o compõem, a saber: “‘Não é algo terrível, Erixímaco (...), Eros, deus tão antigo e tão poderoso, jamais teve em sua homenagem uma canção de encômio composta por um único poeta entre os tantos que já existiram?’” (*Banquete*, 177a–b). E a partir dessa omissão que pode ser entendida como uma quase blasfêmia, as personalidades então reunidas aceitam a proposta de cada uma proferir “o mais belo discurso em louvor de Eros de que seja capaz”, ao que Sócrates aprova, e afirma: “De minha parte, não vejo como pudesse declinar, quando a única coisa de que entendo é a arte do amor” (*Banquete*, 177e). De imediato, as palavras de Sócrates merecem uma atenção. Um filósofo não poderia rejeitar discursar elogiosamente sobre o amor porque um discurso em louvor de Eros deve ser belo, e um discurso é belo se ele diz a verdade. Um discurso apenas aparentemente belo não alcança o fim máximo de se apresentar como louvor ao amor. Além disso, as palavras de Sócrates que nos são mais preciosas, sugestivas e desafiadoras, são as seguintes: “... a única coisa de que entendo é a arte do amor”. Em outros termos, Sócrates está afirmando que a filosofia é a arte do amor, que o amor exige a técnica filosófica, e que, enfim, o filósofo possui a sabedoria do amor.

No filósofo, a sabedoria não é buscada e alcançada sem o desejo (*República*, V, 475b–c). Nele, o desejo é relação com a sabedoria, e o seu amor é pela verdade (*República*, V, 475e), e esse amor lhe capacita a subir até o belo em si e contemplá-lo na sua essência (*República*, V, 476c). Há sabedoria no desejo do estável e no estável a alma tem o seu prazer mais próprio que consiste em contemplar as Ideias, que são estáveis e puras (ROBINSON, 2007, p. 98). O filósofo sabe desejar o que é mais real, o imutável, imortal e verdadeiro, libertando-se do mutável e mortal que, não propiciando o preenchimento pleno, também não proporcionam o prazer puro e verdadeiro. O que é mais real propicia gozarmos mais realmente e mais verdadeiramente do verdadeiro prazer (*República*, IX, 585e). E assim, o desejo do filósofo é sabedoria. A sabedoria do amor é desejo de conhecer absolutamente o que existe absolutamente sempre do mesmo modo. Esse conhecimento absoluto implica a purificação da alma; e o que existe absolutamente é absolutamente puro, e essa existência absoluta e pura é a das Ideias, com as quais, a alma deseja entrar em contato. Lembrando-se do *Fédon*, Robinson afirma: “A relação

entre a alma e as Ideias é de amor” (2007, p. 90), e apenas a imagem de um contato sexual entre a alma e as Ideias pode nos ilustrar esse desejo de união total. Se a alma é pura, o seu desejo genuíno é desejo de inteligência (ROBINSON, 2007, p. 92). O objeto do desejo filosófico é a inteligência, e essa é contemplação do Ser, e nesta contemplação do Ser está um prazer puro, verdadeiro e sem sombras que só o filósofo pode saborear (*República*, IX, 582c–d). Por ser amigo da sabedoria e do raciocínio, o filósofo contempla a verdade absoluta, e esta lhe proporciona a vida mais aprazível. Além disso, o filósofo está sempre apaixonado pelo saber que possa lhe revelar algo da essência que existe sempre “e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção” (*República*, VI, 485b).

Nesses termos, dedicar-se à filosofia é aprender e cultivar a arte do amor de tal modo que a filosofia se torna e se mostra como o discurso mais belo em louvor de Eros. Em certos termos, viver a vida filosófica é ser discípulo de Eros, porque o prazer mais elevado é o do aprendizado filosófico que nos leva ao conhecimento da verdade (*República*, IX, 581e) próprio do sábio. Quem não ama conseqüentemente não é sábio. Desde já, a sabedoria é apresentada como uma condição inelutável para se louvar belamente ao amor. Isto é, sem sabedoria não se alcança a beleza. Mas, será que Sócrates ama mesmo o amor? Ou ele não amaria apenas a verdade e, portanto, unicamente a filosofia? E Platão admitiria a existência de uma realidade mais elevada do que a filosofia, ainda que essa realidade fosse a de um deus?

2. Diferença entre divino e deus: a religiosidade científica da dialética

Em Platão, o que é verdadeiramente divino desfruta de uma tão elevada transcendência que o localiza acima e para além da essência, e esse divino é a Ideia do Bem, que pela sua dignidade e poder, não é uma essência (*República*, VI, 509c). Encontrando-se igualmente acima da ciência e da verdade, devido à sua dignidade e poder, a Ideia do Bem, realizando uma atividade própria do divino, não apenas ilumina todas as coisas, concedendo-lhes inteligibilidade e verdade, mas também, concedendo-lhes o ser, é a causa da sua gênese, crescimento e alimentação, sem que ela mesma seja a gênese (*República*, VI, 509b). O divino é ingênito, ele é um fundamento sem começo e a sua contemplação, que exige uma ciência das origens do Ser e da verdade, é propriamente um bem. A Ideia do Bem, que está no limite do cognoscível, é a causa da justiça e da beleza, foi ela que criou a luz e, no mundo inteligível, ela é a senhora da verdade e da inteligência (*República*, VII, 517b–c). Não há dignidade e poder mais elevados.

Quanto a essa elevação da Ideia do Bem a um estatuto divino, ontológico e científico, superior aos próprios deuses, Robinson declara: “No *Fedro*, lemos que é a proximidade com as Ideias que torna os deuses divinos, isto é, eternos; no *Timeu*, o Demiurgo contempla as Ideias, é eterno e é descrito de um modo que esperaríamos que um deus pessoal fosse descrito” (2007, p. 142). Além disso, ao defender que apenas as Formas enquanto causas paradigmáticas são inequivocamente imutáveis e eternas, e não os deuses e o próprio Demiurgo enquanto causa eficiente, Robinson (2007, p. 26-7) destaca a inferioridade do estatuto ontológico da causa eficiente demiúrgica, de tal modo que, se nos determos no Demiurgo, faremos apenas uma psicologia, mas, se pretendemos uma ontologia da alma, devemos analisar o amor da alma pelas Ideias, amor que, sendo muito mais racional e científico do que religioso, deve elevá-la acima dos deuses. Afinal, toda alma racional, incluindo a alma racional de um deus, “mesmo sendo eterna e ‘automovente’, é, entretanto, uma realidade eternamente contingente, situada num plano ontológico inferior às Formas, no esquema geral das coisas” (ROBINSON, 2007, p. 35).

