

REALE, Giovanni. *Plotino e o Neoplatonismo*. História da Filosofia Grega e Romana, vol. VIII. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2012, 2ª ed., 210 p.

REALE, Giovanni. *Plotino e o Neoplatonismo*. História da Filosofia Grega e Romana, vol. VIII. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2012, 2ª ed., 210 p.

Em entrevista concedida ao autor desta resenha no ano de 2006, Giovanni Reale disse o seguinte a propósito do sucesso editorial obtido pelas suas obras:

**Não são as minhas ideias a ter sucesso, mas as ideias dos clássicos, apresentadas por alguém que, como eu, acredita no seu valor. O pintor Zeusi, questionado sobre o porquê de ser tão lento ao compor suas obras e de não se cansar de aperfeiçoá-las, respondeu: “porque estou pintando o eterno”. Tucídides, em sua obra histórica, disse a mesma coisa; afirma, de fato, que isto que ele apresenta constitui “uma posse para o sempre”, e Platão dizia que o filósofo é aquele que sabe olhar o eterno. Estou profundamente convencido de que as obras filosóficas dos antigos sejam verdadeiramente uma posse para o sempre. E considero que os leitores que me seguem pensem a mesma coisa [...].<sup>1</sup>**

Que o empenho do autor, ancorado naquele convencimento, não seja em

vão, o comprovam a qualidade e a utilidade de mais esta obra assinada por ele: *Plotino e o Neoplatonismo*, o VIII volume de uma Coleção – composta por um total de nove livros – dedicada à tradição filosófica Greco-romana que, aqui, nas palavras do próprio Reale, quer tratar “das escolas filosóficas e dos movimentos de pensamento filosófico-religioso no arco de tempo que vai, salvo algumas exceções, do final da era pagã aos inícios do século VI” (p.XI).

O livro em tela é dividido em três grandes seções assim articuladas: 1) A gênese do neoplatonismo: Da escola de Amônio em Alexandria à escola de Plotino em Roma; 2) O sistema de Plotino: Fundamentos e estrutura; 3) Os desenvolvimentos do neoplatonismo e o fim da filosofia antiga greco-pagã. Tal subdivisão atende a quesitos compositivos que, de forma emblemática, se revelam plenamente não apenas sob um viés histórico, mas também teórico, a partir do qual o leitor pode entrever, quando for o caso, o conteúdo herdado de um filósofo por outro: numa palavra, o arcabouço arquitetônico doutrinário composto naquele momento da especulação filosófica.

Na obra em tela, Reale tem o cuidado, por exemplo, de rastrear – rápida, mas não superficialmente – a influência de uma figura pouco estudada pela fortuna crítica, mas que se revela fundamental para a ulterior concepção das bases do pensamento de Plotino: Amônio Sacas. De fato, a confiarmos nos testemunhos indiretos que nos chegaram, com ele são lançados os fundamentos meto-

<sup>1</sup> XAVIER, Dennys G. *Entrevista com Giovanni Reale*. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 20, n. 40, pp. 19-29, jul./dez., 2006, pp. 28-29.

dológicos e metafísicos do neoplatonismo, uma interpretação da doutrina platônica em sentido criacionista que, ao que tudo indica, inspirou – ainda que não de forma absoluta – Plotino nos onze anos em que viveu na escola de Amônio:

**[...] Ele [Plotino] era personalíssimo e inovador na sua visão da doutrina dos outros; de resto, no método de pesquisa, atinha-se ao espírito de Amônio [...].<sup>2</sup>**

E ainda:

**Platão [...] faz preexistir um Deus artífice, que governa a estrutura inteira do universo visível e invisível, não gerado de alguma matéria preexistente. Com efeito, basta a Sua vontade para produzir a subsistência das coisas. Unindo a natureza física à realidade incorpórea, produziu um cosmo perfeitoíssimo, duplo e, ao mesmo tempo, uno.<sup>3</sup>**

Ao que parece, portanto, Amônio tentou unificar os planos do ser num cosmo que é, a um só tempo, duplo, porque físico e metafísico, e uno, porque, todo plano hierárquico do real é pensado segundo estruturas causais em que o que antecede é causa do que sucede, e um princípio fundamental é causa de tudo.

Não surpreenderá o leitor atento, portanto, a preferência de Plotino – insistimos, discípulo de Amônio por mais de uma década – por um Platão, por assim dizer, místico-teológico e metafísico, tal como o encontrado nos diálogos que lhe são mais caros, quais sejam: o *Fédon*, o *Fedro*, o *Banquete*, o *Timeu*, os livros centrais da *República* e, secundariamente, alguns aspectos do *Sofista*, do *Parmênides*, do *Filebo* e da

<sup>2</sup> Porfírio, *Vida de Plotino*, 14, In. REALE, G. *Op. Cit.*, p. 7.

<sup>3</sup> Fócio, *Biblioth.*, cód. 251, p. 461 b 6ss, In. REALE, G. *Op. Cit.*, p. 9.

*Carta II*, e, por via de consequência, a rejeição a alguns aspectos – não a todos – da filosofia de Aristóteles, tais como, a doutrina de Deus como pensamento do pensamento, a teoria da alma como enteléquia e a doutrina das categorias (p.19).

