





*Investigadores de reconhecido mérito, nos mais diversos campos do pensamento filosófico, contribuem, com o seu trabalho, para transmitir ao leitor, especialista ou não, o saber que encerra a Filosofia.*

## O SABER DA FILOSOFIA

1. *A Epistemologia*, Gaston Bachelard
2. *Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida*, Georges Canguilhem
3. *A Filosofia Crítica de Kant*, Gilles Deleuze
4. *O Novo Espírito Científico*, Gaston Bachelard
5. *A Filosofia Chinesa*, Max Kaltenmark
6. *A Filosofia da Matemática*, Ambrogio Giacomo Manno
7. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, Immanuel Kant (agora na colecção TEXTOS FILOSÓFICOS, n.º 13)
8. *Rousseau e Marx (A Liberdade Igualitária)*, Galvano Delia Volpe
9. *Breve História do Ateísmo Ocidental*, James Thrower
10. *Filosofia da Física*, Mário Bunge
11. *A Tradição Intelectual do Ocidente*, Jacob Bronowski e Bruce Mazlish
12. *Lógica como Ciência Histórica*, Galvano Delia Volpe
13. *História da Lógica*, Robert Blanché e Jacques Dubucs
14. *A Razão*, Gilles-Gaston Granger
15. *Hermenêutica*, Richard E. Palmer
16. *A Filosofia Antiga*, Emanuele Severino
17. *A Filosofia Moderna*, Emanuele Severino
18. *A Filosofia Contemporânea*, Emanuele Severino
19. *Exposição e Interpretação da Filosofia Teórica de Kant*, Felix Grayeff
20. *Teorias da Linguagem, Teorias da Aprendizagem*, Jean Piaget e Noam Chomsky
21. *A Revolução na Ciência (1500-1750)*, A. Rupert Hall
22. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, Jean Hyppolite
23. *As Filosofias da Ciência*, Rom Harré
24. *Einstein: uma leitura de Galileu a Newton*, Françoise Balibar
25. *As Razões da Ciência*, Ludovico Geymonat e Giulio Giorello
26. *A Filosofia de Descartes*, John Cottingham
27. *Introdução a Heidegger*, Gianni Vattimo
28. *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, Susan J. Hekman
29. *Epistemologia Contemporânea*, Jonathan Darcy
30. *Hermenêutica Contemporânea*, Josef Bleicher
31. *Crítica da Razão Científica*, Kurt Hubner
32. *As Políticas da Razão*, Isabelle Stengers
33. *O Nascimento da Filosofia*, Giorgio Colli
34. *Filosofia da Religião*, Richard Schaeffler
35. *A Fenomenologia*, Jean-François Lyotard
36. *A Aristocracia e os Seus Críticos*, Miguel Morgado
37. *As Andanças de Cândido. Introdução ao Pensamento Político do Século XX*, Miguel Nogueira de Brito
38. *Introdução ao Pensamento Islâmico*, Abdullah Saeed
39. *Um Mundo Sem Deus. Ensaios sobre o Ateísmo*, Michael Martin
40. *Emmanuel Levinas. Entre Reconhecimento e Hospitalidade*, AAVV
41. *Concepções de Justiça*, João Cardoso Rosas
42. *Filosofia da Matemática*, Stewart Shapiro
43. *Todos os Sonhos do Mundo e Outros Ensaios*, Desidério Murcho
44. *O Conservadorismo do Futuro e Outros Ensaios*, Miguel Morgado
45. *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*, Sofia Miguens
46. *Rendimento Básico Incondicional. Uma Defesa da Liberdade*, Roberto Merrill, Sara Bizarro, Gonçalo Marcelo, Jorge Pinto

# Filosofia como Modo de Vida

Títulos originais dos ensaios:  
ver notas à abertura dos capítulos

© desta seleção de textos: Marta Faustino e Federico Testa, 2022  
Introdução © Marta Faustino e Federico Testa, 2022

Todos os direitos reservados

Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UIDB/00183/2020

Tradução: ver notas à abertura dos capítulos

Revisão: Joana Baudouin

Capa: FBA

Depósito Legal n.º

***Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação***

FAUSTINO, Marta, e outro

Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos  
Marta Faustino, Federico Testa. – (O saber da filosofia)  
ISBN 978-972-44-2526-9

I – TESTA, Federico

CDU 1(091)

Paginação:

M<sup>A</sup>

Impressão e acabamento:

para  
EDIÇÕES 70  
Maio de 2022

Direitos reservados para Portugal por

EDIÇÕES 70, uma chancela de Edições Almedina, S.A.  
Rua Fernandes Tomás, 76-80 – 3000-167 Coimbra – Portugal  
e-mail: editoras@grupoalmedina.net

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida, no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado, incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor. Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível de procedimento judicial.

Filosofia como  
Modo de Vida  
Ensaaios Escolhidos  
Federico Testa  
Marta Faustino  
(orgs.)







*Vã é a palavra do filósofo pela qual nenhum sofrimento humano seja curado. Pois tal como não há qualquer proveito na medicina se ela não expulsar as doenças do corpo, também não haverá qualquer proveito na filosofia se esta não expulsar o sofrimento da alma.*

EPICURO

*«Não fiz nada hoje.» — Como? Não viveste? Essa não é apenas a fundamental, mas também a mais ilustre de todas as tuas ocupações.*

Michel de MONTAIGNE

*Ser um filósofo não é apenas ter pensamentos subtis, nem mesmo fundar uma escola, mas amar a sabedoria ao ponto de viver de acordo com os seus ditames, uma vida de simplicidade, independência, magnanimidade e confiança. É resolver alguns problemas da vida, não apenas teoricamente, mas de forma prática.*

Henry David THOREAU

*A única crítica de uma filosofia que é possível e que também prova alguma coisa — nomeadamente, procurar saber se é possível viver de acordo com ela — nunca foi ensinada nas universidades, mas sempre a crítica das palavras por meio de palavras.*

Friedrich NIETZSCHE



## AGRADECIMENTOS

Os organizadores gostariam de expressar o seu agradecimento ao Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA), pelo seu apoio a este projeto e financiamento desta edição através dos fundos nacionais da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT).

Um agradecimento muito especial é também devido a todos os autores que aceitaram contribuir para este volume, bem como aos colegas e tradutores, Hélder Telo, Fábio Serranito e Vanessa Rôla, pelo imprescindível e generoso auxílio na tradução dos ensaios constantes neste volume.

Agradecemos ainda aos membros do projeto internacional «Reinventing Philosophy as a Way of Life» (Australian Research Council Discovery Grant, 2014–2019) — estendendo o agradecimento ao Monash Prato Centre (Itália), que acolheu os seus workshops anuais —, bem como aos membros e colaboradores do Art of Living Research Group (IFILNOVA/Universidade NOVA de Lisboa). Estas duas iniciativas e respetivos encontros permitiram a aproximação e o diálogo entre os dois organizadores e forneceram o solo necessário para a idealização e concretização deste volume.

Por último, os organizadores agradecem ainda às Edições 70, pelo acolhimento desta proposta e, em especial, ao João Moita e respetiva equipa, pelo precioso acompanhamento ao longo de todas as fases de conceção e produção desta obra.



## INTRODUÇÃO

### FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA: CARTOGRAFIA DE UM DEBATE

E se, além de um conjunto de doutrinas, enunciados teóricos e sistemas conceituais, a filosofia pudesse ser pensada como algo vivido, como uma condição existencial e como a escolha fundamental de um modo de vida? E se a verdade que os filósofos procuram não fosse somente um corpo de conhecimentos teóricos sobre o mundo, mas uma verdade capaz de transformar-nos eticamente? E se além de ser estudada, ensinada, aprendida, a filosofia tivesse uma potencialidade prática e performativa, capaz de responder às inquietações mais profundas dos indivíduos e de operar uma transformação nos modos de ser, estar e viver no mundo?