Se, para nós, o Demiurgo é ofuscado pela radical transcendência finalística da Ideia do Bem, Rubens Sobrinho (2016), num esforço louvável e consistente, lança mão precisamente dessa transcendência supraessencialista da *ousía* para defender que o Bem platônico pode ainda ser usado como um *ícone* do Deus cristão que, de acordo com Jean-Luc Marion, do qual falamos adiante, não pode mais ser pensado através do conceito idólatra do Ser. Para isso, Sobrinho se dispõe a rever a ontologia platônica partindo de um exame crítico da distinção semântica entre as noções de *ídolo* e de *ícone* conforme pensadas por Marion e por Platão. A partir desse exame crítico, o autor identifica e defende que há, no interior da própria ontologia platônica, a existência de uma modalidade não-metafísica de pensamento que, de acordo com a sua função epistemológica, é definido como um “pensar por imagens”, um pensamento que carece da valorização ontológica e epistemológica do ícone. Apresentado como um novo modo de mediação entre o divino e o humano, o ícone renova tanto o pensamento quanto o conceito de Ser. O que é ícone é parecido e semelhante ao invisível, impossível de pensar em consonância com o *métron* humano, e que somente se inscreve no visível, onde a sua intenção pode ser só inferida (SOBRINHO, 2016, p. 155-6). Mas isto não restaura o fenômeno e não possibilita nenhuma fenomenologia. Resta-nos uma análise mais demorada a fim de sabermos se o ícone renova suficientemente o conceito de Ser que, conferido ao Bem platônico, possa ainda ser usado para pensarmos um Deus supra-Demiurgo e para adentrarmos numa teologia que ilumine, veja e julgue os limites

inferiores da teologia de Platão, que separou deus e divino. Mas, enquanto esperamos, temos um ícone de Deus à nossa disposição, a saber, Jesus Cristo, de acordo com Marion (SOBRINHO, 2016, p. 156). É a iconicidade crística, à medida que ela purifica e espiritualiza o nascimento como meio de revelação e realização do Amor, que nos agracia com a igualdade de Deus e do divino.

Entretanto, como vimos anteriormente, o que é mais elevado do que deus na filosofia platônica da religião é o divino (RICOEUR, 2014, p. 123, 133, 135-140). No platonismo, “o problema do ‘divino’ está acima do problema de ‘Deus’” (RICOEUR, 2014, p. 123). Em outros termos, afirmando que Platão inicia a *personalização* do deus que olha para o Vivente inteligível, Ricoeur reforça: “Não parece haver dúvida de que o platonismo seja uma filosofia que subordina a personalidade do demiurgo à exemplaridade das Ideias e, nessa medida, uma filosofia que subordina Deus ao divino (2014, p. 145). E de acordo com essa subordinação, “Deus é divino porque contempla as Ideias e o Bem; sua divindade é, nesse sentido último da palavra, participada” (RICOEUR, 2014, p. 145). Deus não é divino em si mesmo, o que o torna divino é o seu olhar para o Bem Vivente, e por meio desse olhar ele está a serviço do ser: “Deus existe em benefício do ser, da divindade do ser” (RICOEUR, 2014, p. 145). A filosofia reverencia e se devota à Ideia e não ao Demiurgo³. “É o divino que é plenamente adorável; depois Deus”. Isto é, a reverência e a devoção da filosofia se referem ao Bem que está no alto e não ao Demiurgo que está embaixo no plano do inteligível. Nesses termos, se o inteligível é divino, para diferenciar o Bem e o Demiurgo, precisamos falar de um supradivino e de um infradivino (RICOEUR, 2014, p. 145).

Não sendo a mesma coisa, a passagem da noção de deus para a de divino significa, em outro registro, a passagem da mitologia para a filosofia, e esta passagem constitui uma

³ Em certo sentido, Hegel parece continuar a reflexão platônica que coloca a filosofia, como pensamento do Ser, acima e antes da religião, como uma espécie de psicologia racional, pois, afinal, Hegel defende que a filosofia, mais adequadamente do que a religião, proporciona-nos o saber acerca da verdade do espírito absoluto, porque, ainda que a religião revelada tenha a figura verdadeira do espírito, ela tem apenas a sua representação e não o espírito como o saber de si do conceito, que é próprio da filosofia; em suma, “Deus só é acessível no puro saber especulativo, e é somente nesse saber” (HEGEL, 2008, p. 511). Além da religião, o espírito é um Si que se sabe em sua igualdade de sujeito que se libertou de uma solidão sem vida, mas, no entanto, ao deixar a sua solidão por meio da extrusão da essência divina através da encarnação e da sua morte, o espírito se reconcilia consigo mesmo, e o céu com a terra. Ao pensar um Absoluto que morre e a morte como a universalização do saber da essência se reconciliando consigo mesma, Hegel pode afirmar: “não morre somente o invólucro já morto, despojado da essência, mas morre também a *abstração* da essência divina” (HEGEL, 2008, p. 526), abstração que era carência de vida. Platão estava longe de compreender que a vida do espírito não se esquivava da morte, mas a suporta e nela se mantém, e assim alcançamos o Absoluto como a verdade do espírito, porque “o espírito só alcança a sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto” (HEGEL, 2008, p. 44).

verdadeira racionalização da religião que faz desta apenas um *órganon* da filosofia que, por seu turno, começa como uma espécie de prece racional de reconhecimento do princípio divino do Cosmos⁴. Tão somente o divino, que é anterior e mais fundamental do que deus, é filosófico e digno do discurso filosófico. Conforme a sua natureza filosófica, o divino é compreendido como *Noûs*, como uma Inteligência que, ao pensar a ordem, simultaneamente a instaura. Há uma religiosidade do *noeîn* porque a religiosidade é a subordinação do pensamento à verdade do ser. No *noeîn*, encontramos a submissão da alma ao que a Ideia quer, e essa submissão é o próprio filosofar, através do qual a alma se liga ao ser e fica plena dele (RICOEUR, 2014, p. 128). Enfim, o *noeîn* nos remete para uma religiosidade nova e estranha aos mitos. Se é preciso ir buscar o divino fora dos mitos, a *raiz* da filosofia platônica do divino se encontra nos físicos pré-socráticos, de acordo com Ricoeur (2014, p. 123-133), pois foram eles que iniciaram a transposição dos deuses dos mitos para a *Phýsis* entendida como Princípio (*Arkhé*) que, por sua vez, contém em si os seguintes atributos: Infinito, Imortal e Indestrutível (RICOEUR, 2014, p. 124). Além disso, abarcando em si a ideia de origem e de geração, o Princípio nos oferece “um *fundamento sem começo* a tudo o que começa”, e é essa função de *Arkhé* que define o ‘divino’ e recria filosoficamente a religião que, desde então, deve superar todo começo orientada pela filosofia cuja origem é da ordem do divino sem começo e anterior a tudo o que começou; e essa superação rumo à anterioridade do não-começado reflete a imortalidade dos deuses que “transpõe-se para a ausência de começo do princípio” (RICOEUR, 2014, p. 125). Mas, de certa forma, essa transposição representa o começo do *ateísmo filosófico* que, desde o início, é marcado pela pretensão de encontrar algo mais elevado do que os deuses e absolutamente dessemelhante dos homens (RICOEUR, 2014, p. 126).

Em Platão, o ateísmo ímpio e racionalista assume a forma de uma filosofia idólatra das Ideias ou das Formas, posto que são essas que passam a concentrar em si uma função religiosa antes desempenhada, de acordo com Ricoeur, “pelo ‘infinito’ de Anaximandro, pelo ‘Uno’ de Parmênides, pelo ‘Logos’ de Heráclito, pela ‘Inteligência’ de Anaxágoras” (2014, p. 134). Como sabemos, Platão promove a Ideia à condição de ente verdadeiro,

⁴ Assim, junto à retomada da *Arkhé* pré-socrática, “o hino fundamental se transmite para a filosofia; ao mesmo tempo que racionaliza o divino, a filosofia se recarrega na linguagem primordial da admiração e da adoração. Nessa conjunção entre a razão e o hino reside a unidade grega da filosofia e da religião; mas a filosofia tem o papel condutor; o predicado divino só é recuperado porque é extraído especulativamente da *Phýsis* e transferido das deidades tradicionais para o princípio do ser” (RICOEUR, 2014, p.126). O pensamento desse princípio (*Arkhé*) é, antes, a veneração da Razão; “esse princípio é ‘divino’ em vez de ‘deus’” (RICOEUR, 2014, p. 133).

