

DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha. Duas vias da filosofia contemporânea*. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Loyola, 2009. 163 p.

A obra de Ivan Domingues aborda as duas tradições mais importantes da filosofia contemporânea, a europeia e a norte-americana. Primeiro, investiga-se a via da tradição anglo-americana e os experimentos mentais em suas dimensões metafísica, epistemológica e ética; e a segunda via, a tradição continental, abordando os mesmos temas. O autor inicia suas considerações em seu prefácio afirmando que a obra é resultado de seus estudos elaborados tanto na Sorbonne, Paris I, quanto na Universidade de Oxford. Dentre os objetivos explícitos encontra-se a proposta de elaborar reflexão sobre o *Ethos* e as duas maneiras de filosofar de duas tradições filosóficas que ocupam o cenário da filosofia contemporânea. Seu propósito é explicitar as características próprias de cada uma das principais correntes da filosofia contemporânea e a questão metodológica que surge como questão principal. De um lado, o método lógico de análise dos conceitos e experimentos mentais na tradição anglo-americana e, de outro, o método histórico, aliando formulação de problemas e história da filosofia na tradição continental. Em um segundo momento, busca-se uma base de comparação das duas tradições tendo como foco a metafísica, a epistemologia e a ética. O autor esclarece que essa distinção é meramente estratégica e não taxativa em relação às formas e procedimentos de cada uma das escolas. Para fundamentar suas considerações, o autor busca inspiração,

para analisar a vertente metafísica da tradição anglo-americana, na obra de Timothy Williamson, que afirma que a análise conceitual dos problemas é uma das características do filósofo pós-analítico. Para analisar a referida corrente do ponto de vista da epistemologia utiliza-se a obra de Gettier. Philippa Foot e Anthony Appiah são as referências no campo da ética.

O propósito de inserir a discussão sobre os experimentos mentais e seu papel na filosofia anglo-americana tem por principal foco avaliar o alcance e o significado desses experimentos numa tradição bastante lastreada nos dois lados do Atlântico Norte. Além dessa característica básica, é possível pensar também na análise lógica dos problemas e dos conceitos. A escolha em utilizar os experimentos mentais como foco privilegiado da análise da primeira via do pensamento contemporâneo foi justificado por sua idealidade e perfeita adequação ao método lógico, sem identificação necessária com o método analítico. Tal estratégia tem como intenção demarcar o espaço lógico da argumentação filosófica, nele inserir os problemas e os conceitos que serão analisados e, por fim, procurar a solução através de experimentos mentais com ajuda de operadores da lógica modal.

O autor explicita suas intenções ao afirmar que o leitor encontrará nas páginas de sua obra um conjunto de reflexões típicas de metafilosofia, tendo como centro das atenções o tema da racionalidade filosófica e, por quadro ou contexto, a filosofia contemporânea bifurcada nas duas tradições. A

vertente continental é caracterizada pela centralidade da história da filosofia e a hegemonia das escolas francesa e alemã. A primeira seria genericamente estilizada valorizando o método histórico; a segunda, privilegiando a atitude especulativa e a formulação da especificidade do pensar filosófico. Tal distinção, no entendimento do autor, configura-se uma meia verdade que confunde problemas metodológicos de exegese com problemas metodológicos de investigação filosófica.

Especificamente, os casos de Jonas, Foucault e Ricoeur, entretanto, turvam essa separação geográfica explícita, pois os três tiveram uma penetração significativa no continente norte-americano. Ainda que as distinções possam ser relativizadas, o embate entre Merleau-Ponty e Ryle é utilizado para marcar diferenças irreconciliáveis. No prefácio, uma avaliação prévia aponta para a necessidade de uma atitude mediadora entre os extremismos do historicismo e do logicismo.

No capítulo “A via da tradição anglo-americana e os experimentos mentais”, as principais correntes estudadas são a filosofia analítica e o pragmatismo. Essa primeira aproximação explora o debate entre as visões das duas vias protagonizado, por exemplo, no embate entre Searle e Derrida, no qual os dois acusam-se mutuamente de não terem entendido as respectivas posições acerca da linguagem. Outro exemplo explorado é a controvérsia entre Carnap e Heidegger, sobretudo o obscurantismo que o primeiro identifica no segundo. A celeuma pode ser sintetizada na distinção entre os interessados em filosofia e outros em história da filosofia.