É essa imagem da filosofia que nos propõem autores como Pierre Hadot, nos seus estudos sobre os antigos<sup>(1)</sup>,

---

(1) Veja-se, em particular, HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995 [*O Que É a Filosofia Antiga*, São Paulo, Edições Loyola, 1999] e *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 [*Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, trad. Flavio F. Loque e Loraine Oliveira, São Paulo, É Realizações, 2014], mas também *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963, *La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, e *Le voile d'Isis*, Paris, Gallimard, 2004 [*O Vêu de Ísis*, São Paulo,

e Michel Foucault, na sua obra tardia, também focada na filosofia antiga.<sup>(2)</sup> Para estes autores, na Antiguidade, a filosofia não era apenas produto de um interesse especulativo, nem se constituía como um saber desligado da vida e com pouca utilidade prática, como é hoje usual concebê-la. É certo que, etimologicamente, o termo «filosofia» designa «amor ao saber» ou «amor pela sabedoria». No entanto, como salienta Hadot, atualmente tendemos a interpretar tal ideia a partir do nosso próprio horizonte cultural, no qual a «ordem da ciência é autónoma, totalmente independente dos valores éticos e existenciais».<sup>(3)</sup> De facto, ainda que seja inegável a implicação fundamental de uma componente teórica, bem como da referência à verdade, na noção antiga

---

Edições Loyola, 2006]. Digno de nota e particularmente influente no mundo anglófono é também *Philosophy as Way of life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. A. Davidson, trad. M. Chase, Malden, Blackwell, 1995, tradução da primeira versão de *Exercices spirituels et philosophie antique*, publicado em 1993 pelo Institut d'Études Augustiennes, com um número reduzido dos ensaios que viriam a constar da última versão publicada pela Albin Michel, e algum material extra (nomeadamente uma entrevista a Pierre Hadot).

(<sup>2</sup>) Veja-se, em particular, FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 [*História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*, trad. Manuel Alberto, Lisboa, Relógio d'Água, 1994]; *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 [*História da Sexualidade III: O Cuidado de Si*, trad. Manuel Alberto, Lisboa, Relógio d'Água, 1994]; *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980–1981*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2014 [*Subjetividade e Verdade*, trad. Rosemary C. Abílio, São Paulo, Martins Fontes, 2016]; *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001 [*A Hermenêutica do Sujeito*, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006]; *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982–1983*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2008 [*O Governo de Si e dos Outros*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2010]; *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009 [*A Coragem da Verdade*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2020].

(<sup>3</sup>) HADOT, Pierre, «La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine», in *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 233.

da filosofia, Hadot defende que, pelo menos nesta época, a busca pela sabedoria implicava algo não limitado a uma relação com objetos de conhecimento, mas antes uma profunda imbricação com a própria vida e o vivido quotidiano.<sup>(4)</sup> Mais concretamente, como Hadot e Foucault procuraram mostrar, este saber, bem como a verdade e o conhecimento que buscavam os filósofos na Antiguidade, não se encontrava desligado da preocupação com a melhor vida passível de ser vivida: pelo contrário, era *esta* a preocupação que determinava e guiava uma tal busca.

É neste sentido que podemos afirmar, com Hadot e Foucault, que a filosofia se assumia, na Antiguidade, como uma «arte da vida», isto é, como uma técnica, uma perícia ou um saber focado na própria vida e aplicado a ela, cujo objetivo último era o direcionamento dos indivíduos no sentido da *eudaimonia*, quer dizer, da vida completa e plena, condicente com as nossas potencialidades e capaz de as efetivar — a vida feliz. Por este motivo, o filósofo era muito mais do que um sábio, um erudito, um especialista, ou um professor, apartado das vicissitudes da realidade humana: pelo contrário, o filósofo era alguém que tomava a sua própria vida como matéria de trabalho e elaboração, podendo vir a constituir-se como um mestre, um guia espiritual, ou até mesmo um terapeuta ou «médico da alma», a quem se recorria para aliviar o sofrimento da alma e para aprender a viver — isto é, a viver *bem*, em harmonia consigo, com os outros e com o universo, garantindo o governo e a mestria sobre si mesmo e as suas paixões, e, sobretudo no período helenista, mantendo aquilo a que os antigos chamavam a «tranquilidade da alma» (*ataraxia*). Da mesma forma, ingressar numa escola de filosofia — tornar-se filósofo — não significava simplesmente estudar e aprender uma série de conceitos e teorias, mas vivê-los, incorporá-los, *converter-se* a um modo de vida radicalmente diferente do precedente,

---

(4) Para uma discussão panorâmica sobre as origens e história das noções de sabedoria e do sábio na antiguidade, ver HADOT, «La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine».

com novas regras, novos hábitos, novos valores, uma nova conduta, uma nova visão do mundo. O mesmo é dizer que a prática da filosofia, concebida desta maneira, não produzia apenas um aumento de saber ou conhecimento em quem a praticava, mas também e por causa dele, uma profunda autotransformação, um novo *ethos*, um novo modo de *ser*. Nas palavras de Pierre Hadot:

Durante este período a filosofia era um modo de vida. Isto não significa apenas dizer que a filosofia se constituía como um tipo específico de conduta moral (...). Significa, antes, que a filosofia era um modo-de-existir-no-mundo que tinha de ser praticado a cada instante, cujo objetivo era a transformação da totalidade da vida do indivíduo. (...) A filosofia era um método de progresso espiritual que exigia uma transformação e conversão radical do modo de ser do indivíduo. Assim, a filosofia era um modo de vida, tanto no exercício e esforço por alcançar a sabedoria, como no seu objetivo, a própria sabedoria. Pois a verdadeira sabedoria não nos leva simplesmente a conhecer: ela faz-nos «ser» de maneira diferente.<sup>(5)</sup>

Apesar de esta ser uma conceção e prática da filosofia particularmente característica da Antiguidade, que se terá entretanto desvanecido ao longo da Idade Média<sup>(6)</sup>, sendo sistematicamente obscurecida na maioria das reconstruções da história do pensamento ocidental, tanto Hadot como

---

<sup>(5)</sup> HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 290–291.

<sup>(6)</sup> Hadot e Foucault inicialmente atribuem um papel central à teologia medieval no processo de incorporação da filosofia a um saber teórico e abstrato, auxiliar da especulação teológica, e independente das práticas espirituais, absorvidas pela vida monástica e o ascetismo cristão tardo-antigo e medieval. O filósofo polaco Juliusz Domański questiona essa tese (cf. DOMAŃSKI, Juliusz, *La Philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*, Fribourg/Paris, CERF, 1996). O próprio Hadot parece vir mais tarde a reformular a sua posição e aproximar-se da defendida por Domański (Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, pp. 380–381).



Foucault apontam para a sua reaparição recorrente em autores posteriores, sobretudo no período moderno e contemporâneo — tais como Espinosa, Goethe, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, entre outros<sup>(7)</sup> —, autores que procuraram, com diferentes motivações e em configurações diversas, recuperar esta dimensão prática e existencial da filosofia antiga. Ao trazerem à luz esta concepção da filosofia e dedicarem a ela uma boa parte das suas obras, Hadot e Foucault inauguram, assim, uma nova linha no debate filosófico contemporâneo. Mais concretamente, as artes de viver dos antigos e de todas as suas recuperações ao longo da história do pensamento ocidental (bem como os exercícios espirituais e as práticas ou técnicas de si a elas associadas) revelam uma *outra* história da filosofia: uma história das *atitudes* filosóficas<sup>(8)</sup>, da atenção terapêutica ao que os antigos chamavam as paixões e do cuidado da construção da vida como uma obra de arte.<sup>(9)</sup> Ambos procuram recuperar essa tradição do seu obscurecimento e esquecimento históricos, e derivar dela possíveis implicações para o presente. Como surge tal concepção performativa da filosofia, e como vem ela a desvelar todo o acervo de práticas, exercícios e atividades constitutivos da filosofia antiga? Apesar de convergentes, as conclusões de Hadot

---

(7) Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 298 ss.; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, pp. 406–407; FOUCAULT, *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 224.

(8) Sobre a possibilidade de uma redefinição da história da filosofia a partir de Foucault e Hadot, veja-se TESTA, Federico, «Towards a History of Philosophical Practices», in *Pli: The Warwick Journal of Philosophy. Special Volume. Self-Cultivation: Ancient and Modern*, 2016, pp. 168–190.

(9) Sobre o desacordo de Hadot em relação à ideia foucaultiana da vida como obra de arte (ou da estética da existência como definidor da filosofia antiga — principalmente helenística — veja-se HADOT, Pierre, «Réflexions sur la notion de “culture de soi”», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 331, bem como «Un dialogue interrompu avec Michel Foucault», *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 307–308.

e Foucault tiveram raízes e motivações diferentes, que nos importa agora analisar brevemente em maior detalhe.