outorgando-lhe uma dignidade ontológica segundo a qual ela mesma se torna aquilo que era a *Arkhé* nos pré-socráticos. “É esse reconhecimento ou essa identificação que situa já de imediato a Ideia na esfera do ‘divino’” (RICOUER, 2014, p. 135). Devido a dignidade superior do seu estatuto ontológico, a Ideia é o mais divino, visto que, como afirma Ricoeur, “o grau de divindade é proporcional ao grau de ser” (2014, p. 135). A ontologia da Ideia fundamenta a compreensão da divindade para além de uma simples psicologia fundamentada na existência do Demiurgo. Com isto, Platão absorve a divindade em sua ontologia, de tal modo que sua Ciência do Ser será divina e, desse modo, se não há uma divindade fora da Ciência, a própria religião se submete ao científico. A partir de agora, a purificação religiosa assume inteiramente os traços de uma purificação científica que consiste em nos elevar perfeitamente ao Ser por meio do pensamento e da inteligência. Essa ascese começa com a ciência dos números e do cálculo (*República*, VII, 522c–d), que permite à alma apreender a essência e a verdade e a sair do mundo da geração e da mutabilidade (*República*, VII, 525c–d), e se realiza plenamente com a dialética. Livrando-nos dos sentidos, só pelo uso da inteligência, a dialética nos faz alcançar a essência de cada coisa e a própria essência do Bem (*República*, VII, 532a–b). Diferentemente da geometria e de ciências afins, que são apenas sonhos do Ser, a dialética atinge uma visão real do Ser através da destruição das hipóteses em prol de um princípio autêntico (*República*, VII, 533b–d). De certa forma, a vida sem o cultivo da dialética se passa toda no Hades – ou numa Caverna. A dialética representa um despertar que conduz à visão verdadeira e, neste sentido, ela se situa na cúpula das ciências e não há nenhum outro saber acima dela (*República*, VII, 534d–e). A dialética é propriamente a ciência do divino que realiza a desdivinização de deus.

3. A racionalização como desdivinização: a impiedade do idealismo

Em seu diálogo *O banquete*, em vez de louvar o amor, um deus tradicional, Platão louva a própria filosofia encarnada na figura de Sócrates e, ao fazê-lo, ele estabelece, indiretamente, que a melhor personificação do amor não pode ser um deus, mas sim um filósofo. Platão desdiviniza o amor ao substituir um deus por um homem. O louvor platônico ao amor é, antes, uma divinização da filosofia ou da própria razão. Em Platão, a filosofia se apresenta como um desvio de deus. Em sua filosofia, há essa perda insuperável, racionalmente ocultada e dissimulada. Na sequência, apresentaremos alguns pontos que nos permitem avaliar essa impiedade idólatra do racionalismo platônico que

pode ser acusado propriamente, e condenado, por introduzir, em Atenas, o culto de uma nova divindade. De antemão, admitimos a pertinência da correspondência necessária entre desdivinização e racionalização porque, para nós, foi a interpretação idealista da totalidade do real que levou à mortificação ou desdivinização de deus. No lugar de deus, o idealismo colocou como ponto de partida metafísico, moral e religioso, a Ideia-Deus e, neste sentido, diferentemente do que defendia Nietzsche (FINK, 1983, p. 80), a inversão do idealismo não tem a morte de Deus como sua condição. Para nós, é incoerente a cristianização da Ideia, como quer Nietzsche (2006). Se a interpretação idealista é o ponto de partida, o mundo não é a obra fictícia de um deus sofredor e atormentado (NIETZSCHE, 2011, p. 31), e é para o idealismo que a inocência é incompreensível. A criança não nasce para matar deus com o seu sagrado dizer-sim, mas, antes, opondo o seu sim ao não idealista, a criança inaugura um novo começo que substitui o milenar ponto de partida do idealismo que, movido pela niilista vontade de verdade, pôs a Ideia no lugar do sol e desvalorizou, assim, o corpo e a terra. Enfim, são os niilistas que, negando o amor e o conhecimento, criaram um mundo, que é um puro nada, ante o qual eles podem se ajoelhar. Eis a idolatria do nada conceitual. Os conceitos não são instrumentos de louvor a Eros. O amor conceitual é mumificação.

A desdivinização de Eros consistirá, em última instância, em afirmar que ele é filósofo, pois, através desta afirmação, Platão pode passar do louvor a Eros para o louvor ao filósofo. Mas, vejamos esse processo de desdivinização. Em certo momento do diálogo, Eros é descrito como sendo marcado pela falta e pela necessidade (*Banquete*, 200a–e). Nesse sentido, Eros é apenas um impulso para se possuir aquilo que resolveria as nossas carências e, por isso, se porventura Eros alcançasse a autossuficiência, esta condição significaria o seu aniquilamento. O amor não pode desfrutar de um estado original de satisfação plena. Isto nos impede de considerá-lo como uma realidade em si incólume às vicissitudes que acompanham a mudança. Se o amor é desejo daquilo que ele carece, então o amor é desejo da imutabilidade do em si formalmente imperecível que se encontra nas coisas belas e boas. Então, Eros ama as coisas belas e boas, precisamente as coisas das quais ele carece e, por isso, o amor é um deus que não é nem belo nem bom (*Banquete*, 201e). Mas como pode um deus carecer da beleza e da bondade? Tamanha imperfeição é notoriamente incongruente com a noção de divindade, visto que ela acarreta a infelicidade, e um deus não pode ser infeliz.

Eros é tão somente “algo intermediário” entre a beleza e a disformidade e entre a bondade e a maldade (*Banquete*, 202b). Todavia, os deuses, justamente porque são

deuses, são felizes e belos, posto que possuem coisas belas e boas, cuja falta, precisamente, desdiviniza Eros, negando-lhe a plenitude repousante de encontrar em si mesmo o que lhe satisfaz completamente. O que esse deus proporciona vem sempre acompanhado por uma falta ou necessidade. Assim, falta sabedoria na sabedoria que ele proporciona, falta justiça na justiça que ele proporciona, falta virtude na virtude que ele proporciona, falta sociedade na sociedade que por ele se orienta. Neste caso, trata-se apenas de imagens de sabedoria, justiça, virtude e sociedade. E enquanto ele não perder a sua divindade e se tornar filosófico, isto é, enquanto ele não for purificado racionalmente de todo começo, Eros não nos fará passar das imagens para a verdade. Ao contrário, à medida que ela é capaz de nos reconduzir para antes de todo começo, de acordo com o racionalismo platônico, a filosofia nos liberta das imagens e, conseqüentemente, nos apresenta a verdade da sabedoria, da justiça, da virtude e da sociedade.

Portanto, é preciso admitir que, em Platão, a verdade exige a impiedade, ela traz consigo, como pressuposto, todo esse processo de desdivinização que deve nos reconduzir para a ausência de todo começo em que encontramos a origem da própria filosofia. Para alcançar a verdade, que é indissociável do fundamento (*Arkhé*) jamais começado, precisamos ultrapassar toda presença de um deus e, então, quando nos encontramos na ausência de toda divindade tradicional, contemplamos noeticamente a verdade. Nesta está ausente o deus. E assim desdivinizado, Eros é somente intermediário entre mortal e imortal, isto é, ele é um *dáimon* (*Banquete*, 202e) cuja função é, em síntese, possibilitar “toda associação e diálogo de seres humanos com deuses e de deuses com seres humanos (*Banquete*, 203 a). Desse modo, o homem erótico, ou *daimônico*, é um homem espiritual que está entre o divino e o mortal.