Carnap é tomado como um ícone da primeira via por ser um dos principais expoentes da filosofia analítica e do positivismo lógico. A ideia central é que a ferramenta da filosofia é a lógi-

ca e não a história da filosofia. Dessa ideia central deriva a perspectiva de transformar a filosofia em exame das proposições, tendo com estratégia metodológica os experimentos mentais. Tal procedimento aproximaria filosofia dos procedimentos científicos, livrando-a das especulações inertes da história filosófica.

No âmbito da metafísica, os experimentos mentais são usados para resolver problemas ligados à natureza do mundo, ao conflito entre possibilistas e atualistas ou entre realistas e virtualistas. O plano de análise é semântico e tem o intuito de enfatizar os problemas ontológicos e não propriamente lógicos. A obra de referência utilizada é a de Willianson consagrada à metafísica, intitulada *The Philosophy of Philosophy*. Nessa obra destacam-se duas heresias: a primeira é tratar os problemas metafísicos como problemas normais de lógica, a segunda é pensar a metafísica em bases empíricas mas hipotéticas e conjecturais, ao passo que a metafísica tradicional bifurca-se na direção do hiper-realismo platônico e do transcendentalismo kantiano. O referido comentador trilhará um terceiro caminho e contraporá ao mundo real o mundo possível e ao mundo numenal o mundo transempírico. Disso decorre a necessidade das conjecturas e da verificação ulterior, que “ensanduichará” as possibilidades e estabelecerá as conjunções e as disjunções. A deficiência de tal análise fica por conta da inexistência dos contrafactuais impossíveis. Resumindo o argumento, nessa perspectiva, a metafísica termina por se converter no mundo do “como se...”.

Na parte referente ao tema da epistemologia, Ivan Domingues esclarece que o seu objetivo é trabalhar os experimentos mentais como ferramentas analíticas para resolver dilemas ou problemas epistemológicos. Circunscrevendo

suas análises ao período da filosofia contemporânea, o autor estabelece que suas fontes são Gettier, Williamson e Sorensen. Tomando como objeto privilegiado de análise o primeiro autor, é possível identificar que um dos problemas centrais é o da fundamentação do conhecimento-crença ou o promover a crença no conhecimento mediante a verdade e a evidência. O resultado epistemológico do famoso *paper* publicado por Gettier é a destruição da tese do conhecimento como crença verdadeira justificada. Em outras palavras, devemos abandonar a teoria do conhecimento-crença e pôr uma outra visão no lugar; a dificuldade que surge é que ele não diz qual. Ilustrando com os seus próprios argumentos a tese elaborada anteriormente, Ivan conclui que a crença, além de irreduzível ao conhecimento e ao discurso, é indecidível quanto à sua verdade ou falsidade. Conclui-se também que a estratégia dos experimentos mentais envolve uma função epistêmica clara e um valor heurístico inequívoco.

A perspectiva ética da via anglo-saxã é trabalhada com objetivo de abordar os experimentos mentais como ferramentas para operar e resolver os dilemas morais. O ponto de partida é a obra de Philippa Foot e seu célebre exemplo dos *Trolley problems*. Tomando como tema de investigação o *paper* "O problema do aborto e a doutrina do duplo efeito", publicado em 1967, e que causou um abalo nos fundamentos da moral utilitarista, explora-se a distinção entre reta intenção e intenção oblíqua. O exemplo mais famoso é o do condutor do bonde desgovernado. De modo geral, a temática perpassa a distinção entre os efeitos intencionais e não intencionais ou involuntários dos atos individuais. Na esteira dessa discussão, o que está em jogo, segundo a interpretação de Hauser, envolve a relação entre fins, meios e cálculo das consequências, mas

distinto quanto aos meios relativos ao problema de usar pessoas ou coisas como instrumentos da ação intencionada. Em suma, destaca-se, a partir das considerações de Hauser, a temática da intuição moral.