Numa entrevista com Arnold Davidson e Jeannie Carlier, Hadot relata os inícios da sua trajetória filosófica e os seus anos de formação. Neste relato, ele afirma que, após ter considerado escrever uma tese sobre Rilke e Heidegger sob a orientação de Jean Wahl, opta por seguir o seu interesse pela «mística em todas as suas formas»<sup>(10)</sup> e dedicar-se ao estudo do neoplatónico latino Marius Victorinus — o que faria pelos próximos vinte anos da sua vida. Juntamente com Paul Henry, seu mentor, editor da obra de Plotino e padre jesuíta, Hadot começa a trabalhar na edição crítica da obra teológica de Marius Victorinus. Depois disso, trabalha sobre a *Apologia de David*, de Ambrósio de Milão, e sobre o conjunto de fragmentos de Porfírio, *Sobre o Parmênides*. Até então, diz-nos, havia sido um «filósofo puro», mas a partir deste momento inicia a sua aprendizagem como historiador e filólogo, descobrindo a crítica dos textos e a leitura de manuscritos.<sup>(11)</sup> No entanto, no seu contato com os textos antigos, Hadot nota uma série de aparentes problemas de composição, antinomias, falhas de argumentação, inconsistências e até mesmo contradições. Tais problemas, narra Hadot, faziam do fio argumentativo de autores como Agostinho, Plotino, Aristóteles ou Platão algo extremamente difícil de seguir e de compreender.<sup>(12)</sup>

Num texto intitulado «Mes livres et mes recherches» [«Os meus livros e as minhas pesquisas»], Hadot explica que as ideias de *modo de vida* e *exercício espiritual* surgem precisamente como resposta metodológica a essa dificuldade, elaborando uma intuição que encontrara originalmente em Ludwig Wittgenstein, cuja obra havia iniciado a traduzir e

---

(10) HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 44.

(11) *Ibidem*, p. 61.

(12) *Ibid.*, p. 368.

difundir em França no final dos anos 1950.<sup>(13)</sup> Num artigo publicado em 1960 na *Revue de métaphysique et morale*, «Jeu de langage et philosophie» [«Jogos de linguagem e filosofia»], Hadot mostra que «filosofamos sempre no interior de um jogo de linguagem, isto é, para retomar a expressão de Wittgenstein, no seio de uma atitude e de uma forma de vida que doam sentido ao nosso discurso.»<sup>(14)</sup> Assim, mobilizando tal ponto de vista, Hadot percebe que, para explicar o fenómeno da incompreensibilidade dos textos filosóficos e, em certa medida, solucioná-lo, era necessário explicá-los através do recurso ao «contexto vivo», isto é, às «condições de vida de uma escola filosófica, no sentido institucional do termo» — que efetivamente constituíam os jogos de linguagem no seio dos quais tais textos se originavam.<sup>(15)</sup> Segundo Hadot, as escolas filosóficas antigas nunca visaram «difundir um saber teórico e abstrato, como as nossas universidades modernas»<sup>(16)</sup>, mas tinham como meta, antes de mais, formar os espíritos para o diálogo e a discussão, através de uma série de técnicas e exercícios de natureza intelectual, mental, mas também física e concreta (como regimes alimentares, renúncias, e variadas práticas ascéticas). Nas palavras de Hadot, «as obras filosóficas da Antiguidade não eram compostas para expor um sistema, mas sim para produzir um efeito de formação»<sup>(17)</sup> ou, na fórmula sucinta que Hadot retira de Victor Goldschmidt, a filosofia antiga visava «formar, mais que informar».<sup>(18)</sup>

---

<sup>(13)</sup> HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, p. 280: «A leitura de Wittgenstein foi muito estimulante para mim, e deu origem ao meu duradouro interesse na questão dos “jogos de linguagem” e das “formas de vida”. Estas ideias exerceram uma grande influência sobre os meus estudos subsequentes da filosofia antiga.»

<sup>(14)</sup> HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 368. Veja-se também, do mesmo autor, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2014.

<sup>(15)</sup> *Ibidem*, pp. 368–369.

<sup>(16)</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>(17)</sup> HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, p. 101.

<sup>(18)</sup> *Ibidem*, p. 95.

Neste sentido, os textos aparecem, para Hadot, como reflexos de todo um universo vivido no qual adquiriam sentido, reproduzindo um ensinamento oral enraizado e respetivas práticas num modo de vida compartilhado e que visava, justamente, a formação ética dos seus aderentes.<sup>(19)</sup>

Vê-se então que o contexto subjacente aos textos filosóficos antigos não é somente a escola enquanto instituição de ensino e aprendizagem filosóficos, mas também o *locus* concreto de aplicação de certas práticas e exercícios filosóficos à vida dos indivíduos, que, juntos, transfiguram o seu quotidiano, a sua relação consigo mesmos, com a cidade e com o *cosmos*. A partir de uma conversão à filosofia que transfigurava a própria personalidade do indivíduo, tinha lugar, no seio da forma de vida que organizava cada escola, a direção de consciência, o exame de si e das representações, variadas formas de atenção, concentração e meditação, exercícios de leitura e de escrita, e toda uma série de práticas espirituais transformadoras. Como mostra Hadot, nesse contexto de discussão prática e diálogo entre pares, bem como entre mestre e discípulos, os textos filosóficos não só se originavam no registo da oralidade, como também eram escritos para serem lidos numa situação relacional de prática filosófica<sup>(20)</sup>; além disso, os textos eram pensados como ferramentas éticas e espirituais. Assim surge — no seio de um modo de vida — a ideia dos *exercícios espirituais*, esse conjunto de técnicas ou práticas pessoais e voluntárias destinadas «a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si»<sup>(21)</sup>, por meio das quais as doutrinas e ideias filosóficas eram vividas e postas em prática, e que forneciam a «perspetiva concreta» necessária para uma compreensão adequada da filosofia antiga. De facto, para Hadot, tais exercícios não eram exclusivamente pertencentes à parte da filosofia a que chamamos *ética*; pelo contrário, atravessavam a prática da filosofia como um todo, havendo

---

<sup>(19)</sup> *Idem*, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 369.

<sup>(20)</sup> *Idem*, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 209.

<sup>(21)</sup> *Idem*, *La philosophie comme manière de vivre*, p. 144.

assim exercícios espirituais feitos a partir da *física* (como a «visão a partir do alto» dos estoicos, ou a contemplação da natureza dos epicuristas) ou da *lógica* (tal como o exame sistemático e o controlo das representações).<sup>(22)</sup>

A expressão escolhida por Hadot para designar este tipo de exercícios filosóficos é ambígua e polémica, tendo-lhe inclusivamente valido, como veremos, a crítica de projetar indevidamente noções religiosas no domínio filosófico, crítica a que não terá sido alheia a sua conhecida inclinação mística, bem como a sua bagagem, experiência e formação religiosa. É importante salientar, porém, que o autor estava consciente desta possível ambiguidade do termo e que procurou distingui-lo claramente da sua eventual conotação religiosa. Conforme explica numa das entrevistas que integram o volume *Philosophie comme manière de vivre*, a religião é um «fenómeno que comporta imagens, pessoas, oferendas, festas, lugares, consagrados a Deus ou aos deuses»<sup>(23)</sup>, e nenhum destes aspetos pode ser encontrado nas práticas filosóficas a que se refere. Quanto à experiência mística, e à dimensão de uma relação com a totalidade da natureza e do *cosmos*, estas foram vistas por Hadot como aspetos constitutivos da experiência filosófica antiga — e talvez da filosofia como um todo.<sup>(24)</sup> Se apesar do carácter problemático da expressão, Hadot insiste em utilizá-la, é porque considera que nenhuma alternativa — por exemplo, exercícios «éticos»,

---

<sup>(22)</sup> Para uma discussão mais aprofundada deste tópico, ver «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité» e «La philosophie antique: une étique ou une pratique?», in HADOT, *Études de philosophie ancienne*, pp. 125–158 e 207–232, respetivamente.

<sup>(23)</sup> *Idem*, *La philosophie comme manière de vivre*, p. 71.

<sup>(24)</sup> Ver TESTA, Federico, «The Great Cycle of the World: Cosmic Perspective and Spiritual Practices in Foucault and Hadot», in M. FAUSTINO e G. FERRARO (orgs.), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*, Bloomsbury, 2020, pp. 53–70; SHARPE, Matthew, «Towards a phenomenology of *Sagesse*», in *Angelaki*, vol. 23, n.º 2, 2018, pp. 125–138; WIMBERLY, Cory, «The Joy of Difference. Foucault and Hadot on the Aesthetic and the Universal», in *Philosophy Today*, vol. 53, n.º 2, 2009, pp. 191–202.