4. A lembrança da imortalidade da alma: a origem antes do nascimento

O tipo da alma humana capaz do entendimento filosófico da causalidade divina, estando alojado em nossa cabeça, possui a qualidade do *dáimon*, isto é, nesta condição ela é também divina. Equivalente ao *dáimon*, esse tipo de alma nos torna celestes e nos faz ascender da terra rumo ao que nos é afim no céu, que é o lugar de origem de nossas almas (*Timeu*, 90a–b). Essa origem cerúlea está antes do nascimento terrestre. E essa ascensão purificadora consiste, primeiro, em se libertar dos apetites e das disputas erísticas que nos entulham de opiniões inteiramente mortais e, segundo, em se dedicar

seriamente “ao aprendizado e aos pensamentos verdadeiros”, pensando, “absoluta e necessariamente, pensamentos imortais e divinos”. Estes são pensamentos que buscam apreender a verdade e participar, tanto quanto possível, da imortalidade, cuidando, para isso, “de sua parte divina e ampliando apropriadamente o *dáimon* que reside no seu interior”, tornando-se, realmente, um *ser sumamente feliz* (*Timeu*, 90c–d).

O ser sumamente feliz é precisamente o ser que harmoniza os movimentos de sua alma aos únicos movimentos adequados, que são os dos pensamentos e revoluções do universo que, servindo-nos de orientadores, permitem-nos “corrigir as revoluções em nossas cabeças distorcidas por ocasião de nosso nascimento”. De certa forma, precisamos superar o nosso nascimento, que se apresenta como um obstáculo para sermos sumamente felizes, e essa superação purificadora começa com a instauração da “conformidade entre nossa parte pensante e o objeto pensado”. A conquista dessa similitude significa viver, finalmente, “aquele propósito da vida, que é estabelecida pelos deuses aos seres humanos como a mais excelente, quer para o presente quer para o futuro” (*Timeu* 90d–e). Há em nós um tipo de alma que ainda não nasceu, uma alma cuja origem é o céu anterior ao céu que recebeu o nosso nascimento. Essa alma capaz de assegurar para si, de forma justa e moderada, as coisas belas e boas que nos são sempre benéficas, protegendo-nos, portanto, de causarmos danos e infortúnios a nós mesmos e aos outros, é uma alma imortal que jamais é extinta pela destruição, uma alma que “renasceu muitas vezes e contemplou todas as coisas tanto neste mundo como no mundo subterrâneo dos mortos” (*Mênon*, 81c–d). Através dessa contemplação, a alma se afastou e se libertou do vício, da feiura e da maldade inerentes à ignorância. Essa contemplação foi para ela um aprendizado que se deu ao longo dos seus sucessivos renascimentos. No presente, o seu aprendizado consiste na capacidade de *se lembrar* do que ela aprendeu e que traz dentro de si mesma (*Mênon*, 81d). Essa lembrança exige força e coragem, pois, por meio dela, devemos superar o nosso nascimento, perder a nossa imagem humana e, por conseguinte, tornarmo-nos dessemelhantes a nós mesmos. Por essa razão, a reminiscência nos é um benefício que, libertando-nos do ensino alheio que só nos apresenta o que começou sem nenhum fundamento, faz da nossa própria alma a fonte do verdadeiro aprendizado que diz respeito e que busca o fundamento sem começo em tudo o que começou. No *Mênon*, essa oposição entre ensino e lembrança representa a oposição rigorosa e inexorável entre sofística e filosofia.

A reminiscência filosófica é a descoberta ou recuperação do conhecimento dentro de si e por si, um conhecimento que o sujeito adquiriu ou numa vida anterior ou sempre

possuiu (*Mênon*, 85e–86a), mas, seja como for, essa aquisição deve ter se dado numa ocasião em que ele não era ainda um ser humano (*Mênon*, 86a). Tendo em vista as exigências epistemológicas e religiosas do aprendizado verdadeiro, o sujeito existe, durante todo o tempo, “ou como ser humano ou como não ser humano”. Ao longo de todo o tempo da sua existência, o sujeito traz em si mesmo aquilo que lhe permite se ver como não ser humano. E essa visão é indissociável da reminiscência que, testemunhando, por fim, que “a verdade da totalidade das *coisas que são* permanece sempre em nossa alma, testemunha igualmente a imortalidade da alma (*Mênon*, 86b). Desse modo, devemos sempre nos esforçar confiantemente na tentativa de investigarmos e lembrarmos o que desconhecemos atualmente, ou seja, aquilo que não lembramos (*Mênon*, 86b), e que nos qualifica como não humanos, revelando-nos para nós mesmos em nossa origem antes do nosso nascimento, quando ainda somos absolutamente dessemelhantes de nós mesmos. Essa dessemelhança é exigida pelo conhecimento. A filosofia, à medida que ela tanto busca quanto se alimenta do fundamento sem começo, exige-nos que nos purifiquemos do nosso nascimento.

5. A antropologia filosófica de Eros: o homem sem imagem humana

Em *O banquete*, Platão deixa entrever que a origem de Eros determina a sua natureza (*Banquete*, 203b–204c) e, de acordo com esta, ele não é sábio nem ignorante. E sendo amor do que é belo e nobre, Eros é filósofo (*Banquete*, 204b–c), pois “a sabedoria diz respeito às mais belas e mais nobres entre as coisas” (*Banquete*, 204b). A dignidade do amor se encontra em seu objeto, e o filósofo, sendo aquele que dedica a sua vida para a aquisição da verdadeira sabedoria, é o homem erótico por excelência. Devemos viver o amor como um meio de nos tornarmos dignos e verdadeiramente virtuosos. Agora, se Eros é filósofo e se o filósofo é erótico e também *daimônico*, o filósofo começa a ser apresentado como a personificação de Eros, e o modo de existência erótico se reduz, privilegiadamente, ao modo de existência filosófico, que é desejo de sabedoria, a coisa mais bela e mais nobre. Nesses termos, dizer que a utilidade de Eros para o gênero humano é proporcionar-lhe a *felicidade*, significa dizer, igualmente, que a filosofia torna feliz aquele que ama a sabedoria. Mas, se a sabedoria só é alcançada quando tem fim toda mudança, ela exige do seu amante que ele se plenifique purificando o seu ser de toda mistura com o não-ser. E essa purificação propicia a felicidade.

Aquele que ama vai ao encontro da felicidade ao se empenhar para “dar à luz no belo” (*Banquete*, 206b–c). Com efeito, amamos também a capacidade que o belo possui de dar à luz, de trazer à vida. Associado ao belo, o amor nos traz um nascimento que põe fim a todo nascimento. O nascimento amoroso no belo não muda e não termina e, através dele, alcançamos a imortalidade e, deste modo, somos felizes. A felicidade está na imortalidade própria do “dar à luz no belo” que, por sua vez, é um propósito que define a sabedoria. Há uma fertilidade erótica ou *daimônica* da sabedoria. Ela é gestação de felicidade. Por meio dessa erotização da sabedoria, podemos dizer que ela é gravidez contínua diante do belo. Nesses termos, amamos a gestação e o dar à luz na beleza, posto que, através desse amor, participamos da imortalidade, “porque o gerar constitui um fato perene”. Sendo assim, quando desejamos o bem, desejamos a imortalidade, uma vez que “o amor deseja que o bem lhe pertença para sempre” (*Banquete*, 207a). E o apaixonado pela imortalidade busca a satisfação do seu desejo se empenhando em gerar e dar à luz à sabedoria e à virtude em geral, tornando-se capaz de realizar proezas que lhe conferem uma glória imortal. Para realizar tamanha beleza imorredoura é preciso tornar-se belo, e só se consegue isto olhando, de um único modo possível, para o próprio belo em si. E esse único modo possível de olhar para o belo em si é a filosofia. A sabedoria está no olhar, mas, no olhar que, necessariamente, tenha passado pela educação propiciada pelo cultivo da arte erótica cuja aquisição é gradual e ascendente (*Banquete*, 210a–e). Erotizado, o olhar se torna contemplação⁵. Eros é apenas um modo filosófico de olhar que nos torna belos e grávidos de beleza. Esse olhar nos conduz a uma visão extraordinária de um belo que é, em primeiro lugar, “sempre existente e insuscetível do vir a ser e do perecimento”. Então, erotizando o nosso olhar, olhamos para um belo que existe sempre “numa forma única, a qual é independente e por si”. Essa forma, além de todo processo do vir a ser e do perecer, é a existência superior do belo, que exige, portanto, uma marcha regular e ascendente (*Banquete*, 211c–d). Deveríamos fazer dessa marcha a nossa própria vida, uma vez que é o conhecimento do belo em si que torna uma vida digna de ser vivida.