Aliás, Reale ressalta com propriedade que também em termos metodológicos Plotino deve muito a Platão. De fato, diz o autor:

**Qual o método próprio da especulação plotiniana? É o mesmo da especulação platônica, a saber, a “dialética”, entendida no seu sentido originário metafísico e ontológico, e não no sentido lógico-metodológico aristotélico, nem evidentemente, em sentido estoico (p.30).**

Um método, em suma, que busca libertar o homem das amarras do mundo sensível, levando-o ao grau máximo da inteligibilidade, ao *princípio imprincipiado*, à *condição incondicionada*. Um método que, também para Platão, significa elevação moral, ascensão e conversão para as virtudes superiores, e que, não por outro motivo, culmina com uma assimilação em grau máximo, na palavra de Plotino, com um êxtase.<sup>4</sup>

Dispensável dizer, no entanto, que o sistema plotiniano não é apenas um decalque místico da filosofia de Platão. E, exatamente por isso, Reale se dispõe a analisar com acribia os eixos de sustentação daquele sistema, a partir, inclusive, de uma arqueologia das diversas interpretações propostas pela fortuna crítica dedicada ao filósofo, quase todas marcadas por uma escolha feita entre duas componentes do pensamento plotiniano, quais sejam: a) uma de caráter *subjetivo* ou existencial (ânsia pelo Divino e o desejo de se unir a ele); b) outra de caráter *objetivo* ou

<sup>4</sup> Plotino, *Enéadas*, I, 3, 5.

especulativo (explicar, racionalmente, a tendência do homem e de todas as coisas ao Divino). Sempre em linha com o modo tipicamente grego de pensar – emblematicamente disposto na fórmula *et...et...* (que busca sempre a inclusão bem articulada de perspectivas aparentemente excludentes), e não na de matriz moderna/cartesiana *aut...aut...* (que termina por fazer optar por uma daquelas perspectivas) –, Reale logo diz que, para entender Plotino, será preciso seguir ambos os caminhos, o da objetividade e o da subjetividade, dado que “apenas aparentemente antitéticos” (p.36).

O método complexo de Reale é aplicado, então, em toda a segunda seção da obra, desta vez, completamente dedicada ao sistema plotiniano. Aproximadamente noventa e cinco páginas em que são analisadas as três hipóteses: o Uno, o *Nous* ou o Espírito e a Alma, além de aspectos da processão do sensível a partir do inteligível, a significação e o valor do cosmos físico; origens, natureza e destino do homem; natureza e originalidade da metafísica plotiniana.

Aqui, o ponto nevrálgico da argumentação de Reale consiste em apontar alternativa resolutive para os equívocos dos quais a tradição interpretativa parece ter sido vítima, a propósito, especialmente, da metafísica de Plotino. Com efeito, diz ele, a fórmula com a qual mais frequentemente é designada tal metafísica é a de “emanatismo”. No entanto, diz Reale, Plotino fala de “emanação” apenas por imagens, enquanto a sua doutrina é negação de tal conceito. Assim, continua, as hipóteses subsequentes ao Uno não são fluxo da sua substância (e, então, não são substância despotencializada do Uno) e não derivam do Uno por mera necessidade natural. Neste sentido, a metafísica plotiniana se afasta

daquela criacionista de Amônio: posto o Uno, as outras coisas seguem “por necessidade” e, por conseguinte, resta desconhecido a Plotino o aspecto da contingência estrutural das coisas que derivam de Deus, aspecto que, ao invés, é fundamental na doutrina criacionista (p.127-128). Aliás, salienta Reale, se, para os gregos, a pergunta metafísica por antonomásia era uma só – “por que existem os muitos?”, isto é, “por que do Uno derivou um múltiplo?” –, com Plotino temos uma questão inteiramente nova, qual seja, “Por que há o Uno?”: algo que, no contexto da ontologia clássica era, até então, impensável (note-se, por exemplo, que o próprio Aristóteles rejeita como absurda a pergunta sobre o princípio do princípio). Certo que a resposta de Plotino ao problema – que aqui sequer tocamos, para não corrermos o risco de empobrecer a instigante análise de Reale, deixando ao leitor da obra o quadro justamente bem acabado pelo seu autor – é provocadora e capaz de promover uma série de avanços dos quais a larga tradição metafísica posterior é, em boa medida, devedora.

Reale traz também um detalhado estudo do neoplatonismo pós-plotiniano até o fim da filosofia antiga greco-pagã. Ainda que a divisão do período por “escolas” seja permeada por longa polêmica entre os especialistas, Reale não se furta em oferecer ao leitor um quadro esquemático delas, destacando, em seu interior, aquelas que seriam, tal como ensina K. Praechter, as três grandes tendências das escolas neoplatônicas: 1) uma tendência especulativa, representada pela escola de Plotino, pela escola da Síria e pela escola de Atenas; 2) uma tendência teúrgica, típica da escola de Pérgamo e, 3) uma tendência fundamentalmente erudita, da escola alexandrina e dos neoplatônicos do Ocidente latino. É por meio desta espécie de “fio de Ariadne” que Reale procede em sua análise das dou-

trinas de insignes representantes das escolas neoplatônicas, bem como da especulação teórica desenvolvida no interior de cada uma delas: Jâmblico e a escola siríaca, a escola de Pérgamo, Proclo e a escola de Atenas, a segunda escola neoplatônica de Alexandria, entre outras.