«morais», «cognitivos», «intelectuais», etc. — transmitiria de forma igualmente adequada o carácter radical e totalizante da transformação operada por estes exercícios, que não se situavam meramente ao nível cognitivo, intelectual, ético ou emocional, mas envolviam «todo o psiquismo do indivíduo».<sup>(25)</sup>

Neste contexto, é ainda importante salientar que, para Hadot, tais práticas só eram possíveis a partir de uma escolha — primeira, radical e fundamental — de um modo de vida, que condicionaria, por sua vez, a pertença de um indivíduo a uma dada escola filosófica. Tal escolha, explica Hadot, precede a construção de sistemas teóricos — que hoje vemos como representativos do que é a filosofia — e guia tal construção<sup>(26)</sup>; pois, na tradição da filosofia como modo de vida, o aparato teórico-abstrato sucede e justifica a opção radical por uma maneira de viver, que, por sua vez, se relaciona com coordenadas fundamentais da experiência humana no mundo.<sup>(27)</sup> Deste modo, como sugere Hadot em *O Que É a Filosofia Antiga?*, haveria, ao lado de uma história das ideias, teorias e sistemas filosóficos, lugar para o estudo das práticas filosóficas, bem como das atitudes e modos de vida propostos pela filosofia.<sup>(28)</sup> Tal perspectiva abriria, então, todo um novo campo de estudos na história da

---

<sup>(25)</sup> HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 20. Cf. também HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, pp. 92 ss.

<sup>(26)</sup> *Idem*, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 18.

<sup>(27)</sup> As escolas filosóficas seriam, assim, formas organizadas de tendências fundamentais do espírito humano na busca da sabedoria (Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 301), ou atitudes correspondentes a diferentes tipos de disposições ou personalidades humanas (CHASE, Michael, «Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life», in M. CHASE, S. CLARK e M. MCGHEE (orgs.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns*, Chichester, Blackwell, 2013, p. 263, traduzido no Capítulo 2 deste volume) — o que explicaria a sua relevância e alcance universal. A esse respeito, e assinalando a antropologia filosófica de Hadot, cf. TESTA, «The Great Cycle of the World».

<sup>(28)</sup> HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 18. Cf. TESTA, «Towards a History of Philosophical Practices».

filosofia, pleno de possibilidades para novas interpretações dos textos filosóficos, campo este para o qual o presente volume pretende contribuir.

Por último, importa sublinhar que a perspectiva de Hadot não é unicamente metodológica ou acadêmica, mas diz respeito também às formas como a filosofia pode ser relevante e significativa nos dias de hoje. Ao responder à pergunta de Michael Chase na entrevista que serve de «Postscript» à coletânea *Philosophy as a Way of Life*, sobre a possibilidade da prática de exercícios espirituais no presente, Hadot explica que estes foram praticados em todas as épocas, e em diversas culturas e sociedades<sup>(29)</sup>, e que podem também ser praticados por nós hoje. De forma talvez polêmica, Hadot afirma que podemos mobilizar a riqueza de ferramentas e recursos espirituais dos exercícios filosóficos antigos mesmo que já não subscrevamos todas as suas pressuposições teóricas e sobretudo cosmológicas. Neste aspeto, Hadot reproduz a ideia de Nietzsche segundo a qual é possível fazer um uso terapêutico das filosofias e remédios da antiguidade de uma maneira eclética, sem nos comprometermos necessariamente com as metafísicas construídas pelos antigos.<sup>(30)</sup> Este uso terapêutico que a abordagem de Hadot enfatiza — constitutivo da prática filosófica antiga — é também percebido pelos seus leitores contemporâneos. Conforme relata numa das suas entrevistas, após a publicação dos seus estudos, Hadot passou a receber uma série de cartas de leitores que testemunham a relevância da ideia de filosofia como modo de vida para lá da sua aplicação acadêmica, nas quais estes expressam gratidão ao filósofo por ter desvendado práticas e exercícios filosóficos capazes de responder a preocupações, angústias e formas de padecer no presente:

---

(29) HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, p. 282.

(30) Cf. Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli e M. Montinari, Munique/Berlim//Nova Iorque, DTV/De Gruyter, 1980, vol. 9, 15[59], pp. 654–655, cit. in HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 12.

Ao julgar pelas numerosas cartas que recebi, escritas por pessoas das mais diversas, da França, da Alemanha ou dos Estados Unidos, que me diziam que meus livros as haviam ajudado espiritualmente — alguém chegou até mesmo a escrever «Você mudou a minha vida» —, penso que o método é bom, e pude sempre responder a essas pessoas que não havia sido eu, mas os filósofos antigos que haviam prestado este auxílio.<sup>(31)</sup>

Vê-se, assim, que a preocupação de Hadot não é meramente hermenêutica, e que, ainda que emerja de uma reflexão sobre as dificuldades filológicas da leitura e interpretação rigorosa de textos antigos, liga-se a uma preocupação de fornecer, para seres humanos concretos no presente, ferramentas espirituais para uma vida mais plena, exercícios que nos possam auxiliar a transformar-nos a nós mesmos e a nossa percepção do mundo. Conforme explica Hadot num texto em que discute algumas das convergências e divergências da sua obra em relação à de Foucault, tanto para si como para o autor da *História da Sexualidade*, o que estava em causa era procurar «fornecer ao homem contemporâneo um modelo de vida».<sup>(32)</sup>

Ainda que a avaliação de Hadot sobre a obra de Foucault seja discutível, ela sublinha que a intenção desta também não era simplesmente a reconstrução histórica. De facto, Foucault nunca se viu a si mesmo como historiador da filosofia. No entanto, um dos seus principais objetos de análise, principalmente nos seus cursos e palestras dos anos 1980, é o conjunto dos textos antigos: platónicos, estoicos, epicuristas, os testemunhos sobre a vida dos cínicos, bem como os padres do cristianismo antigo. É, porém, como parte de um projeto mais amplo que Foucault acaba por dedicar a sua atenção à filosofia antiga, que emerge no contexto de uma genealogia do «homem do desejo» e de uma longa história

---

<sup>(31)</sup> HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, pp. 232–233.

<sup>(32)</sup> *Idem, Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 325.



da sexualidade.<sup>(33)</sup> Este trabalho transforma-se, ao longo dos cursos lecionados no Collège de France (1971–1984) e da investigação mais ampla de Foucault, numa genealogia da subjetividade ocidental na sua relação com a verdade (ou as formas de *veridicção*), ou naquilo a que chama uma «história das relações entre sujeito e verdade».<sup>(34)</sup> Nesta investigação, a preocupação com a sexualidade e as práticas sexuais<sup>(35)</sup> gradualmente dá lugar a uma preocupação com as «tecnologias de si», mobilizadas pelos filósofos antigos, principalmente no contexto helenístico e romano. Assim, essa história da sexualidade e essa genealogia do desejo no ocidente vão-se reconfigurando gradualmente na direção de uma história das «artes de viver» e, como Foucault define no curso de 1984, da «filosofia como modo de vida».<sup>(36)</sup> Nessa história, porém, emergem diferentes configurações históricas da subjetividade ocidental — ou uma visão *processual* da subjetividade, como caracteriza Ortega<sup>(37)</sup> —, que Foucault analisa a partir daquilo a que chama uma «pragmática de si»<sup>(38)</sup>, isto é, das práticas, exercícios e atividades

---

<sup>(33)</sup> Veja-se a entrevista de Foucault com Dreyfus e Rabinow, «Sobre a genealogia da ética: Uma revisão do trabalho», in DREYFUS, Hubert, e RABINOW, Paul, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, trad. Vera Portocarrero, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, p. 265.

<sup>(34)</sup> FOUCAULT, Michel, *A Hermenêutica do Sujeito*, pp. 4–5, 232, 385, 437. Veja-se também FOUCAULT, Michel, *O Governo de Si e dos Outros*, p. 41.

<sup>(35)</sup> Diz Foucault a Dreyfus e Rabinow: «Devo confessar que estou muito mais interessado nos problemas sobre as técnicas de si e coisas deste tipo do que propriamente em sexo... Sexo é chato», FOUCAULT, «Sobre a genealogia da ética: Uma revisão do trabalho», p. 253.

<sup>(36)</sup> FOUCAULT, Michel, *A Coragem da Verdade*, pp. 186–187.

<sup>(37)</sup> Trata-se de uma «noção processual da subjetividade, centrada nas diferentes modalidades de relação consigo», que «permite a Foucault fugir do retorno a uma filosofia do sujeito. O resultado é uma historicização do sujeito: não existe um sujeito como tal (universal, a-histórico), mas uma história da subjetividade, ou seja, das diferentes tecnologias de si» (ORTEGA, FRANCISCO, *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, Rio de Janeiro, Graal, 1999, p. 60).