No capítulo que trata da tradição continental franco-alemã e a história da filosofia, Ivan esclarece, inicialmente, que não serão abordadas as perspectivas do exegeta ou do historiador, mas a do filósofo. A perspectiva da história da filosofia é abordada tanto como um avatar da tradição humanista quanto como um modo de dar à filosofia o contexto para colocar e situar os problemas e as suas soluções. A abordagem histórica perpassa a história da filosofia desde Aristóteles e Hegel até Nietzsche e Heidegger. Em terreno continental, Descartes destoa dessa tradição histórica fazendo uso de experimentos mentais, tendo sido seguido por Rousseau na mesma estratégia. Bacon, por sua vez, não deixou de fazer uso da estratégia histórica, assim como Voltaire, Wolff e Fichte.

Para melhor descrever esse quadro, operam-se dois recortes, um temporal e outro espacial. Os dois países escolhidos são França e Alemanha. Para iniciar a empreitada, Hegel é tomado como o modelo da tradição continental, ao pensar a história como rememoração e a filosofia como apreensão do devir temporal como conceito. Dentre as características dessa via estão, a erudição, o estetismo, os grandes tratados, a especulação e o pensamento sistemático. Tomando Gary Gutting como referência para a análise, destacam-se algumas características da filosofia francesa: a proeminência do *Normalien*, o apego excessivo aos mestres do passado e a centralidade da filosofia na formação acadêmica. No período contemporâneo francês destacam-se Bergson, Sartre e Foucault como ícones dessa tradição.

Para elaborar as considerações metafísicas, epistemológicas e éticas da via continental, os respectivos nomes são: Jonas com o ensaio “A gnose, o existencialismo e o nihilismo”, Foucault com *As palavras e as coisas* e Ricoeur com a “pequena ética”, *Si mesmo como outro* e *O Justo*.

A metafísica, na perspectiva de Jonas, apresenta um exemplo emblemático do pensamento humanista em seus trabalhos de ética e metafísica. O princípio da responsabilidade cunhado pelo referido autor surge como ideia reguladora da ação moral, todavia a ética pressupõe a antropologia filosófica que no encadeamento das questões remete à metafísica. Os principais elementos do pensamento de Jonas são sintetizados da seguinte maneira: para além da gnose e do existencialismo, é o niilismo a questão fundamental. A experiência do nada e do vazio, é o hóspede sinistro do pensamento contemporâneo. O segundo aspecto, é o desafio proposto, a resposta metafísica em sua vertente de filosofia da natureza desdobra-se em biologia filosófica e antropologia filosófica. A segunda resposta ao problema delimitado é moral ou ética, a responsabilidade. De forma sintética, a filosofia da natureza ou biologia filosófica incorporada à antropologia darão as bases para a metafísica da ética. Tal elaboração recai na apresentação de dois dogmas da filosofia contemporânea: não existe verdade metafísica e não há caminho do ser para o dever ser.

A epistemologia tem em Foucault o ponto alto de sua elaboração. Ivan alerta para o fato de que essa parte de sua obra sofre modificações significativas em relação à edição anterior. Dentre essas alterações encontram-se os seguintes tópicos: o enquadramento epistemológico da obra arqueológica diante das evasivas e interdições do autor; a elucidação da relação entre arqueologia e

história; a situação e o *status* das ciências humanas; o embate com as correntes epistemológicas rivais; as influências sobre o autor; o impacto da obra; as lacunas, os erros e os limites. A parte relativa à epistemologia de Foucault ocupa um lugar de destaque na obra de Ivan Domingues. Contando 38 páginas, tal avaliação exigiria um estudo à parte, que não terá espaço aqui. Considerando não só a obra *As palavras e as coisas*, mas o conjunto da produção foucaultiana, a avaliação elaborada envolve o seguinte percurso. 1- eixo da arqueologia: composto pelo tripé da prática discursiva, saber e ciência. 2- elementos do discurso ou prática discursiva: sistema de objetos, enunciados, divergindo dos caminhos tomados por Carnap e Ricoeur, perfazem o conjunto dos conceitos que nucleiam os enunciados e se refere aos objetos; por outro lado surge o quadro em que os objetos, os enunciados e os conceitos se inscrevem erigindo o quadro teórico e contextual. Esses elementos serão os componentes das estratégias discursivas que mobilizaram os discursos e introduziram os pontos de aproximação, tanto quanto os pontos de decifração que nortearão a ciências e os saberes. 3- limiars da episteme: definida como um sistema de saber constituído pelo conhecimento comum, a ciência e a filosofia. 4- uma vez mais seguindo as orientações de Gary Gutting, destacam-se os componentes da história e da filosofia.