Platão pensa o efeito causado, no homem, pela contemplação do belo em si “na sua integridade, puro e sem mistura, não contaminado pela carne e as cores humanas, além de tanta tolice associada à mortalidade” (*Banquete*, 211e), e conclui que a contemplação filosófica da própria beleza divina em sua forma única possibilita ao

⁵ Mas essa contemplação é uma convalescença e um mau olhar que vê ídolos eternos (NIETZSCHE, 2006, 7). Essa contemplação mumifica e, assim, os filósofos adoram ídolos egípcios (NIETZSCHE, 2006, p. 25).

homem “gerar não imagens de virtude, mas a verdadeira virtude, uma vez que seu contato não é com a imagem, mas com a verdade” (*Banquete*, 212a–b). A verdade exige um olhar livre das imagens. Nesse olhar livre, encontramos a passagem do deus para o filósofo. No olhar filosófico para a verdade há sempre algum deus morto. A verdade, enfim, se sobrepõe a deus, divinizada, ela resplandece mais, de tal forma que, em sua resplandecência bela e gloriosa, ela o oculta. E se deus foi ocultado pelo belo em si, puro e imutável, fonte da verdadeira virtude e da própria verdade, o que resta de mais digno, correto e racional para fazer é louvar e honrar ao filósofo. E, neste caso, o discurso de louvor e de honra foi proferido por um bêbado, por alguém possuído pela *hýbris* e por delírios dionisíacos; é Alcibíades que o profere. No discurso de Alcibíades, que é o último discurso de *O banquete*, efetiva-se, em definitivo, a substituição de um deus pelo filósofo⁶. Ao invés de Eros, como um deus tradicional há muito cultuado, foi a Sócrates e, através dele, foi à própria filosofia, que Platão elogiou. O próprio diálogo *O banquete* foi gestado e veio à luz ante a beleza formal e pura contemplada por seu autor que divinizou a verdade cuja visão extraordinária representa o reencontro e a reunião do filósofo consigo mesmo, um homem melhorado pela visão noética da forma pura e imutável do belo em si.

O discurso de Alcibíades pode ser associado a uma nova antropologia que propõe, ela mesma, uma renovação espiritual do homem com o intuito de lhe exigir que busque se tornar um ser humano melhor. O novo homem, que se educa com o racionalismo erótico, deve começar por se libertar da imagem ou da aparência de homem recebida no seu nascimento. E essa libertação é conquistada por meio do cultivo da filosofia como verdadeira arte de amar. Quem se entrega ao cultivo do erotismo filosófico vai se tornando, progressivamente, dessemelhante aos homens e semelhante a seres sobre-humanos, tais como silenos e sátiros. É por isso que Alcibíades vai buscar fora da humanidade imagens que ele pode utilizar para louvar a Sócrates (*Banquete*, 215b–216b). Ultrapassando a identidade dada pela imagem humana, o filósofo tem uma identidade

⁶ Diferentemente de Silva (2018), não acreditamos que o discurso de Alcibíades é movido e justificado por um conflito da alma. Em nenhum momento Sócrates diz que o discurso de Alcibíades é mentiroso ou sofisticado, como ele fez em relação aos discursos de Agatão e da própria Diotima, o que sugere que Alcibíades revelou, verdadeiramente, a natureza do amor ao elogiar Sócrates, de tal modo que fica evidente nesse discurso que, se não se viver filosoficamente a vida ou se não se ter a filosofia como um modo de vida, não se conseguirá amar verdadeiramente, e isto é comprovado por meio da diferença entre Sócrates e Alcibíades. De qualquer forma, defendemos que a explicação psicológica do discurso de Alcibíades não dá conta do propósito maior por trás da revolução platônica da antropologia que culmina numa religião racional para a qual o filosófico é o absoluto último. Temos em mente a elaboração dessa religião racional que não se satisfaz com a psicologia da alma, e sim, exige uma ontologia da alma, porque ela considera como uma espécie de sacramento a identificação entre a alma e o ser ou o verdadeiro.

sobre-humana em seu interior, onde se dispõem suas excelsas virtudes capazes de beneficiar o gênero humano ao gerar e dar à luz, através de discursos verdadeiros, a deslumbramentos e arrebatamentos que se propõem libertar os homens de suas imagens humanas. O filósofo é aquele que, em seu interior purificado da mistura com a carne humana, possui estatuetas “tão divinas e áureas, tão perfeitamente belas e admiráveis” (*Banquete*, 217a). O filósofo traz em seu interior os seus ídolos. Nisto consiste a idolatria da filosofia, da qual *O banquete* é um bom exemplo⁷. Em seu interior, o filósofo esculpe estatuetas imóveis, imutáveis e imperecíveis e, à medida que o faz, ele desdiviniza deus. Esse interior antropológico, como característica nova e superior do homem, surge a partir de um desvio de deus, substituído por estatuetas racionalmente esculpidas. Doravante, a interioridade filosófica será o lugar da idolatria. Nessa interioridade, deus não passará de uma estatueta esculpida a partir de um olhar cujo modelo não é deus. Desse modo, doravante, deus será impiamente pensado a partir de uma realidade que não é ele. E isto significa a sua instrumentalização.

6. A função meramente instrumental de deus

No diálogo *Timeu*, essa instrumentalização de deus assume um outro sentido. Nesse diálogo, deus será tão somente uma *causalidade artesã* (ou eficiente) que vem reforçar e complementar a *causalidade formal* (ou exemplar) da Ideia. Esse artesão não é um absoluto último⁸. E como artesão não absoluto, deus será a causa do vir a ser, ou seja, ele deverá explicar a gênese ideal do sensível assim como o modo como o sensível participa do inteligível. Na condição de modelo ou paradigma, o Inteligível é o divino filosófico mais elevado e mais fundamental do que deus, a esta altura já racionalizado, racionalmente instrumentalizado e à disposição da Razão. Embora ele seja identificado

⁷ É bom recordar que Merleau-Ponty (1996, p. 362), questionando a divisão platônica entre o Ser e o Nada, atribuirá à filosofia a tarefa de destruição das idealizações e dos ídolos da metafísica dualista. E por esse meio destrutivo, Merleau-Ponty visava recuperar a capacidade de a filosofia retomar o *Verborgen* (obscuro, oculto) que, tendo resistido à idealização e tendo permanecido livre da idolatria, exigia a inversão da ontologia fundamentada através da ideia suprassensível (MANTOVANI, 2017, p. 70; p.78). E para libertar a filosofia definitivamente da idolatria, Merleau-Ponty buscou valorizar uma religião da morte de Deus que nos entrega um Deus bruto e obscuro (*Verborgen, Abgrund*) (MANTOVANI, 2017, p. 51-61).