<sup>(38)</sup> FOUCAULT, *O Governo de Si e dos Outros*, p. 6.

que integram o trabalho ascético através do qual um sujeito se constitui a si mesmo e se relaciona com a verdade. Neste sentido, as diferentes técnicas filosóficas antigas são formas práticas — e performativas — de trabalhar a *substância ética* da vida dos indivíduos e, portanto, uma chave de compreensão da história da subjetividade ocidental.<sup>(39)</sup>

Nesse percurso de investigação, em grande medida determinado pela obra do próprio Hadot, que Foucault conhecia e admirava<sup>(40)</sup>, delinea-se uma concepção de filosofia preocupada com aquilo a que Foucault chama o *cuidado de si*, imperativo que, segundo o autor no seu curso *A Hermenêutica do Sujeito*, acompanhou e enquadrou o desenvolvimento da filosofia a partir de Sócrates, e continuou a caracterizar toda a cultura filosófica grega e romana até à emergência do cristianismo:

(...) é a partir da noção de *epimeleia heautou* [cuidado de si] que (...) se pode retomar toda esta longa evolução milenar (século v a.C.–século v d.C.) (...) que conduziu das formas primeiras da atitude filosófica tal como se a vê surgir entre os gregos até às formas primeiras do ascetismo cristão. Do exercício filosófico ao ascetismo cristão, mil anos de transformação, mil anos de evolução — de que o cuidado de si é, sem dúvida, (...) um dos possíveis fios condutores.<sup>(41)</sup>

O *cuidado de si* é, então, a ferramenta historiográfica a partir da qual Foucault descreve as práticas concretas através das quais a filosofia era aplicada à vida dos indivíduos. Enraizado numa antiga tradição na Hélade — que remonta a antigas práticas rituais e, pelo menos, às prescrições e regras

---

<sup>(39)</sup> Sobre a noção de «substância ética», veja-se a entrevista com Hubert Dreyfus e Paul Rabinow «Sobre a genealogia da ética: Uma revisão do trabalho», in *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, p. 263 e FOUCAULT, *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*, pp. 7–31.

<sup>(40)</sup> Veja-se, por exemplo, FOUCAULT, *A Hermenêutica do Sujeito*, pp. 78–79, 130, 265, 354, 467, 507, 628–629, e *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*, p. 12.

<sup>(41)</sup> *Idem*, *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 12.

prudenciais para a consulta do oráculo de Delfos<sup>(42)</sup> —, o cuidado de si adquire a sua primeira formulação filosófica com a figura de Sócrates, no *Alcibiades* de Platão, no qual aparece ligado quer ao requisito do «conhecimento de si» quer ao trabalho ascético sobre si mesmo a partir do qual o indivíduo se torna capaz do governo de si e, conseqüentemente, do governo sobre os outros e da ação política.<sup>(43)</sup>

Foucault caracteriza este princípio fundamental da cultura grega através de três elementos cardinais: o cuidado de si é, em primeiro lugar, «uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro»<sup>(44)</sup>; em segundo lugar, trata-se de «uma certa forma de atenção, de olhar (...), [que] implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento», através de exercício e meditação; além disso, cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar do «exterior», para «si mesmo», isto é, implica tornar-se atento a si mesmo; em terceiro e último lugar, o cuidado de si implica também um conjunto de *práticas* (a que Hadot chamara «exercícios espirituais» e que Foucault designa agora por «técnicas» ou «tecnologias de si»), isto é, «ações que são exercidas de si para consigo (...) pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos, nos transfiguramos».<sup>(45)</sup>

Na narrativa geral de Foucault no curso de 1981–82, o princípio da *epimeleia heautou* representa uma relação com a verdade que contrasta com aquela a que chama conhecimento de si (*gnothi seauton*), dois princípios constitutivos da experiência filosófica antiga — e dois modos particulares através dos quais o sujeito estabelece uma relação com a verdade. No âmbito da *epimeleia heautou*, as tecnologias de si analisadas por Foucault nos autores antigos integram a modalidade de relação entre sujeito e verdade a que chamou

---

<sup>(42)</sup> *Ibidem*, pp. 65–66.

<sup>(43)</sup> Cf. *Ibidem*, em especial a aula de 6 de janeiro de 1982.

<sup>(44)</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>(45)</sup> *Ibidem*, p. 12.

*espiritualidade*, que se opõe a uma ideia moderna e abstrata da filosofia (que concebe o conhecimento como independente de uma autotransformação do sujeito).<sup>(46)</sup> Como o próprio o formula:

Chamemos «filosofia» à forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos «filosofia», creio que poderíamos chamar «espiritualidade» ao conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito (...) o preço a pagar para ter acesso à verdade.<sup>(47)</sup>

A espiritualidade revela, assim, uma relação com a verdade que é essencialmente *ética* e *vivida*, e que não só depende das transformações que o sujeito opera sobre si mesmo, mas também o transforma radicalmente. Quer dizer, ela dá ao sujeito acesso a uma verdade a que, por si mesmo e sem um trabalho de ascese, ele não seria capaz de aceder; por outro lado, a verdade que o sujeito alcança como resultado da sua transfiguração espiritual tem um efeito «de retorno» também ele transformador, pois a verdade ilumina, beatifica, e, assim, «salva» o sujeito.<sup>48</sup> Por outras palavras, como o autor explicará em *O Governo de Si e dos Outros*, é a vida do indivíduo que se encontra implicada na sua relação com a verdade e, portanto, na filosofia, de tal modo que, tal como mostra Daniele Lorenzini<sup>(49)</sup>, a filosofia não habita apenas o universo do *logos*, mas deve também atualizar-se no *real*, fazer-se *ergon*, colocar-se sob prova ou

---

<sup>(46)</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 11–12.

<sup>(47)</sup> *Ibidem*, p. 23–24.

<sup>(48)</sup> *Ibidem*, pp. 16–17.

<sup>(49)</sup> Cf. Capítulo 4 deste volume.

teste no real<sup>(50)</sup>, atualizando assim a afirmação de Nietzsche segundo a qual o único verdadeiro teste para uma filosofia é saber se conseguimos viver de acordo com ela.<sup>(51)</sup>

Seguindo esta abordagem, nas suas aulas sobre *A Coragem da Verdade*, em 1984, Foucault analisa o cinismo e nota a sua «magreza doutrinal» e a «banalidade» do ensino teórico associado a esta escola.<sup>(52)</sup> O cinismo transmitiu-se, Foucault explica, «como uma atitude, uma maneira de ser, muito mais do que como uma doutrina»,<sup>(53)</sup> de tal modo que na prática cínica, «a exigência de uma forma de vida extremamente marcante — com regras, condições ou modos muito característicos ou definidos — é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, (...) até se transformar [em] intolerável insolência».<sup>(54)</sup>

Esta definição da filosofia como atitude existencial é algo que, como vimos, Hadot generaliza para todas as escolas filosóficas da Antiguidade quando afirma que as teorias filosóficas estavam ao serviço da vida filosófica.<sup>(55)</sup> Vemos, assim, que também sob este aspeto a abordagem de Foucault converge com a de Hadot, para quem a atividade filosófica se continua a exercer mesmo quando o discurso filosófico cessa.<sup>(56)</sup> No entanto, se para Hadot, esse *continuar* para lá do discurso filosófico parece carregar não apenas uma referência ao modo de vida filosófico e ao aparato pragmático mobilizado na busca da autotransformação, mas também um eco místico, associado a uma ideia robusta da sabedoria<sup>(57)</sup>, Foucault enfatiza os modos pelos quais a filosofia é encarnada, corporificada numa certa atitude,

---

(50) Cf. FOUCAULT, Michel, *O Governo de Si e dos Outros*, especialmente a aula de 9 de fevereiro de 1983.

(51) Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer como Educador*, trad. Clademir Araldi, São Paulo, Martins Fontes, 2020, § 8.

(52) FOUCAULT, *A Coragem da Verdade*, p. 181.

(53) *Ibidem*, p. 156.

(54) *Ibidem*, p. 144.

(55) HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 293.

(56) *Idem*, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 21.

(57) *Ibidem*, p. 18.

numa série de signos visíveis, de formas de agir a disposições concretas. Assim, no caso do cínico, a verdade expressa pelo filósofo não é unicamente uma verdade do discurso, mas dos gestos e da ação. O modo de comportar-se do cínico, a sua forma de vestir, de habitar, de relacionar-se como os outros, encarna essa vida filosófica, vida *outra* vivida do «escândalo da verdade».<sup>(58)</sup> Nesse sentido, defende Foucault, é justamente esta compreensão ou esta reversão do olhar — das teorias, doutrinas ou sistemas dos filósofos, para as atitudes, modos de ser e práticas concretas que eles englobam — que abre o horizonte para uma *outra* história da filosofia, «que não seria uma história das doutrinas filosóficas, mas [das] formas e dos estilos de vida, uma história da vida filosófica como problema filosófico, mas também como modo de ser e como forma ao mesmo tempo de ética e de heroísmo».<sup>(59)</sup>

Conforme explicita na sua última aula, Foucault tinha a intenção de dar «seguimento a essa história das artes de viver, da filosofia como forma de vida, do ascetismo na sua relação com a verdade» na antiguidade e no cristianismo<sup>(60)</sup>, projeto que viria, contudo, a ser interrompido pela sua morte precoce em 1984. O trabalho sobre essa *outra* história da filosofia seria importante, para Foucault, não só pelo seu evidente interesse histórico, filosófico e hermenêutico, mas também pelo seu desvelamento da possibilidade da constituição de uma *ética do si*, esquecida e negligenciada no presente mas «urgente e fundamental» em termos não só éticos, mas também políticos, uma vez que, segundo o autor, «não há outro ponto de resistência primeiro ou final ao poder político a não ser a relação que se estabelece consigo mesmo».<sup>(61)</sup> Já para Hadot, a importância de se reativar o

---

<sup>(58)</sup> Cf. CHAVES, Ernani, *Michel Foucault e a Verdade Cínica*, Campinas, PHI, 2016, p. 16.