Reale conclui a obra com um breve e interessante estudo sobre os derradeiros momentos da filosofia antigo-pagã. O edito de Justiniano, ocorrido em 529 a.C., põe termo a todo ofício público pagão, o que significa dizer, inclusive, o de manter escola e ensinar. O *Codex Justinianus* vem a ser, então, uma espécie de *réquiem* dedicado a uma atividade intelectual que, a aceitar o parecer de Reale, só fez acelerar e sancionar *de jure* o fim para o qual, *de facto*, a filosofia antigo-pagã por si mesma já estava inexoravelmente destinada (p.207), abrindo caminho para a mensagem cristã, aqui definida como “a mais desconcertante, mais radical e mais avançada nas questões últimas” referentes à travessia do mar da vida (p.209). Que a afirmação de Reale não deva ser entendida como mero discurso de propaganda, ou como algo que deponha contra os rigorosos critérios científicos assumidos em sua pesquisa e criticamente dados a conhecer, o diz o próprio autor, quando confrontado com a acusação de, em geral, construir interpretações “hipermetafísicas” por conta da sua relação com o catolicismo:

**Devo dizer que aqueles que sustentam tal tese não conhecem nem o catolicismo na sua verdadeira natureza, nem o modo no qual o vivo, como homem que crê verdadeiramente. Confundem a fé de um católico com uma ideologia. A minha fé não se mistura com questões científicas, quando as trato de modo rigoroso, também porque não creio que a ciência tenha as características necessárias para adentrar o**

**terreno da fé, dado os seus limites estruturais. A minha opinião a propósito de tal problema é a mesma do filósofo italiano Luigi Pareyson (*Ontologia della libertà*, 1995), qual seja, que ligar Deus e a fé em Deus com uma filosofia (grande que seja), significa cair em uma forma de antropomorfismo (ainda que bastante refinado): “Conceber Deus em termos conceituais significa defini-lo a partir de categorias elaboradas pela mente humana e atribuir-lhe propriedades que direta ou indiretamente são inerentes ao homem, ainda que extremamente refinadas e abstratas, e ainda que pensadas em sentido eminente e elevadas ao vértice. Neste sentido, conceber Deus como Ser, Princípio, Causa, Pensamento, Razão, Vontade, Pessoa, Bondade, Providência e, assim por diante, é sempre um *kat’anthropon legein*, que confere a tais concepções da divindade um caráter substancialmente, ainda que veladamente, antropomórfico”.<sup>5</sup>**

Bem, a robustez argumentativa da obra torna quase irrelevante a apologia. Em todo caso, o ônus da contraprova repousa, agora, sobre os ombros dos que se opõem à leitura de Reale. Algo que, evidentemente, não se conseguirá levar adiante – para além de posições críticas frágeis, porque estereotipadas – sem constante e séria frequência dos textos publicados pelo estudioso.

*Dennys Garcia Xavier*

*Universidade de Uberlândia*

<sup>5</sup> XAVIER, D.G. *Op. Cit.*, p. 26.

GEBAUER, G. *O pensamento antropológico de Wittgenstein*. Trad. Milton Camargo Mota. S. Paulo: Loyola, 2013.

Gunter Gebauer é Professor Emérito da Un. Livre de Berlim. Dentre seus trabalhos sobre Wittgenstein, destacam-se *Uso das palavras, significado linguístico. Contribuições a uma teoria do significado em conexão com a filosofia tardia de Wittgenstein* (1971), Viena, Rua Kundmannsgasse, 19. *Aspectos arquitetônicos, morfológicos e filosóficos da casa Wittgenstein* (1981), Ludwig Wittgenstein. *No fluxo da vida e da linguagem* (2011) e *O pensamento antropológico de Wittgenstein* (2009). Esses livros ainda não foram traduzidos para o português, com exceção do último, que sai agora pelas Edições Loyola, em 2013.

No *Prefácio*, Gebauer nos confessa que a motivação para seu livro surgiu da constatação de uma oposição entre vida e pensamento em Wittgenstein e do espanto diante do fato de tal oposição ter sido muito pouco notada pelos seus intérpretes. Para Gebauer, a conciliação desses aspectos leva Wittgenstein a unir algumas convicções fundamentais geralmente consideradas incompatíveis. Em seu livro, Gebauer pretende “dar relevo aos dois lados da relação de Wittgenstein consigo mesmo e com o mundo e mostrar como eles se fundiram para formar um todo” (p. 9). Gebauer acrescenta que, embora uma parte do livro possa ser vista como uma introdução, já que não exige familiaridade com as interpretações habituais, o leitor deve lembrar-se de que a sua intenção principal é apresentar um Wittgenstein diferente daquele conhecido nessas mesmas interpretações. Isso será feito com base na ênfase nos aspectos antropológicos da filosofia de Wittgenstein, que se revelam cada vez mais importantes a partir de 1929 e se tornam o centro de suas preocupações ao final de sua vida. Tomando como ponto de partida a transição da filosofia do *Tractatus* para o

pensamento posterior de Wittgenstein, Gebauer considera que os volumes I-V da Wiener Ausgabe fornecem informações preciosas a respeito da fase do seu retorno à filosofia, entre 1929 e 1931, conduzindo às *Investigações*. Mas ele afirma que o pensamento antropológico documentado nesses escritos recebeu pouca atenção porque a pesquisa sobre Wittgenstein tem sido dominada pelos anglo-saxões.