⁸ O artesão é apenas a causa motriz caracterizada pela *obediência* à causa final que comanda toda a atividade demiúrgica; o artesão não é um agente, mas, em sua servidão, ele é um instrumento fabricante (VERNANT, 1973, p. 240-2). Por isso julgamos inadequado a definição artesão de deus, ainda que Platão mantenha o sentido mítico-mágico do *demiourgói*, do qual o filósofo herdará, em alguma medida, a vidência que, nele, será um duro e disciplinado exercício de memória (*melete mnemes, melete thanatou*). A *poiesis* do artesão permanece fora da *práxis* e da sociedade política porque esta é comandada pela *philei* (VERNANT, 1973, p. 229).

como Criador e Artífice ou Pai do Cosmos ou do universo criado, deus não cria tudo⁹. O Demiurgo tão somente media e assegura a junção entre o Paradigma e o Cosmos (RICOUER, 2014, p. 111), entre o Inteligível e o Todo cósmico (RICOUER, 2014, p. 114). O Demiurgo não cria porque ele quer, ele não cria livremente, mas o faz para confirmar a atividade causal da Forma que, entretanto, não cria a partir de si, sem a excelência artesã do Demiurgo.

Em sua atividade artesã, o Demiurgo tem inicialmente dois modelos, a saber, “aquilo que é sempre e não tem *vir a ser* e aquilo que é *vir a ser* e jamais é” (*Timeu*, 28a). É próprio do Demiurgo a capacidade de distinguir, rigorosamente, o *ser* e o *vir a ser*. O ser é o que pode ser pensado de acordo com o discurso racional porque ele existe sempre uniformemente, enquanto que o *vir a ser*, à medida que ele só se oferece à sensação irracional, é apenas objeto de opinião, pois, sobre o que se submete a um contínuo processo de transformação e de perecimento e nunca é realmente só podemos emitir opiniões. Tudo o que veio a ser tem uma causa (*Timeu*, 28a–b). E essa causa é, de acordo com Platão, o Artífice divino, que criará algo necessariamente belo se ele olhar para o modelo perpetuamente imutável. Ao passo que a beleza está ausente naquilo que foi criado tendo como modelo o *vir a ser*. Mas o universo ordenado, que veio a ser, é belo, logo, o seu artífice, sendo necessariamente bom, fixou seu olhar no modelo eterno. Consequentemente, por ter vindo a ser nesses termos, o universo ordenado “foi construído de acordo com o que é apreensível pelo discurso racional e a inteligência, e que é idêntico a si mesmo” (*Timeu*, 29a–b). O universo ordenado é uma imagem ou cópia do modelo inteligível contemplado pelo Demiurgo. O Cosmos não é real, o real é o Inteligível eterno e imutável. Enquanto cópia, o Cosmos é apenas semelhante ao real.

O deus artesão criou o *vir a ser* e o universo porque ele é bom e jamais malevolente e, por isso, “ele desejou que tudo fosse o mais semelhante possível a ele”. O princípio (*Arkhé*) é agora um deus que “quis que todas as coisas, na medida do possível, fossem boas e não más” (*Timeu*, 30a). Não podemos pensar a origem da maldade a partir da causalidade demiúrgica, posto que esta instaura apenas concórdia e ordem, regramento e

⁹ O Demiurgo não cria o Inteligível eterno, imutável e incorruptível que lhe serve de Modelo ou Paradigma perfeito que ele contempla para criar e, o que ele cria, é condicionado na *khóra*, um espaço nutriz incriado pelo Demiurgo. A *khóra* permanece fora da causalidade demiúrgica; ela limita a gênese filosófica do sensível e, neste sentido, ela nos remete para uma realidade que fica fora da filosofia. Tanto a causalidade exemplar quanto a eficiente pressupõem a *khóra*, “um dado opaco que representa a distância entre o real e o Bem, entre a imagem e o modelo. ‘Caos’, ‘causa errante’, ‘lugar’, ‘nutriz’ ou matriz do real, ‘necessidade’” (RICOUER, 2014, p. 115), a *khóra* é o modelo absoluto do Outro.

disciplina¹⁰. O sumamente bom só pode fazer o maximamente belo (*Timeu*, 30b). E nada é bom e belo sem alma e sem inteligência. Nesses termos, “é forçoso que declaremos que este universo ordenado verdadeiramente veio a ser como um *ser vivo* dotado de alma e de inteligência por força da providência divina” (*Timeu*, 30c)¹¹. Mas, como um ser vivo, o universo ordenado tem uma forma corpórea, visível e tangível, que foi criada a partir dos elementos fogo, terra, ar e água, misturados pelo deus numa proporção que assegurou a amizade entre esses elementos (*Timeu*, 32c) que compuseram um corpo indissolúvel, completo e íntegro, identificado como um Todo único. A esse Todo, o deus deu uma forma.

Ora, no que diz respeito ao ser vivo destinado a abarcar no interior de si mesmo todos os seres vivos, a forma apropriada seria a que compreende dentro de si mesma todas as formas que existem; portanto, ele lhe conferiu uma forma redonda, a forma de uma esfera (...), sendo essa de todas as formas a mais perfeita e a mais autosssemelhante, pois ele julgou ser o semelhante incalculavelmente mais admirável do que o dessemelhante (*Timeu*, 33b)¹².

E então conferindo-lhe corpo, alma e inteligência, segundo o seu raciocínio, foi assim que o deus eterno criou o deus que era para um dia existir. O deus que veio a ser foi criado como bastando-se a si mesmo, familiar e amigo de si mesmo e, nesses termos, ele foi gerado para ser um deus bem-aventurado (*Timeu*, 34b). O Pai que o gerou o concebeu como um monumento aos deuses eternos e, regozijando-se e estando plenamente satisfeito, procurou tornar o deus que veio a ser o mais estreitamente

¹⁰ O Demiurgo não pode criar o mal porque ele nada quer, ele apenas olha o Paradigma e assim permite que este seja participado (RICOEUR, 2014, p. 115). Por isso, em Platão, não podemos proceder como Jó; não podemos nos queixar de Deus porque ele não é um criador, mas só um ordenador. Em Platão, o “Deus é inocente”, “não ao cabo de uma apologética que o ilibe, mas, originariamente, por não-criação da matéria. Pode-se pensar que assim o helenismo deixou de reconhecer o enigma do sofrimento injusto e de aprofundar o problema de Deus sob o agulhão desse enigma. Mas, em compensação, escapou das dificuldades da teodiceia” (RICOEUR, 2014, p. 116). Agora, se a corrupção é da dimensão da matéria, ela “não cria nenhum problema ontológico radical, pelo menos na região do transcendente; o platonismo pressupõe uma espécie de participação ao contrário que não tem origem radical no divino; tudo o que nasce está sujeito à corrupção, não por impotência de Deus, e sim por impotência da matéria para receber o ser” (RICOEUR, 2014, p. 116). É assim que Platão rompe com toda a problemática da tragédia grega (RICOEUR, 2014, p. 115); é por isso que não há um trágico em Platão.

¹¹ Além disso, à medida que o deus “quis construir o universo o mais estreitamente semelhante ao mais belo dos seres inteligíveis, completo (*teleo*) em todos os aspectos, o construiu como um ser vivo, único e visível, encerrando dentro de si todos os seres vivos naturalmente aparentados a ele próprio” (*Timeu*, 30d).