<sup>(59)</sup> FOUCAULT, *A Coragem da Verdade*, pp. 186–187.

<sup>(60)</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>(61)</sup> FOUCAULT, *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 252. Para uma reflexão sobre a possibilidade do uso da noção de modo de vida, tal como formulada por Foucault nos seus estudos sobre os antigos no sentido da constituição de práticas de resistência, ver TESTA, Federico, «Is an

estudo sobre esta tradição da filosofia tem uma relevância inegavelmente filosófica e ética, mas também metafilosófica, na medida em que, perante a crescente profissionalização e especialização da filosofia nas universidades modernas, no contexto das quais a filosofia se tornou cada vez mais teórica e fechada em si mesma, é importante relembrar a sua vocação original e a sua potencialidade para transformar vidas, modos de ser e formas de relação com o mundo e os outros:

(...) para permanecermos fiéis à inspiração profunda — sokrática, poderíamos dizer — da filosofia, seria preciso propormos uma nova ética do discurso filosófico, através da qual ele renunciaria a tomar-se a si próprio como fim em si mesmo ou, pior ainda, como meio de ostentação da eloquência do filósofo, tornando-se antes um meio de autossuperação e acesso ao plano da razão universal e da abertura aos outros.<sup>(62)</sup>

É justamente neste espírito que se enquadra o presente livro, dando continuidade à proposta de Hadot e Foucault e esperando contribuir para o desafio lançado por estes dois autores, tal como incorporado e desenvolvido por todas as

---

Art of Living Possible Today? Foucault and Canguilhem on the Norms of Life», in J.-M. NARBONNE, H.-J. LÜSEBRINK, H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN (orgs.), *Michel Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et Les Modernes*, Paris, Vrin & Presses de l'Université Laval, 2020. Cf. também FAUSTINO, Marta, «Ethics of the Self as Practice of Freedom and Resistance in the Late Foucault», in: A. MARQUES & J. SÁAGUA (orgs.), *Essays on Values and Practical Rationality — Ethical and Aesthetical Dimensions*, Berna/Bruxelas/Nova Iorque/Oxford/Varsóvia/Viena, Peter Lang, 2018, pp. 103–120.

<sup>(62)</sup> HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, pp. 102–103. Cf. também *Philosophy as a Way of Life*, p. 279: «A ideia de um conflito entre a filosofia e o ensino da filosofia remonta à minha juventude. (...) Desde que comecei a fazer filosofia, sempre acreditei que a filosofia era um ato concreto, que mudava a nossa percepção do mundo, e a nossa vida: não a construção de um sistema. É uma vida, não um discurso.»

apropriações subseqüentes da ideia da filosofia como modo de vida, que exploraremos de seguida.

### A receção da «filosofia como modo de vida»

Desde a publicação de *Exercices spirituels et philosophe antique* (a primeira edição em 1993 e a versão revista e aumentada em 2002) e da sua tradução em inglês, *Philosophy as a Way of Life* (1995)<sup>(63)</sup>, seguida da publicação de *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995) e respetiva tradução inglesa *What is Ancient Philosophy?* (2004), a obra de Hadot exerceu uma influência significativa e multifacetada no debate filosófico contemporâneo, sobretudo no mundo anglófono, mas também em França e Itália, onde nas últimas décadas se multiplicaram publicações — tanto académicas como generalistas — sobre Hadot e/ou sob sua inspiração. Frequentemente associada não apenas a Hadot, mas também a Foucault, a receção da ideia da filosofia como modo de vida foi ainda exponenciada pela publicação dos últimos volumes da *História da Sexualidade* (*O Uso do Prazer* e *O Cuidado de Si* em 1984 e, mais recentemente, em 2018, o póstumo volume 4, *As Confissões da Carne*), de Foucault e, sobretudo, pela edição dos seus últimos cursos no Collège de France.<sup>(64)</sup> O impacto da ideia da filosofia como modo de vida, promovida por estes dois autores, pode ser percebido a três níveis diferentes no debate filosófico contemporâneo,

---

(63) Sobre a diferença entre *Philosophy as a Way of Life* e a edição atual francesa do livro de Hadot, veja-se WYCHE, Daniel, «The Selected Writings of Pierre Hadot: *Philosophy as Practice*, trad. Matthew Sharpe and Federico Testa, with a foreword by Arnold I. Davidson and Daniele Lorenzini, and an introduction by Matthew Sharpe» (Book Review), *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 89, n.º 2, 2021, pp. 763–766.

(64) Os cursos lecionados entre 1980 e 1984: *Subjetividade e Verdade* (1980–81), *A Hermenêutica do Sujeito* (1981–82), *O Governo de Si e dos Outros* (1982–83) e *A Coragem da Verdade* (1983–84).



níveis esses a que aqui chamaremos o nível *historiográfico*, o nível *metafilosófico* e o nível *pedagógico* ou *psicagógico*.

A um primeiro nível, talvez mais evidente, a interpretação original e revolucionária de Hadot e Foucault da prática filosófica antiga teve um impacto historiográfico notável nos estudos clássicos e de filosofia antiga. Em particular, a sua leitura da filosofia antiga como essencialmente uma prática, uma arte da vida, um modo de vida veio desafiar diretamente interpretações mais centradas nas teorias, doutrinas, teses e argumentos dos filósofos antigos, complexificando assim a imagem tradicional da filosofia antiga e abrindo novas possibilidades de interpretação e aplicação contemporânea das várias escolas filosóficas deste período.<sup>(65)</sup> A este respeito, importa salientar que Hadot e Foucault não foram os únicos a sublinhar esta dimensão prática, performativa e transformadora da filosofia antiga e que vários autores, não necessariamente sob a influência de Hadot e Foucault mas na sua esteira, apresentaram uma interpretação semelhante, ressaltando o carácter técnico, o potencial terapêutico ou a amplitude totalizadora da filosofia antiga. Uma das autoras que se destaca nesta direção interpretativa é Martha Nussbaum, que no seu livro *Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* analisa em detalhe a analogia médica empregada pelas escolas helenistas e as interpreta (com especial foco nos epicuristas, cétricos e estoicos) como fundamentalmente terapias da alma.<sup>(66)</sup> Na mesma linha, Julia Annas apresenta, em *The Morality of Happiness*, uma interpretação da ética antiga como fundada pela preocupação por uma vida boa ou feliz (*eudaimonia*), com potencial de aplicação, com as devidas adaptações, à

---

<sup>(65)</sup> Para uma discussão destas questões em Foucault, veja-se LEVY, Carlos e GROS, Frédéric, *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.

<sup>(66)</sup> Cf. NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994. Veja-se o Capítulo 6 do presente volume, que traduz o primeiro capítulo deste livro.

vida e ética contemporâneas.<sup>(67)</sup> Numa outra direção, no seu livro *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Sellars analisa e discute em detalhe a conceção antiga da filosofia como «arte da vida», iniciada por Sócrates e particularmente desenvolvida pelos estoicos, explorando em profundidade esta dimensão técnica da filosofia antiga e a sua relevância em termos metafilosóficos.<sup>(68)</sup> Um último autor que gostaríamos de destacar é John Cooper, que na sua obra *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus* reitera, ainda que com diferenças importantes relativamente a Hadot, que abordaremos de seguida, a dimensão totalizadora da maioria das escolas antigas de filosofia, que também segundo a sua interpretação se assumiam como «modos de vida».<sup>(69)</sup>

Por outro lado, ainda a este nível historiográfico, importa notar que a receção de Hadot e Foucault nem sempre foi pacífica ou consensual. De facto, vários especialistas em filosofia antiga — alguns dos quais até profundamente influenciados pela obra de ambos os autores — criticaram alguns pressupostos fundamentais da leitura hadotiana e/ou foucaultiana da filosofia antiga, ou desenvolveram interpretações alternativas, justamente por contraste ou

---

(67) Cf. ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1995. Veja-se o Capítulo 7 do presente volume, que traduz um texto de Julia Annas em que a autora defende a validade do estoicismo como um «guia para a vida» ainda relevante e atual nos dias de hoje.