Nessa perspectiva, Gebauer mostra, no Capítulo 1, *A práxis do filósofo*, como a orientação filosófica de Wittgenstein se modificou gradativamente, a partir de 1929, em direção à prática cotidiana. O sujeito cognoscente do *Tractatus*, que se encontra na fronteira do mundo, passa a dar lugar a um sujeito cujo lugar é dentro do mundo. O sentimento místico do *Tractatus* é substituído por uma situação totalmente diferente, baseada agora no “chão duro” da *práxis*. Mas o olhar filosófico sobre o mundo, aparentado ao olhar artístico, está ligado a uma atitude em que se unem o místico e o ético. “No respeito ao que é habitual também reside a justificação do filósofo e de seu pensamento” (p. 40). Desse modo, a afirmação de que ética e estética são uma coisa só continua valendo na filosofia tardia.

No Capítulo 2, *Do ver ao agir*, Gebauer procura mostrar como Wittgenstein inclui, na *práxis* recém descoberta, o espaço físico da ação, integrando o eu ao mundo. Gebauer crê que, depois de 1929, reapareceram no pensamento de Wittgenstein muitos temas do *Tractatus*, só que em outros contextos. Isso permitiria falar em continuidade entre as duas concepções filosóficas envolvidas. Mas aparecem também novos temas no pensamento de Wittgenstein, ligados a uma perspectiva antropológica voltada para o corpo humano, a espacialidade do mundo e o trato prático com as coisas. Aqui, ao discutir o conhecido

trecho de 11/06/1916 dos *Cadernos de Notas*, de inspiração nitidamente schopenhaueriana, Gebauer faz uma aproximação com Santo Agostinho, que envolve duas perspectivas: a do ponto de vista do homem e a do ponto de vista fora do mundo. O que é conhecido na primeira ganha outra luz quando assumimos a segunda em silêncio. Se nos afastamos da perspectiva transcendente, caímos numa filosofia voltada a pensar o mundo. Mas “nessa ordem intramundana se mostra a possibilidade de uma ordem superior, sobre a qual nada pode ser dito no mundo: uma transcendência na imanência” (p. 49).

No Capítulo 3, *Voltando-se para a antropologia*, Gebauer argumenta que Wittgenstein, depois de seus contatos com Sraffa, aprofundou seu interesse pela prática social, concebendo-a como realidade material e prestando atenção ao corpo e à contextualização do agir nas situações práticas. Para Gebauer, a concepção wittgensteiniana de linguagem supõe a transmissão cultural de técnicas que, num nível mais inferior, ocorrem sem linguagem verbal. Isso envolve o “treinamento”, ou a introdução da criança na forma de vida à qual ela pertence. Esse “treinamento” começa nas “reações primitivas” e chega ao domínio de regras. Como isso se dá é apenas insinuado por Wittgenstein. Para esclarecer a questão, Gebauer sugere que a criança, nas interações com outras pessoas e com o mundo, desenvolve um *corpo relacional*, ou seja, no aprendizado da linguagem, o “mecanismo” da criança se “ajusta” ao jogo de linguagem. “No processo de aprendizagem, o corpo é posto em concordância estrutural com o mundo regulado dos homens” (p. 84). A criança parte dos gestos, aprendendo regras dos gestos e com isso chega ao uso de palavras e às regras gramaticais desse uso.

No Capítulo 4, *Intenção e perspectivas do jogo de linguagem*, Gebauer mostra

que muitos traços da filosofia mais tardia de Wittgenstein podem ser inferidos do conceito de *jogo*. Entre esses traços, temos a noção de aprendizado, a concepção de “eventos mentais”, as observações sobre o seguir uma regra, a crítica à linguagem privada e a concepção de certeza. Para Gebauer, a ideia de jogo de linguagem, capaz de unificar as reflexões do segundo Wittgenstein, ocorreu-lhe bastante cedo, mas inicialmente foi empurrada para segundo plano pelos conceitos de *regra* e de *gramática*. Mas, a partir de 1930, ele começou a ligar o conceito de *regra* ao de *jogo*. Isso deu origem a uma concepção de *regra* diversa daquela elaborada em conexão com a conexão do uso à gramática. O jogo de linguagem possui uma estrutura intencional, que não é expressa porém pelo próprio jogo. Se um jogador joga o jogo, ele realiza suas intenções como ações no contexto do jogo. “Quem entra no jogo é modificado por ele; essa pessoa se torna uma pessoa de jogo: o *eu* do falante é uma posição no jogo; não há um *eu* fora do jogo de linguagem” (p. 103).