¹² Em outros termos, Platão expõe a natureza divina desse deus perfeito e autossuficiente que veio a ser através da atividade do Artífice: “De fato, nosso universo ordenado recebeu os seres vivos tanto mortais quanto imortais, tendo sido com isso ocupado, sendo ele próprio um *ser vivo* visível que abarca seres vivos visíveis, um deus perceptível criado à imagem do Inteligível, do prisma do seu vir a ser, maximamente grandioso, maximamente bom, maximamente belo e maximamente perfeito, realmente um céu único do seu tipo” (*Timeu*, 92c).

semelhante ao seu modelo, que é um Ser Vivo eterno. Todavia, impossibilitado de conferir plenamente a eternidade a qualquer coisa que é gerada, o Pai “concebeu produzir uma imagem móvel da eternidade, e à medida que ordenava o céu ele produziu, simultaneamente, uma imagem eterna daquela eternidade que permanece na unidade” (*Timeu*, 37d–e).

Em verdade, o fato é que este universo ordenado nasceu como um composto produzido pela combinação de necessidade e razão. Na medida em que a razão exercia um controle sobre a necessidade persuadindo-a a conduzir a maioria das coisas que *vêm a ser* rumo ao que é o melhor, o efeito desse controle da necessidade que cedeu à inteligente persuasão foi este nosso universo ser construído dessa maneira no início (*Timeu*, 48a–b).

Para explicar o início da construção do universo a partir da combinação da razão e da necessidade, Platão introduz a noção de *causa errante*, que traz consigo um novo ponto de partida para a explicação da gênese do universo ordenado que exige a apresentação de um “terceiro gênero” de ser diferente do modelo inteligível e sempre existente de modo uniforme e do modelo visível sujeito ao vir a ser¹³. Esse novo ponto de partida exige examinar a natureza do fogo, da terra, do ar e da água anteriormente à geração do céu, pois a natureza desses elementos se conecta com o sobredito terceiro gênero de ser, que é o receptáculo e a nutriz de todo vir a ser (*Timeu*, 49b). Esse terceiro gênero diz respeito a uma natureza receptora que todos os corpos possuem porque, antes, ela possui todos os corpos. É preciso chamar essa natureza receptora sempre pelo mesmo nome porque ela jamais se afasta do seu caráter, visto que ela não muda ao receber todas as coisas, antes conservando-se como matéria de modelagem para tudo, trazendo em si as marcas das figuras que são imitação das figuras que sempre *são* (*Timeu*, 50c–d). Encontrando-se antes que o céu viesse a ser, ela é a receptora do vir a ser e, neste sentido, é apropriado compará-la com a mãe (*Timeu*, 50d–e). Ela é *alguma coisa* sem a qual a imagem não se vincula ao ser (*Timeu*, 52c–d).

Para ser uma natureza receptora é preciso que ela seja vazia de todas as formas (*Timeu*, 50e). Nela não há nenhuma forma ou figura anterior às formas ou figuras que ela está na iminência de receber. É assim que ela está preparada para receber sobre toda a sua extensão as cópias de todas as coisas inteligíveis e eternas. Nesses termos, aquela que é a

¹³ Platão acrescenta: “Nessa oportunidade, portanto, necessitamos conceber três gêneros, a saber, o da coisa que vem a ser, o daquilo em que a coisa *se transforma* (vem a ser), e o daquilo segundo o qual a coisa transformada é modelada, e que é a fonte do seu vir a ser. É apropriado comparar *aquilo que recebe* com a mãe, a *fonte* com o pai, e a *natureza gerada entre eles* com o filho” (*Timeu*, 50d).

mãe e receptáculo de *tudo aquilo que veio a ser* não é visível e perceptível pelos sentidos, mas é, antes, invisível e amorfa, receptiva de tudo, “e, de algum modo sumamente desconcertante e de compreensão extremamente difícil, participante do inteligível” (*Timeu*, 51b). O inteligível tem junto a si aquilo sem o que o vir a ser não seria possível. Trata-se daquilo que, sem ser criado, possibilita a passagem do inteligível para o outro que o inteligível. Com efeito, sendo a mãe também identificada como um *espaço limitado* (*khóras*), ela existe sempre e é indestrutível. Ela é uma condição da criação que limita o poder criador do Demiurgo. A mãe é um espaço antes da criação demiúrgica do universo e, nesses termos, o fogo, a terra, o ar e a água têm lugar antes dos seus lugares no universo ordenado. Ou seja, há um lugar originário e fundamental sem o qual não há sequer os demais lugares do vir a ser. Todavia, nesse lugar antes de todo lugar, as coisas se encontram num estado ao qual falta razão e medida, isto é, antes do ordenamento do universo, possuindo ainda traços da sua *própria natureza*, o fogo, a terra, o ar e a água acham-se dispostos na ausência do deus que, para lhes configurar distintivamente, irá lhes atribuir formas e números, moldando-os para serem belos e excelentes tanto quanto possível, o que não eram antes da causalidade demiúrgica (*Timeu*, 53a–c). Em todo caso, junto à causalidade artesã há a receptividade matricial da *Khóra*. O deus não cria fora do espaço que ele mesmo não criou. Mas, certamente, o espaço não poderia ter sido criado pelo deus, pois este, instaurando ordem, concórdia e disciplina de acordo com o seu raciocínio, só cria coisas belas, boas e excelentes, ele não cria o feio ou o mal ou aquilo que possibilita a feiura ou a maldade, que representam a ausência de raciocínio de deus ou, simplesmente, sua ausência, visto que o raciocínio é, por um lado, o modo como o deus está presente e, por outro, o modo como temos acesso à sua presença. Mas, de qualquer forma, esse deus é reduzido a um instrumento a serviço do Ser que é a Ideia. Em última instância, a ontologia platônica se realiza depois de deus, exigindo, portanto, o ateísmo do pensamento interior a si mesmo cheio de pequenas estátuas sobre-humanas. Resta-nos, por fim, o reconhecimento da triste condição na qual o homem platonizado se encontra: a interioridade antropológica não é mais humana, todavia, ela surge e se mantém sem poder ter dentro de si um Deus diante do qual, ora por temor ora por alegria, ela pode se ajoelhar ou dançar, para o qual ela pode rezar, tocar música, e serenamente sacrificar.

7. O Amor não tem Ser

O Amor deve nos conduzir seguramente à identidade teológica entre Deus e o divino, uma identidade que a metafísica platônica do Ser não conheceu. Nesses termos, para aceitar e reconhecer a divinização de Deus, o pensamento precisa se exercer não mais conforme ao Ser, mas sim, renovando-se de um modo rigoroso, o seu exercício deve acompanhar a *realização* do Amor enquanto tal. O Amor não se revela em todo o seu esplendor e incompreensibilidade antes da sua realização, que significa o *tornar-se outro em si mesmo* do Amor, que assim se esvazia e sai de si, sem enfraquecer mas fortalecendo a sua identidade, a fim de servir e de se sacrificar em benefício da vida do outro. Não é a incompreensibilidade da Ideia de infinito que deve ser privilegiada, mas, antes, é a incompreensibilidade do Infinito que se realiza por amor. No primeiro caso, assim como Platão, permanecemos no âmbito da metafísica do Ser. No segundo caso, adentramos a *teologia cristológica do Amor* conduzidos, ainda que programaticamente, por Jean-Luc Marion (2016).