A história é considerada a partir de dois aspectos: a) história específica, abarcando trabalho e estudo de textos ou exegese, dado que não há nada por trás de nada, só os textos; b) história construtiva: elaborada em *As palavras e as coisas*, com o apoio de esquemas interpretativos *ad hoc*, que serão aplicados a contextos específicos; c) história crítica: identificada a partir das críticas ao sujeito e ao fundacionalismo típicos da episteme moderna; d) história espe-



culativa: com os esquemas de projeção do futuro do pensamento ocidental, sintetizada na dissolução do homem como problema epistemológico e do surgimento de uma nova episteme pós-moderna estruturalista.

A filosofia ganha primazia sobre a história, dado que haverá uma hierarquia prévia, com a filosofia no comando e suscitando dois temas em disputa: a) os aspectos doutrinários e as instituições filosóficas, por um lado, e por outro, b) os aspectos metodológicos e a *téchne* filosófica.

Após uma intrincada análise das características da epistemologia de Foucault, revelam-se algumas lacunas em seu pensamento. Identificadas, de certa maneira, por toda parte, nas epistemes renascentista, clássica e moderna, destacando-se os estudos sobre humanismo. Hobbes, igualmente mostra-se ausente. Ainda no campo da epistemologia, a inexistência de elaborações consistentes sobre Weber e Durkheim revelam deficiências na análise sociológica.

Os erros listados por Gutting são: 1- na episteme da Renascença está o fato de se juntar e tomar em um bloco a magia, a filosofia e a ciência, deixando outros grandes expoentes do renascimento de lado, como Vesúlio e Copérnico, privilegiando, ao contrário, a tradição hermética. 2- na episteme clássica surgem os exageros incorridos na avaliação e perspectivação de campos disciplinares inteiros. A gramática geral nas perspectivas de Arnauld e Lancelot recebe destaque desmesurado, negligenciando-se a gramática geral de De Sanctius, reconhecidamente mais importante e fundacional. 3- na episteme moderna: desconsidera-se a obra de Adam Smith.

Confusões e injustiças perfazem os deslizes de Foucault: as confusões e impertinências ligadas ao uso de ter-

minologias extravagantes, bem como às cronologias inusitadas, na forma de episteme clássica e idade clássica, importadas da história da arte e da literatura francesas, tendo o classicismo e o século 17 como epicentro, generaliza tais classificações para todo o ocidente e as estende para a ciência e a filosofia. Procedimento semelhante é repetido na terminologia da episteme moderna e idade moderna. Igual procedimento aparece com a episteme renascentista, sobretudo na falta que comete contra Ulisses Aldrovandi, citado somente para desvalorizar a *História de serpentes e Dragões*.

Ao final, elaborado o balanço dos equívocos e acertos, constata-se que tais erros, injustiças imprecisões, turvaram o *corpus* da produção foucaultiana, sem, contudo, terem sido causas suficientes para ofuscar o brilhantismo de sua obra. Diante de tal constatação, é indispensável enunciar a frase: “como Foucault estava equivocado, e como ele foi fértil!”.

A ética, última parte da análise da filosofia continental, retoma a memorável obra de Ricoeur, filósofo “dos resíduos, das meditações e da síntese unificadora”. Segundo Ivan, *Si-mesmo como outro* perpassa temas como a ideia de pessoa, da identidade pessoal e narrativa e da semântica da ação. Tais questões visam recolocar a temática da crise da ética moderna desde os tempos de Hume, caracterizada pela cisão entre o ser e o dever-ser. A crise de valores desemboca numa perspectiva niilista que é uma das vias escolhidas para se discutir a moral. Tomando a obra de Anscombe como ponto de partida, Ricoeur busca um outro caminho para moral, que o conduz a um embate com a filosofia analítica anglo-americana. Ao mesmo tempo, busca as mediações para juntar a virtude e o dever. O projeto é instalar uma filosofia hermenêutica fundada na

heurística de si, composta de três partes: falar, agir e narrar. Ele postula a ideia de que não é a identidade substantiva, mas a identidade reflexiva – fundada no si mesmo como outro – o princípio diretor da ética. Tal princípio conduz à busca da felicidade e da boa vida.