No Capítulo 5, *A interação de regras e habitus*, Gebauer discute a difícil questão do “seguir uma regra”, tentando elaborar um construto de regra que relacione uma concepção normativa da regra ao pano de fundo do jogo e do jogador. No modelo do jogo, os interlocutores são tão importantes quanto as regras que seguem, dando origem a uma “gramática da ação”. Nesse contexto, a questão a que Gebauer tenta responder é “sobre como a faticidade da ação regulada pode produzir o conceito normativo das regras” (p. 20). Na análise desse complexo tema, Gebauer vai da avaliação da interpretação cética de Kripke até um excursão sobre uma discussão que Wittgenstein teria tido com Sraffa sobre a *Introdução à Crítica da Economia Política*, de Marx. O último item lhe permite sugerir, de maneira

original, uma ligação entre os conceitos marxistas ligados à circulação econômica e os conceitos wittgensteinianos ligados à circulação linguística. Mas o ponto mais importante do capítulo está na explicação proposta por Gebauer para o “seguir uma regra”. Para compreender esse processo, ele sugere que invertamos a nossa maneira de ver as coisas, alegando que os jogos de linguagem “devem ser compreendidos com base não nas regras formuladas, mas na *práxis* da ação estruturada e no pano de fundo do agente. Não são as regras que tornam a ação regrada, mas sim a *práxis* regulada” (p. 121). Nessa perspectiva, a abordagem de Wittgenstein se dá um nível abaixo daquele da filosofia da mente, naquele terreno em que a linguagem trabalha e em que as ações, o significado e o pensamento ainda não estão separados. Assim, de um lado, temos a regra social e, de outro, o sujeito falante. Esse último, sem fazer referência explícita à regra, produz uma ação conforme a ela. “Os dois lados pertencem a dois registros diferentes: não há entre eles uma relação direta” (p. 123). E, para descrever os aspectos sociais e subjetivos do pano de fundo do jogo de linguagem, Gebauer recorre ao conceito de *habitus* de Bourdieu.

No Capítulo 6, *Materialismo e crença*, Gebauer admite a existência de um “terceiro Wittgenstein”, na linha de Moyal-Sharrock, e argumenta que, nessa sua última fase filosófica, o filósofo deixa de ver os jogos de linguagem como “parte da vida” e passa a ver a própria vida como parte dos jogos de linguagem. Nessa última fase, a convicção de Wittgenstein é a de que “o mundo é mais do que podemos dizer nos jogos de linguagem” (p. 133). Para Gebauer, isso envolve uma visão *sub specie aeterni* semelhante à visão mística tractatiana, que contempla o mundo como um todo. Aqui também, é impossível discutir a existência do mundo, que continua

sendo “um milagre”. “Não podemos fundamentar a relação autoevidente com o mundo – ela faz parte de nosso ser-no-mundo” (p. 134). A discussão sobre a certeza é feita nesse contexto. Gebauer tenta mostrar que Wittgenstein abriu uma janela para a adoção de uma atitude filosófica a partir de um posicionamento não-epistêmico em relação ao mundo. É nessa perspectiva que ele interpreta a afirmação de Wittgenstein de que o fim da cadeia de razões não é dado por proposições imediatamente verdadeiras, mas sim por um agir que está no fundo do jogo de linguagem. Assim, se o verdadeiro é o fundamentado, então aquilo que fundamenta não é verdadeiro nem falso. Apoiando-se de novo em Bourdieu, Gebauer procura explicar o princípio da concordância entre o falante e o mundo, alegando que tal princípio foi deslocado para o centro do conceito de *jogo de linguagem*. E termina o capítulo mostrando a ampliação do conceito wittgensteiniano de *linguagem* na última fase, envolvendo simultaneamente aspectos vitalistas – semelhanças de família – e mecanicistas – ferramenta, funcionamento, uso.

O Capítulo 7, *Figuras de Wittgenstein – Visão do aspecto e vivência*, é por nós considerado o mais importante e por isso o apresentaremos mais detalhadamente. Aqui, Gebauer argumenta que, nos seus últimos escritos, o filósofo austríaco mostra como as “reações primitivas” são introduzidas nos jogos de linguagem. Para Gebauer, só compreendemos como isso é possível quando fazemos conexão com as reflexões sobre a visão do aspecto – o *ver como* – enquanto mecanismo fundamental. Esse último tema não constitui um aspecto marginal na filosofia de Wittgenstein, como pensam muitos intérpretes, mas constitui o centro das suas investigações sobre processos internos. Depois das análises correspondentes a esses aspectos, Gebauer passa para a discussão

da relação do sujeito consigo mesmo. Aqui, ele procura inicialmente explicar os motivos pelos quais o sujeito agente de Wittgenstein não assume uma posição filosófica com respeito ao “seguir uma regra” e, mesmo assim, a reflexão ética não pode ser abandonada. Nesse ponto, Gebauer recorre à biografia de Wittgenstein, mostrando que ele se preocupava bastante em ser “decente” e em confessar seus pecados, o que lhe gerava muito sofrimento. Mas Gebauer pensa que Wittgenstein não exprimiu o motivo desse sofrimento e do sentimento de culpa associado, nem nos textos dirigidos a si próprio nem aos seus interlocutores. Levando adiante sua interpretação, Gebauer passa para a discussão *ver como*, que ele considera um dos elementos mais importantes do pensamento tardio de Wittgenstein. Tomando a conhecida figura pato/lebre como referência, Gebauer afirma que a mudança de aspecto – do pato para a lebre e vice-versa – não pode ser vista, mas provoca uma “vivência visual”. Isso significa que essas figuras possuem alguma coisa em comum, mas que não pode ser vista. Essa perspectiva corresponderia àquilo que, no *Tractatus*, só pode se mostrar. A “revelação do aspecto” é, para Wittgenstein, “uma vivência” que pode transformar o falante. Isso envolve uma reflexão sobre a relação do próprio sujeito consigo mesmo. Nessa perspectiva, a experiência de pensamento sobre a “cegueira para o aspecto” mostra que um sujeito vitimado por ela teria um olhar fixo para a linguagem e para si mesmo, já que não teria capacidade de perceber suas palavras ou sua pessoa diferentemente da maneira habitual. “Sua linguagem e seu eu parecem dominados por forças estranhas” (p. 185). E aqui Gebauer argumenta que a “invenção” da cegueira para o aspecto teria possivelmente uma relação com a própria vida de Wittgenstein. A falta de precisão num uso