De acordo com Marion, que nos mostra porque os princípios da racionalidade metafísica são inadequados para se fundamentar o discurso da teologia, o pensamento *cristão-erótico*, diferentemente do pensamento *ontológico-finito*, é capaz de se exercer sem o Ser, e neste exercício enraizado numa conversão do coração, ele cumpre a urgente tarefa de *ultrapassar a metafísica* (*doubler la métaphysique*) inserindo-nos numa *meta-metafísica* que é a *teologia cristã* fortalecida e intensificada com a noção de *trindade* revelada através da cristologia. Quanto a isto, sem a revelação e a realização do Amor verificadas em Jesus Cristo, algo que o pensamento não-contraditório preso à imutabilidade ontológica não conheceu e nem poderia, a teologia cristã não seria *meta-metafísica*. Conforme Cristo nos mostrou, o Amor é uma performance e não um projeto de reduzir o ente ao ente como representável e cognoscível, transformando e substituindo, por esse meio, a ontologia por uma simples analítica do entendimento puro, como o fez Kant que, lamentavelmente, ao contribuir para o fortalecimento da ontologia do objeto, alimentou a determinação idólatra de Deus (MARION, 2016, p. 25).

No ato de trocar a ontologia por uma *erótica* do pensamento, Marion propõe que o exercício cristão e *meta-metafísico* do pensamento tem a capacidade de transgredir e de ultrapassar os limites que caracterizam a metafísica e a ontologia do objeto, limites que são determinados, inclusive em termos lógico-formais, pela oposição e distinção originária entre o possível e o impossível (MARION, 2016, p. 28). Conforme afirma

Marion, “um *meta*, um passo fora do possível tal como a metafísica o entende e o coloniza”, implica em retomar a ideia de milagre, rechaçada pela metafísica moderna, para fazer frente ao niilismo contemporâneo. Enquanto a metafísica define o ente pela possibilidade, que é, na verdade, uma representação para nós do ente regida pela não-contradição lógica, o cristianismo, transgredindo os limites conceituais do possível e do impossível e assim contestando a irredutível prioridade do conceito de objeto (MARION, 2016, p. 30), nos apresenta Deus como suspensão desses limites da metafísica, porque, tal como o revela Jesus Cristo, Deus não está preso à distinção e à oposição entre o possível e o impossível, precisamente porque “Deus é Amor” (*Dieu est agapê*), e esta *Caridade*, ultrapassando o *ens ut cogitabile*, de Descartes, é sobrenatural. Por isso, Marion diz que, “portanto, o pensamento jamais começa a pensar cristãmente enquanto ele não acede ao que Jesus Cristo põe em obra, a caridade” (2016, p. 34). Mas esse começo exige uma conversão do coração que abra o pensamento, que o esvazie e o leve a se pôr, com humildade, coragem e entusiasmo, diante do “tribunal de Ágape”, que o livra do fardo e do julgamento cerceadores do tribunal da crítica da razão pura. Ao depositar suas verdades divinas em nosso coração, o Ágape nos liberta da “soberba potência do raciocínio” cujo amor é uma procura da sabedoria por si mesma. Esta sabedoria não é livre para decidir amar ou não amar, pois, considerando a necessidade lógica e a gramática filosófica às quais ela está submetida, essa sabedoria que não conhece a *graça* nem a gramática e a hermenêutica do Amor, encontra-se metafisicamente predeterminada a buscar e a preservar a sua identidade imutável, inclusive através do modo como ela ama. A sabedoria não pode amar um Amor que ameaça a sua identidade. Mas, tendo retirado o *fenômeno erótico* da subjugação da metafísica, reconhecendo a sua manifestação privilegiada e sobrenatural em Jesus Cristo, que agracia o pensamento com um conceito *trinitário*, Marion pode dizer que “o amor da sabedoria” foi ultrapassado e substituído pela “sabedoria do amor” (2016, p. 35). Agora a metafísica pode ser lida através de uma hermenêutica do Amor. Essa hermenêutica, pela qual é vislumbrada a possibilidade de interpretar e de compreender os conceitos da filosofia (o espírito) a partir da Caridade, tem a capacidade de nos mostrar, não o que o espírito vê dele mesmo, mas, orientando-se pela luz do Amor, ela distingue no próprio espírito um sintoma da Caridade, “um estado da caridade que se ignora”. Portanto, porque a teologia cristã vê na filosofia o que a filosofia mesma não consegue ver, a teologia cristã apresenta à filosofia a *luz* do Amor como um novo tribunal, cujo julgamento suave, libertando a filosofia do peso dos seus fardos, proporciona-lhe uma melhor consciência de si mesma.

Considerações Finais

Afinal, podemos dizer que, em sua filosofia da religião, pensada como análise das condições de restituição ontológica e epistemológica da relação entre o divino e o humano, Platão apresenta uma *teologia negativa*, uma *teologia sem deus*, que se confunde com a filosofia que, em sua natureza dialética, é definida como *ciência do divino*. Nisto reside, para nós, um perigo, que também ficou claro, que é o perigo de um extravio da interpretação do divino sustentado, em Platão, por uma ideia de ciência que termina com o coroamento da Ciência da Ideia. Em certa medida, o próprio cristianismo herdou esse extravio que subjugava o amor à inteligência. Neste caso, para reencontrar Deus em seu caminho histórico, o cristianismo precisava se debruçar e assimilar a revelação histórica e fenomenológica de Deus, e, para isto nos é muito oportuna a proposta de Marion concernente a uma renovação hermenêutica, a hermenêutica do *Ágape*, entendida como ultrapassamento e apresentação de uma metafísica *forte*, que é precisamente a *teologia cristã do Amor* encarnado, revelado e realizado em Jesus Cristo, que ilumina, fortalece e redime o fenômeno, transformando-o em ícone privilegiado de Deus que, de acordo com essa fenomenologia cristológica, *nasceu por Amor*. Este nascimento amoroso seria uma irracionalidade absurda para o grego arcaico e clássico. Para Platão, o problema dos deuses míticos era justamente o fato de eles terem nascido e, por isso, ele precisava encontrar um divino contrário à história, extra-fenômico, ingênito e superior aos deuses: a Ideia. Diferentemente da *erótica crística* que nos mostra como devemos amar o fenômeno como testemunho do nascimento e do amor de Deus, a *erótica platônica* nos ensina a rejeitar, como nada ontológico e epistemológico, o nascimento e o fenômeno. Nessa diferença se encontra, em síntese, a resposta à pergunta “por que Platão não soube amar”?

Por fim, terminamos dizendo que é através da hermenêutica judicativa do *Ágape* que a metafísica se purifica e se fortalece, e não ao levá-la diante do tribunal crítico da razão pura. Mais do que do *a priori*, ela precisava ultrapassar a si mesma.

Referências

- FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heins Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

- HEIDEGGER, M. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores; 5).
- MANTOVANI, H. J. *A revisão da ontologia como fenomenologia da vida em Merleau-Ponty*. 2017. 461 f. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.
- MARION, J-L. Doubler la métaphysique. *Educação e Filosofia*, v. 30, nº especial, p. 19-39, 2016.
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours – 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.
- MORAES, D. *História filosófica do amor: ensaio para uma nova compreensão da essência do amor humano*. Natal: Edufrn, 2019.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- PLATÃO. *Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias*. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2010.
- RICOEUR, P. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- ROBINSON, Thomas M. *A psicologia de Platão*. Tradução Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SILVA, F. G. O conflito da alma no Livro IV da *República* e sua possível relação com o discurso de Alcibiades no *Simpósio* de Platão. *Ipseitas*, São Carlos, vol. 4, n. 2, p. 92-105, ago-dez, 2018.
- SOBRINHO, R. G. N. Deus sem Ser e Ser divino. *Educação e Filosofia*, v. 30, nº especial, p. 151-167, 2016.
- VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução Haignanuch Sarian. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, Edusp, 1973.

Recebido em: 06/09/2020
Aprovado em: 16/10/2020