Discutindo as dificuldades e impasses da proposta de Ricoeur, Ivan insere no debate a semântica da ação e reavalia a analítica da ação na perspectiva da filosofia analítica, da filosofia prática de Aristóteles e da moral de Kant. Outra interpelação diz respeito à ideia de que o valor não é uma categoria moral, questão mal resolvida por Ricoeur. A tentativa de centrar a moral na narrativa é mais uma faceta criticada na obra em tela. A fundamentação da ética na antropologia filosófica, isto é, na antropologia do homem capaz, introduz as discussões acerca de outra obra importante denominada *O justo*. Nessa obra o leitor encontrará uma versão mais enxuta de “pequena ética” de Ricoeur, além de considerações relevantes sobre a ideia de responsabilidade em ética e no direito, chegando até as considerações sobre a bioética.

Em sua conclusão, Ivan inicia as suas avaliações afirmando que os dois modos diferentes de fazer filosofia, com suas particularidades, potenciais, limites e perigos é aquilo que dá sentido a cada uma das vias analisadas. A força da tradição continental está no uso da história da filosofia. O risco de fracasso, entretanto, está no servilismo, na erudição livresca e na morte do pensamento. A força da tradição anglo-americana está na coragem do pensamento, verificada na decisão de fazer tabula rasa da história e pensar os problemas com os meios do pensamento, usando a lógica e os experimentos mentais. Os riscos de tal via correm por conta da crença do filósofo de “ter descoberto a América”, quando, na verdade, elaborou

somente um artifício lógico, gerando a renúncia ao pensamento.

Ivan propõe uma alternativa a essa dualidade erigida entre o continente e a ilha. Ele afirma que é no filtro existencial que as grandes filosofias serão empreendidas. Em outras palavras, “para dar expressão conceitual aos problemas e ao filtro da experiência existencial ao abordar os problemas filosóficos, será preciso espaço de argumentação mais amplo do que o espaço lógico da filosofia analítica e de outras vertentes da tradição anglo-americana”. Será preciso encontrar um espaço menor do que as construções históricas sem fim, descarregada do contextualismo excessivo da tradição continental. O nome que ele dá a essa nova postura é o espaço da reflexão preenchida pela experiência pessoal e pela existência real que a rodeia. É um espaço, ao mesmo tempo, existencial, real e virtual. Nesse espaço, o importante é o problema e o fio do argumento discursivo, construído com ajuda de exemplos e com o controle do argumento através da prova. Essa terceira via pode ser vislumbrada na obra de Montaigne. Tal inspiração traduz-se de forma sintética na frase: “uma imaginação forte produz o acontecimento, dizem os clérigos”. Elucidando tal inspiração, Ivan menciona outra máxima da seguinte maneira: “as reflexões são minhas, e sustentam-se pela prova da razão, não da experiência: cada qual pode acrescentar-lhes seus próprios exemplos”.

Tal qual Montaigne, Ivan pensa que o filósofo se ocupa com maior proveito mais do mundo possível do que do mundo real, e tanto faz que os exemplos sejam reais ou imaginários e as coisas sejam verdadeiras ou falsas: desde que sejam pensadas. Por fim, Ivan atesta que a definição essencial da reflexão filosófica, o *éthos* do filósofo, caracteriza-se pelo espaço filosófico da reflexão com o seu

filtro existencial. É isso que dá sentido aos problemas. É a meditação paciente, a palavra interior e o esforço de falar aos corações das pessoas aquilo que torna o labor filosófico insubstituível em todos os momentos da Cultura.

A publicação de Ivan Domingues intitulada *O continente e a ilha*, em sua segunda edição, revista e ampliada em mais de quarenta páginas, é obra capital do pensamento brasileiro e uma avaliação valorosa da filosofia

contemporânea. Leitores instruídos na seara filosófica ou iniciantes no filosofar poderão encontrar nas páginas dessa clássica investigação uma instrução indispensável aos seus próprios problemas filosóficos expressos em reflexões pessoais, assim como uma avaliação rigorosa do estado da arte da filosofia contemporânea.

Simeão Donizeti Sass

Universidade Federal de Minas Gerais

CARAM, Juliano Paccos. *Platão contra o amor platônico*. São Paulo, ed. Loyola, 2018.