linguístico incontrollado é uma fonte de sofrimento, assim como a fixação num aspecto unitário gerada pela busca da precisão. O *Tractatus* teria combatido a primeira dessas fontes e as *Investigações*, a segunda, agora sem a restrição de uma ordem de silêncio. Nessa perspectiva, a prisão da mosca na garrafa corresponde à cegueira para o aspecto, provocada pelo excesso de especialização. E a alegoria do leão também tem sentido especial aqui – “Se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo (PU II, p. 568)” (p. 187). Com efeito, ela tem dois significados, dependendo de como compreendemos o conceito de *forma de vida*: no sentido da antropologia cultural, a alegoria se refere à totalidade das práticas humanas como horizonte de compreensão; no sentido metafísico ou religioso, a alegoria se refere à diferença entre a concepção profana e sagrada da vida e do mundo. Para Gebauer, esse segundo sentido está sempre presente sobre o pano de fundo da vida de Wittgenstein. Da leitura das suas anotações privadas, podemos ver que sua constante inquietação depende da maneira como ele concebe a si mesmo. Mas, em sua filosofia tardia, Wittgenstein achou um antídoto para isso através do conceito do *ver como*, que lhe permitiu ver a si próprio depois da mudança de aspecto da observação. Essa mudança está ligada à vivência da experiência mística tal como descrita na *Conferência sobre a Ética*: maravilhar-se diante da existência do mundo, sentir-se absolutamente seguro e sentir-se culpado. Sobre o fundamento dessa culpa, Gebauer pensa que nem o próprio Wittgenstein jamais pôde explicar, nem seus interlocutores conseguiram ter uma ideia disso. As técnicas de terapia linguística das *Investigações* e as confissões de Wittgenstein a seus amigos, todas ligadas ao seu esforço de autoconhecimento, não o libertaram do sentimento de culpa. Isso só ocorreu

quando surgiu o conceito de *ver como*. Através dele, Wittgenstein pôde ver a si mesmo ora sob o aspecto do pecador a ser punido por Deus, ora sob o aspecto do ser humano que ele também é, quando visto com os olhos de sua mãe ou sua irmã. A mudança de aspecto trouxe à sua vida uma “revelação” que ocorre no momento da mudança de um modo de ver para o outro. Com isso, Wittgenstein conseguiu unir a práxis da filosofia com a práxis de sua vida.

O livro de Gebauer é mais do que uma introdução ao pensamento antropológico de Wittgenstein. Ele nos revela aspectos desconhecidos do filósofo, além de sugerir novas conexões entre seus conceitos. Ele apresenta também ligações pouco exploradas entre Wittgenstein e outros autores, como no caso da comparação entre as ideias de Agostinho e a filosofia do *Tractatus*, ou a comparação entre as ideias de Marx e a filosofia das *Investigações*. Mas discutir tudo isso aqui seria impossível. Restringindo nosso escopo ao menos à sua análise do “ver como”, p. ex., podemos constatar que ela nos mostra um Wittgenstein diferente, no que diz respeito à investigação sobre processos internos e à relação do sujeito consigo mesmo. O apelo à biografia de Wittgenstein para explicar como a mudança de aspecto tem a ver não apenas com a distinção entre *dizer* e *mostrar*, mas também com as preocupações éticas do filósofo constitui um procedimento ao mesmo tempo ousado e esclarecedor, se levarmos em conta as restrições da tradição exegética anglo-saxônica quanto a essa estratégia. Pensamos que isso abre um rico veio para explorar a continuidade da filosofia de Wittgenstein, já que podemos encontrar indícios da importância da mudança de aspecto também na filosofia do *Tractatus*. Ali, o *ver como* está em plena ação quando o sujeito muda o mundo ao mudar sua maneira de ver o mundo. Isso vai além da interpretação

de Gebauer, para quem a mudança de aspecto constituiria elemento importante apenas para o pensamento tardio de Wittgenstein, auxiliando-o a superar as crises morais que o atormentaram no passado. Essa interpretação não muito correta se deve a uma visão muito tímida e precavida da perspectiva religiosa de Wittgenstein, que, ao contrário do que afirma Gebauer, pode ser inferida de seus escritos privados e das conversas com alguns de seus interlocutores privilegiados, como Maurice Drury. O misticismo de Wittgenstein é um fato e suas ligações com Schopenhauer e com o cristianismo tolstoiano são inegáveis. Além disso, sentimos falta de uma menção à importante conferência de Brouwer de 1929, que teria motivado Wittgenstein a retornar à atividade filosófica. Com isso, a possibilidade não de um abandono do misticismo solipsista tractatiano, mas de uma continuação desse mesmo misticismo em articulação com a *práxis* na filosofia tardia, a partir da influência de Brouwer, não foi sequer mencionada por Gebauer. Esses fatores o impediram de explorar adequadamente o rico veio por ele mesmo aberto. Apesar desse senão, seu livro, diferentemente da maioria daqueles que tratam do tema *Wittgenstein*, busca na vida desse autor os elementos de que precisa para compreender sua filosofia, o que, conforme já dissemos, é altamente recomendável e hermeneuticamente eficaz. Como pudemos ver a partir da exposição dos assuntos tratados nos diversos capítulos, as perspectivas originais daí resultantes são inúmeras. Isso torna a leitura do livro de Gebauer obrigatória para todos aqueles que, entre nós, se interessam pelo complexo e difícil pensamento de Wittgenstein. As Edições Loyola merecem congratulações pela publicação desse livro em português.