(68) Cf. SELLARS, John, *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003. Veja-se o Capítulo 1 do presente volume, que traduz um artigo de Sellars, em que, de forma semelhante, o autor procura esclarecer em que consiste a filosofia como modo de vida e o seu potencial metafilosófico. Cf. também NEHAMAS, Alexander, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998.

(69) Cf. COOPER, John, *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2012. Veja-se o Capítulo 5 do presente volume, que traduz uma conferência de Cooper em que o autor defende a mesma tese, ilustrando-a com o caso de Sócrates.

como contraponto às leituras de Hadot e Foucault. Sem pretensão a exaustividade, limitar-nos-emos aqui a enunciar as críticas mais frequentes, a maioria das quais dirigidas a Hadot, mas também (pelo menos em parte) aplicáveis a Foucault. A crítica mais recorrente, vinda sobretudo de especialistas com formação analítica, como John Cooper e Martha Nussbaum, é a de que a interpretação de Hadot, com o seu foco na dimensão prática e transformadora da filosofia antiga e a sua ênfase naquilo a que chamou exercícios espirituais, negligencia aquilo que desde sempre caracterizou e distinguiu a filosofia enquanto disciplina, a saber, o seu fundamento na verdade, na racionalidade e na argumentação lógica e racional<sup>(70)</sup> — o que, segundo autores como Cooper, inclusivamente esbate, de forma preocupante, as fronteiras entre filosofia e religião.<sup>(71)</sup> Neste contexto, os críticos de Hadot são particularmente incisivos quanto à sua noção de exercícios espirituais. Além de defender que a espiritualidade é uma noção que pertence ao domínio religioso e não se encontra, de todo, na filosofia, Cooper acusa Hadot de projetar algo que se encontra apenas nas filosofias helenísticas tardias — a seu ver já decadentes e «contaminadas» pelo cristianismo — para os filósofos anteriores, fornecendo assim uma imagem deturpada da filosofia antiga como um todo.<sup>(72)</sup> Na mesma linha, Pierre Vesperini defende que a aplicação de Foucault da noção de «espiritualidade» à filosofia antiga envolve uma abordagem anacrônica, baseada em analogias teleológicas com contextos intelectuais posteriores, em particular o pensamento

---

(70) Cf. *Ibidem*, pp. 17 ss.; NUSSBAUM, *The Therapy of Desire*, pp. 353–54 (para uma crítica direcionada especificamente a Foucault, cf. também pp. 5–6); e INWOOD, Brad, «Introduction», in SENECA, *Selected Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. xi–xxiv: xv–xvii.

(71) Cf. COOPER, *Pursuits of Wisdom*, pp. 19–23.

(72) Cf. *Ibidem*, pp. 20 ss. Veja-se também LAMB, Matthew, «Philosophy as a Way of Life: Albert Camus and Pierre Hadot», in *Sophia*, n.º 50, 2011, pp. 561–576.

cristão e o idealismo alemão.<sup>(73)</sup> Outros autores, como John Sellars, defendem a presença de exercícios espirituais na filosofia antiga, mas rejeitam a centralidade que Hadot lhes atribui, considerando-os um elemento secundário da filosofia antiga, que facilita a incorporação e aplicação da teoria, mas não constitui propriamente a sua essência.<sup>(74)</sup> No mesmo sentido, a abordagem de Hadot foi ainda criticada por priorizar aquilo a que chama uma «escolha existencial» relativamente à persuasão racional como fundamento da adesão ou conversão a uma determinada escola filosófica.<sup>(75)</sup> Não sendo este o lugar para respondermos a nenhuma destas críticas, literatura recente de inspiração hadotiana — bem como o crescente acesso à produção inédita de Foucault — tem deixado evidente que a grande maioria destas críticas parece derivar de uma falha de compreensão de algumas noções fundamentais da obra de ambos os autores (em particular, as suas noções de exercícios espirituais e espiritualidade) e apontar, sobretudo, para uma divergência fundamental quanto à definição da própria filosofia, isto é, de qual deverá ser a sua orientação, o seu âmbito e a sua função essenciais, bem como os seus instrumentos e metodologias principais.<sup>(76)</sup>

---

<sup>(73)</sup> Cf. VESPERINI, Pierre, «Pour une archéologie comparatiste de la notion de “spirituel”, Michel Foucault et la “philosophie antique” comme “spiritualité”», in J. F. BERT (org.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Le Manuscrit, 2015, pp. 133–158 e *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2016, pp. 17 ss.

<sup>(74)</sup> SELLARS, *The Art of Living*, pp. 111 ss.

<sup>(75)</sup> COOPER, *Pursuits of Wisdom*, p. xxx.

<sup>(76)</sup> Cf. em particular SHARPE, Matthew, «How It's Not the Chrisippus You Read. On Cooper, Hadot, Epictetus, and Stoicism as a Way of Life», in *Philosophy Today*, vol. 58, n.º 3, 2014, pp. 367–392 e «What Place Discourse, What Role Rigorous Argumentation? Against the Standard Image of Hadot's Conception of Ancient Philosophy as a Way of Life», in *Pli: The Warwick Journal of Philosophy, Special Volume Self-Cultivation: Ancient and Modern*, 2016, pp. 25–54; HADOT, Ilsetraut, «L'idéalisme allemand a-t-il, chez Pierre Hadot, perverti la compréhension de la philosophie antique?», in *Revue des Études*

De facto, muito do debate que se gerou a partir das obras de Hadot e Foucault e das críticas que estas suscitaram tem uma natureza metafilosófica, sendo este o segundo grande nível de influência da ideia de filosofia como modo de vida. Com efeito, da análise de Hadot e Foucault da filosofia antiga emerge não só uma nova interpretação do pensamento antigo, mas também uma metafilosofia, isto é, uma forma específica de conceber o que a filosofia é — ou deverá ser —, por contraposição a outras conceções possíveis, incluindo aquelas que vigoram na filosofia contemporânea. Como Sellars formula sucintamente, a filosofia como modo de vida «não é apenas a forma como a filosofia foi concebida há muito tempo atrás, mas também uma opção metafilosófica viva que foi retomada por filósofos ao longo da história da filosofia e que pode ser retomada ainda hoje».<sup>(77)</sup> Os autores divergem na determinação das características específicas desta conceção particular da filosofia, mas da consideração da filosofia como modo de vida como opção metafilosófica resultam pelo menos duas consequências importantes, que tiveram um impacto notável no debate contemporâneo em torno da filosofia como modo de vida, já claramente enunciadas no passo acima citado. Por um lado, e seguindo as indicações do próprio Hadot — e também de Foucault — nesse sentido, o modelo pode ser utilizado para interpretar autores de períodos posteriores à Antiguidade, que foram influenciados pela filosofia antiga e que procuraram reanimar esta conceção prática e/ou terapêutica da filosofia. Como nota Hadot,

---

*Grecques*, vol. 129, n.º 1, 2016, pp. 195–210; e FAUSTINO, Marta, «Philosophy as a Way of Life Today», in *Metaphilosophy*, n.º 51, 2020, pp. 357–374. Para uma abordagem crítica e respetivas respostas às leituras de Hadot e Foucault da filosofia antiga, veja-se FAUSTINO, Marta e TELO, Hélder (orgs.), *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy: Critical Assessments* (no prelo).

<sup>(77)</sup> Cf. SELLARS, John, «What Is Philosophy as a Way of Life?», in *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, n.º 28, 2017, pp. 40–56: 41, traduzido no Capítulo 1 deste volume.

«podemos constatar, na história da filosofia ocidental, uma certa permanência da concepção antiga» uma vez que vários filósofos modernos e contemporâneos «se mantiveram fiéis à dimensão existencial e vital da filosofia antiga». <sup>(78)</sup> Sem ser particularmente exaustivo <sup>(79)</sup>, Hadot cita como exemplos desta revitalização moderna e contemporânea da filosofia como modo de vida um grande número de autores, entre os quais Montaigne, Descartes, Kant, Schopenhauer, Emerson, Kierkegaard, Nietzsche e Bergson: todos eles autores que, «de uma maneira ou de outra, influenciados pelo modelo da filosofia antiga, conceberam a filosofia como uma atividade concreta e prática e como uma transformação da maneira de viver e de perceber o mundo». <sup>(80)</sup> Inspirados por este tipo de afirmação frequente na obra de Hadot, vários autores têm tentado, nos últimos anos, desenvolver interpretações originais destes pensadores modernos e contemporâneos com base no modelo da filosofia como modo de vida e da prática de exercícios espirituais. A este respeito destacam-se, em particular, os estudos de Simone D'Agostino relativamente a Bacon, Descartes e Espinosa <sup>(81)</sup>, de Keith Ansell-Pearson relativamente a Nietzsche e a Bergson <sup>(82)</sup>, e ainda o recentemente

---

<sup>(78)</sup> Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 392.