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 (*epithymia*), 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 Aristófanes 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 Diotima 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-Diotima, 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 Diotima: 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 Diotima, *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 acidental 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 Alcibíades, 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

HEINE, Henrich. *História da religião e da filosofia na Alemanha* - e outros escritos. Editor Terry Pinkard. Tradução de Guilherme Miranda. São Paulo: Madras, 2010. 288 p.

**A História da religião e da filosofia na Alemanha**, acompanhada de outros escritos – na editoração de Terry Pinkard, traduzida para o português é a principal obra de Heine e foi elaborada com o propósito de explicar a religião e a filosofia dos alemães para os franceses. Ele faz questão de apontar essa particularidade desde o prefácio da primeira edição de 1834.

De início, os franceses precisam considerar, e parece incluir a todos os que pretendem entender o pensamento alemão, o modo como o cristianismo se tornou o Catolicismo Romano, como dele emergiu o Protestantismo e, do Protestantismo, a filosofia alemã (p. 58).

Essa ideia é básica. Pois ao contrário dos filósofos iluministas onde a filosofia belicosamente se afastou da religião, no Aufklärung (versão alemã do Iluminismo), a religião está plenamente englobada nela e tem seu ápice nas formulações que Lutero deu a fé.

A obra é uma torre de ideias que combate o ateísmo nascente e ilumina o entendimento sobre como foi fácil converter os alemães ao cristianismo e quanto é impossível fazê-los cristãos, pois, como ele mesmo diz: *“as pessoas não abandonam facilmente aquilo que elas e seus ancestrais consideravam como precioso e estimado”* (p. 71).

Heine sustenta como tese principal no primeiro livro que o *panteísmo* sempre foi a religião oficial dos alemães, e, nem mesmo o giro promovido pela Igreja cristã, que transformou a visão panteísta numa visão *“pandemônica”* foi capaz de neutralizar o sentimento original que se perceberá na vindoura filosofia a partir de Espinosa.

Esse segredo oculto, que apenas os alemães conhecem, impede os franceses de engendrarem um juízo assertivo a respeito de Lutero, visto apenas como um “espiritualista”; ao que Heine responde dizendo que chamar Lutero de “espiritualista seria tão errôneo como chamá-lo de sensualista” (p.79), pois Lutero “era preenchido pelo mais trépido medo de Deus, pelo sacrifício de reverência ao espírito santo, e poderia adentrar na espiritualidade profunda; e, ainda assim, sabia bem os esplendores desta terra e os estimava” (p79).

O temor, o tremor e a admiração por um mundo que envolve tudo é a marca do panteísmo profundo. O panteísmo sempre esteve no coração dos alemães, segundo Heine, e no tempo oportuno rompeu as correntes com as quais São Bonifácio havia unido o pensamento Alemão à Igreja de Roma.

Lutero é importante para a religião alemã, mas não é o seu fim. A desobediência de Lutero, que afirmava só ser convencido pela Bíblia ou pela razão recolocou os alemães no caminho de suas origens.

Aqui Heine demonstra o seu lado romântico e sua ampla cultura não lhe deixa encerrar o discurso nas próprias afirmações. Ele sabe que a razão foi sempre usada, inclusive na Escolástica da Idade Média; “entretanto, isso era feito através da distinção entre a verdade teológica e a filosófica, uma distinção por meio da qual eles se protegiam explicitamente contra a heresia” (p. 82). A novidade na Alemanha depois de Lutero, foi que fazer essa distinção não era mais necessário. Logo, a literatura moderna estava livre para progredir em sua jornada infinita.

O livro dois mergulha no pensamento de Espinosa e de Leibniz para demonstrar como a filosofia alemã é devedora da revolução religiosa que



teve seu termo com Lutero. Espinosa, embora seja holandês, de ascendência de origem judaica, sempre foi contado como representante do pensamento alemão. Heine nem se dá ao trabalho de explicitar esses pormenores, dado a consciência de que Espinosa sempre foi um alemão entre os alemães.

A análise breve da importância da filosofia de Descartes, dispensável, entre outros motivos, porque muito conhecida entre os franceses, acentua apenas os aspectos que influenciaram o conflito entre a filosofia e a religião dos alemães. Heine descreve a disputa em relação às visões opostas sobre a natureza do intelecto humano (o idealismo de Descartes e o empirismo de Locke) como sendo a disputa subsidiária direta das questões religiosas que vão se encarnar na Alemanha filosófica.