Paulo R. Margutti Pinto  
FAJE

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. Tradução Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Loyola, 2012. 46 pp. ISBN 978-85-15-03950-0

HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Tradução Loraine Oliveira e Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Loyola, 2012. 48 pp. ISBN 978-85-15-03951-7

Pierre Hadot (1922-2010), eminente historiador da filosofia antiga e filósofo francês, autor do livro *O que é filosofia antiga?*, publicado pela coleção Leituras Filosóficas das Edições Loyola, acaba de ter mais dois títulos traduzidos nessa coleção: *Elogio da filosofia antiga* e *Elogio de Sócrates*. O primeiro expõe o método e os objetos de ensino e pesquisa com os quais trabalhou o Autor ao longo de sua ocupação da cátedra de História do pensamento helenístico e romano no prestigioso Collège de France (1982-1991), do qual recebeu o título de Professor Emérito. O segundo apresenta as principais características conferidas a Sócrates por Platão em seu *Banquete* que conformaram o tipo ideal do filósofo na Antiguidade, definidor do fenômeno da *philosophia* como modo de vida. Trata-se de dois livros cuja publicação simultânea vem a calhar. Embora o texto original do *Elogio de Sócrates* tenha precedência cronológica ao do *Elogio da filosofia antiga*, este é anterior àquele na ordem do conhecimento, por assim dizer. Constata-se, com efeito, no último, uma espécie de programa de pesquisa sobre “um dos fenômenos típicos e significativos do mundo greco-romano” (p. 13) – a filosofia, do qual o Sócrates do *Banquete* constitui um item primordial.

Em *Elogio da filosofia antiga*, há duas temáticas axiais: a filosofia antiga enquanto modo de vida e a noção de método. A articulação entre ambas é o ponto central de toda a obra, a saber, a indissociabilidade que Hadot estabelece entre essa concepção de filosofia e a

maneira pela qual se deve abordar um texto filosófico da Antiguidade greco-romana. Mais do que interpretações desta ou daquela escola filosófica da Antiguidade, o Autor oferece-nos uma chave de leitura para a história da filosofia antiga: trata-se sempre de um modo de vida determinado, com eventuais desdobramentos teórico-discursivos, indissociáveis, porém, dessa escolha vivencial basilar. A essência do fenômeno da *philosophia* deixa-se entrever no sentido etimológico do termo: amor à sabedoria. O filósofo aspira a um estado de perfeição no ser e no conhecimento que transcende a condição humana – a sabedoria. Ora, uma vez que não se trata de um estado propriamente humano, o percurso rumo a ele pode ser apenas aproximativo. Esse progresso se dá fundamentalmente através da prática de exercícios da razão que visam à transformação de si próprio, aos quais Hadot denominará “exercícios espirituais” e que são, sobretudo, o controle de si e a meditação. Destarte, esse modo de vida, filosófico, consistirá no esforço de viver e pensar em conformidade com essa norma transcendente.

Por outro lado, a escritura de obras no interior dessa tradição era, de certo modo, um epifenômeno da opção primordial pela vida filosófica, mas cuja leitura não era estéril. Pelo contrário, a finalidade dessas obras, em que pese sua ocasional aparência teórica e sistemática, não era instruir o leitor em uma doutrina, mas sim *formá-lo*, “fazendo-lhe percorrer certo itinerário no curso do qual ele progredirá espiritualmente” (p. 32). Esses textos apresentam, além disso, peculiaridades devidas às restrições impostas pela oralidade – traço essencial da filosofia antiga – e das quais se utilizavam os autores para adaptar o discurso ao nível espiritual do seu destinatário. Segundo Hadot, somente na perspectiva da ideia de progresso espiritual, portanto, uma

obra filosófica da Antiguidade pode ser adequadamente compreendida, a fim de que não se incorra em anacronismos e contrassensos quando se trata de interpretá-la. O Autor encerra seu *Elogio da filosofia antiga* declarando ser possível incluí-lo no gênero de discursos ostentatórios cuja finalidade é recrutar ouvintes, assinalando também o que há de insuperável na filosofia antiga. Aí, pois, reside seu elogio à filosofia antiga: Hadot sugere a seus leitores um convite a essa vivência filosófica.

Em razão das limitações acima aludidas, encontra-se comumente nas obras desses autores antigos a reutilização de prestigiosas fórmulas já existentes, mas às quais eles conferiam novos sentidos adequados às ideias que queriam exprimir. Tendo em vista a constância desse fenômeno, Hadot interessou-se pela evolução dos significados ao longo da história das ideias. Há um exemplo eminente desse procedimento no *Banquete* de Platão, que atribuiu nova significação à palavra *philosophos*, fazendo-a coincidir perfeitamente com sua imagem de Sócrates. É a essa idealização de Sócrates que Hadot dedica seu *Elogio de Sócrates*. Tomando como fio condutor o *Banquete*, sobretudo o elogio a Sócrates feito por Alcibiades na parte final do diálogo (215a4-222b7). O opúsculo é dividido em três seções intituladas “Sileno” (p. 8-26), “Eros” (p. 26-39) e “Dioniso” (p. 39-48). Na primeira, o Autor detalha o mecanismo da ironia socrática – “uma autodepreciação fingida, que consiste, de início, em se fazer passar exteriormente por alguém completamente comum e superficial” (p. 17), que, por meio do jogo de perguntas e respostas, levava seu interlocutor à consciência de nada saber – e mostra de que maneira se apropriaram dela Kierkegaard e Nietzsche, explicitando os aspectos literários, pedagógicos e psicológicos envolvidos nessa apropriação. Na segunda seção,

o Autor aborda a assimilação da figura de Sócrates à de Eros, que, sendo intermediário entre o humano e o divino, é “desejoso de atingir um nível de ser que seria aquele da perfeição divina” (p. 34). Eis a figura que forneceu à Antiguidade o modelo do “filósofo” por excelência: aquele que, estando a meio caminho entre a ignorância estanque e a sabedoria absoluta, pode pôr esta última como seu objeto de desejo – o que por si configura certa maneira de ser e estar no mundo. Através de uma ironia amorosa, análoga à ironia do discurso, Sócrates incutia naqueles com quem conversava esse amor pela sabedoria. Na seção final, Hadot examina a atitude ambivalente e complexa, o “ódio amoroso”, de Nietzsche em relação a Sócrates. Presença ambígua no pensamento nietzschiano que tem raízes nos vários símbolos dionisíacos com que Platão adornou Sócrates no *Banquete*.

Ademais, convém sublinhar a influência que o célebre livro de Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, de 1918, exerceu sobre o *Elogio de Sócrates*, cujos rastros são detectáveis em suas notas. Hadot dedicou-lhe um prefácio, escrito para sua segunda edição francesa<sup>1</sup>, no qual afirma que seu opúsculo desenvolve temas contidos no capítulo intitulado “Sócrates” da obra de Bertram. O *Elogio de Sócrates* tem estrutura similar à do livro de Bertram. Cada capítulo traz como título um símbolo que faz ver a grandiosa figura de Nietzsche. De maneira análoga, Hadot escolheu três símbolos presentes no *Banquete* que permitem ver claramente os complexos traços da figura mítica de

<sup>1</sup> Cf. Prefácio a E. Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*. 2<sup>e</sup> ed. Trad. Robert Pitrou. Paris: Éditions du Félin, 1990, pp. 5-44. Há uma tradução em inglês desse prefácio feita por Paul Bishop: Hadot, Pierre, “Introduction to Ernst Bertram, Nietzsche: Attempt at a Mythology”, *The Agonist* 3/1 (2010), pp. 52-84. Disponível em: [http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2010\\_03/PDFs/AgonistMAR2010HadotEssay.pdf](http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2010_03/PDFs/AgonistMAR2010HadotEssay.pdf)

Sócrates, marcada pela estranheza, a *atopia*, e que foram determinantes para sua presença no curso do pensamento ocidental.

Ambos os opúsculos são de interesse inequívoco tanto para helenistas como para o público não iniciado nas intrincadas “premissas filológicas” da filosofia antiga. É mérito do Autor a abordagem de temas densos com sobriedade e clareza, mobilizando a curiosidade do leitor e tornando-lhe a leitura aprazível. As notas de rodapé de *Elogio de Sócrates* e os exemplos empregados em *Elogio da filosofia antiga* testemunham não apenas a admirável erudição de Hadot, mas também e principalmente o rigor metodológico preconizado no último: suas sólidas conclusões são estabelecidas a partir dos próprios textos, lendo-os e comparando-os, afastando elucubrações obscuras provenientes de aproximações doutrinárias arbitrárias. Pode-se consultar com proveito um índice de nomes próprios de autores antigos e modernos, nas páginas finais do *Elogio da filosofia antiga*.

É preciso, por fim, advertir o leitor de que há um pequeno lapso de tradução nas páginas iniciais de *Elogio da filosofia antiga*. Pierre Courcelle publicou um

livro cujo título em francês é *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, ao qual Hadot faz referência prestando-lhe homenagem. “*Lettres*” não significa, nesse contexto, ‘cartas’, como foi traduzida, mas ‘Letras’ no sentido amplo de ‘literatura’, ‘humanidades’, que o termo também possui. Assim, em todas as ocorrências concernentes à referida obra<sup>2</sup>, onde se lê “cartas”, leia-se “letras” – seguindo, aliás, a tradução (correta) de duas ocorrências de “*lettres*” com este sentido nas páginas 8 e 10. Verifica-se, nos dois opúsculos, a cortesia dos tradutores em nos assinalar, sempre que é o caso, a existência de edições brasileiras ou portuguesas das obras citadas por Hadot. De resto, cumpre ressaltar que ambas as traduções, fidedignas, revelam trabalho sério e esmerado.

Igor Mota Morici  
FAJE

---

<sup>2</sup> Três na página 9, uma na pág. 10 e outra na pág. 11. Há ainda outros quatro casos em que o vocábulo “*lettre(s)*” designa, e é corretamente traduzido por, “carta(s)” (nas páginas 22, 26 e 35).