Heine descreve à página 101 o quanto é antiga essa disputa. Ela se arrasta desde os tempos de Platão e Aristóteles, ganhou corpo na contraposição entre místicos e dogmáticos católicos medievais; e, finalmente, apresenta-se aos alemães na contraposição entre os pietistas, que ele chama de “místicos sem imaginação” e os ortodoxos protestantes “dogmatistas sem espírito”. De certo modo, dá-se a entender que no fundo o que está em jogo na Alemanha é isso, e que não há mais diferença entre teologia e filosofia, o que constitui a única parte inovadora do processo separatista de Lutero.

*Espinosa é o terceiro filho de Descartes, mas “é tão distante do materialismo de seu irmão Locke como do idealismo de seu irmão Leibniz” (p. 103). Com Espinosa se cumpre o que Heine pensa: nenhuma doutrina penetrou completamente a Alemanha a ponto de sufocar em definitivo o panteísmo.*

O que se apresenta ao longo das análises dos filósofos que seguem focaliza

situações “nas quais a filosofia rivaliza com a religião na busca de resposta” (p.93) e nesse ponto Heine permanece fiel. Embora essa distinção nunca seja feita de maneira cabal, uma vez que nenhuma das duas é vencedora, mas vão se entrelaçando e se corrigindo ao longo do tempo.

Com Bento de Espinosa os Alemães se reencontraram, pois “ele ensina: há apenas uma substância, esta é Deus” (p.103). Uma posição sublime a respeito de Deus, sobre quem Espinosa disse “não digo que posso conhecer Deus plenamente, mas sim que posso entender certas características dele, ainda que não todas, ou, na verdade, sequer a maior parte dele” (p. 103).

O amor por Espinosa se justifica porque com ele revelou-se aquilo que “ninguém diz mas todos sabem; o panteísmo é o pretense segredo da Alemanha” (p.110). Está aí a descoberta daquilo que fez com que nenhuma outra religião mudasse essencialmente os alemães, e permitiu dizer que o protestantismo não é o fim do avanço espiritual. O Panteísmo sim. É a reminiscência daquela memória recôndita há muito adormecida no povo. Esse é o tema do livro três.

Aliás, o panteísmo é derivado da antiga religião naturalista que os bárbaros possuíam quando entraram em contato com o império romano. Embora adormecido pelos giros que sofreu historicamente permaneceu vivo no coração do povo. Neste tempo o pensamento panteísta voltou à tona e “o Deus de Herr Schelling, é o mesmo Deus-universo de Espinosa” (p.160).

Quando Schelling prestou uma nítida homenagem a Giordano Bruno, com o seu livro *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge*, os italianos o acusaram de plágio, mas Heine demonstra que os alemães são

devedores apenas de outros alemães; neste caso, de Espinosa. E a reflexão que se iniciou com essa obra concluiu-se com *Philosophie und Religion* onde “a substância absoluta é cognoscível como pensamento ou como extensão” (p. 164).

Heine compara a revolução filosófica da Alemanha com a revolução política francesa. As duas tiveram valor universal e moldaram o mundo. “Kant é comparado com a Convenção terrorista e Fichte como o Império Napoleônico, então vemos em Herr Schelling a reação da restauração” (p.167).

O objetivo de Heine, entretanto, é ressaltar Schelling, pois foi ele que “restaurou aquela grandiosa *Naturphilosophie* que encontramos nos filósofos da antiga Grécia. Ele restaurou aquela grande *Naturphilosophie*, que germinou em segredo a partir da antiga religião panteísta alemã” (p.167).

Heine conclui antecipando vários temas que serão levados a cabo por Nietzs-

che num futuro próximo. A ideia do guerreiro e do espírito da terra já se encontra presente nesta obra.

O livro é composto de outros escritos menores e cartas que se concentram em apresentar o espírito alemão e a crítica ao modo romântico de conceber o mundo, entre os quais Heine mesmo se coloca.

O texto tem a clara limitação de ser traduzido do inglês e não diretamente do alemão, o que não atrapalha a leitura. Entretanto, alguns termos precisam ser confrontados com o original alemão, o que é bastante fácil, porque grande parte das obras citadas encontra-se *on-line* no endereço eletrônico <http://www.heine-portal.de/>.

Lindomar Rocha Mota  
FAC e PUC Minas