<sup>(79)</sup> Veja-se, porém, o seu livro dedicado a Goethe: HADOT, Pierre, *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008.

<sup>(80)</sup> HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 407. Cf. também Foucault, *A Hermenêutica do Sujeito*, pp. 224, 305.

<sup>(81)</sup> D'AGOSTINO, Simone, *Esercizi spirituali e filosofia moderna: Bacon, Descartes, Spinoza*, Pisa, ETS, 2017.

<sup>(82)</sup> ANSELL-PEARSON, Keith, *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, Londres, Bloomsbury, 2018; *Bergson: Thinking Beyond the Human Condition*, Londres, Bloomsbury, 2018; «Bergson and philosophy as a way of life», in A. LEFEBVRE e N. SCHOTT (orgs.), *Interpreting Bergson: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 121–138, traduzido no Capítulo 11 deste volume. Sobre Nietzsche e a tradição terapêutica antiga, cf. também FAUSTINO, Marta, «Philosophy as Therapy: Nietzsche's Reevaluation of Hellenistic Therapeia», in I. WIENAND e P. WOTLING (orgs.), *Die Frage der Medizin*

publicado *Philosophy as a Way of Life: History, Dimensions, Directions*, de Matthew Sharpe e Michael Ure, que apresenta uma releitura e análise detalhada das figuras-chave da história da filosofia à luz do modelo da filosofia como modo de vida.<sup>(83)</sup>

Por outro lado, o facto de a filosofia como modo de vida constituir um modelo de prática filosófica muito divergente da forma como ela é entendida e praticada na maioria das instituições académicas atuais, permite que este seja utilizado como instrumento de contraste e crítica das concepções predominantes, bem como, em geral, da institucionalização e profissionalização da filosofia. Este é, uma vez mais, um caminho que o próprio Hadot indicou, apoiando-se, por sua vez, em várias figuras desta tradição, em particular Schopenhauer e Nietzsche. Já no século XIX estes dois pensadores haviam lançado críticas violentas ao trabalho universitário, contrastando-o por vezes com a vida

---

*in Nietzsches Philosophie/ La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*, Reihe «Beiträge zur Friedrich Nietzsche», Basileia, Schwabe Verlag, 2020 e «Nietzsche's Therapy of Therapy», in *Nietzsche-Studien*, vol. 46, 2017, pp. 82–104. Vejam-se ainda os Capítulos 9 e 10 do presente volume, que apresentam uma leitura hadotiana do percurso académico e da filosofia de Nietzsche.

<sup>(83)</sup> SHARPE, Matthew e URE, Michael, *Philosophy as a Way of Life: History, Dimensions, Directions*, Londres, Bloomsbury, 2021. De forma semelhante, os Capítulos 5–12 deste volume interpretam várias figuras da história da filosofia (Sócrates, Séneca, Diderot, Nietzsche, Bergson, Cioran) à luz da filosofia como modo de vida. Some-se a essas iniciativas, o trabalho de um dos organizadores deste volume sobre Jean-Marie Guyau: TESTA, Federico, «Guyau et Nietzsche, lecteurs d'Épicure», in A. CONTINI, R. RAGGHIANI e P. SALTEL (orgs.), *Guyau et ses contemporains*, Lyon, ENS (no prelo); «Guyau and Nietzsche on the Temporality of Epicurean Pleasure», in V. ACHARYA e R. JOHNSON (orgs.), *Nietzsche and Epicurus*, Londres, Bloomsbury, 2020; TESTA, Federico e ANSELL-PEARSON, Keith, «Jean-Marie Guyau on Epicurus and the Art of Living: A Novel Approach to the History of Philosophy», in GUYAU, Jean-Marie, *The Ethics of Epicurus*, Londres, Bloomsbury, 2021.

filosófica dos antigos.<sup>(84)</sup> Lamentando o desenvolvimento da disciplina desde a criação das universidades na Idade Média, Hadot conclui que hoje em dia ela não é mais do que um discurso desenvolvido *por* especialistas e *para* especialistas, veiculado num jargão altamente especializado e hermético exclusivamente no interior da academia, sem qualquer relação com a vida dos indivíduos ou com as preocupações e aspirações mais prementes do ser humano comum. Como comenta Hadot, numa afirmação que se tornou célebre, «na filosofia universitária moderna, a filosofia já não é evidentemente uma maneira de viver, um modo de vida, a menos que se considere o modo de vida do professor de filosofia».<sup>(85)</sup> Nesta direção, vários acadêmicos, entre os quais Michael Chase, Matthew Sharpe e Eli Kramer têm utilizado a filosofia como modo de vida como modelo de crítica às instituições acadêmicas atuais, apontando desafios prementes, possibilidades de autotransformação e reestruturação, e ainda formas de superação das deficiências do sistema corrente.<sup>(86)</sup>

---

<sup>(84)</sup> Cf. SCHOPENHAUER, Arthur, *Sobre a Filosofia Universitária*, trad. Maria Lúcia Mello, Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki, São Paulo, Martins Fontes, 2001 e NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer como Educador*, trad. Clademir Araldi, São Paulo, Martins Fontes, 2020.

<sup>(85)</sup> HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 298.

<sup>(86)</sup> Cf. CHASE, Michael, «Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life», traduzido no Capítulo 2 deste volume; SHARPE, Matthew, «Introduction: Situating Hadot Today», in HADOT, Pierre, *The Selected Writings of Pierre Hadot*, org. e trad. M. Sharpe e F. Testa, Londres, Bloomsbury, 2020, pp. 1–29; KRAMER, Eli, *Intercultural Modes of Philosophy, Vol. 1: Principles to Guide Philosophical Community*, Leiden/Boston, Brill, 2021; KRAMER, Eli e FAUSTINO, Marta, «Reconstructing Professional Philosophy: Lessons from Philosophy as a Way of Life in Times of Crises», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 77, n.º 2–3, 2021, pp. 513–546; FAUSTINO, Marta, «Philosophy as a Way of Life Today» e «“Philosophy as a Way of Life” as a Practice of Dissidence and Experimentation», in J. M. JUSTO, E. de SOUSA & F. SILVA (orgs.), *Philosophy as Experimentation, Dissidence and Heterogeneity*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2021.



Por último, a um nível pedagógico ou psicagógico o modelo da filosofia como modo de vida tem inspirado o desenvolvimento de novas metodologias de ensino e disseminação da filosofia a públicos alargados. No que diz respeito ao ensino, importa destacar o trabalho desenvolvido pela Mellon Philosophy as a Way of Life Network, sediada na Universidade de Notre Dame, nos Estados Unidos.<sup>(87)</sup> Trata-se de uma rede internacional de professores e investigadores, dedicada ao desenvolvimento, partilha e promoção de estratégias de ensino da filosofia com base no modelo da filosofia como modo de vida. A convicção fundamental desta rede é a de que uma educação filosófica baseada neste modelo não só facilita a aprendizagem dos conteúdos propostos como promove o seu questionamento e aplicação prática, permitindo assim responder de forma mais direta e eficaz às questões, expectativas e aspirações que levam os alunos a escolher um curso de filosofia.<sup>(88)</sup> Ao nível da apropriação não-académica dessa imagem da filosofia e da sua disseminação para o público não especializado, destacam-se — além da multiplicação de livros escritos por académicos para este tipo de público, com uma crescente popularidade<sup>(89)</sup> — as iniciativas desenvolvidas pelo Modern Stoicism, uma organização nascida de uma

---

<sup>(87)</sup> Cf. <https://philife.nd.edu/>.

<sup>(88)</sup> Cf. CHASE, «Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life», traduzido no Capítulo 2 deste volume. Veja-se também o livro recentemente publicado pelos fundadores e coordenadores desta rede: SULLIVAN, Meghan e BLASCHKO, Paul, *The Good Life Method. Reasoning Through the Big Questions of Happiness, Faith, and Meaning*, Nova Iorque, Penguin Press, 2022.

<sup>(89)</sup> Cf., por exemplo, IRVINE, William B., *A Guide to the Good Life. The Ancient Art of Stoic Joy*, Nova Iorque, Oxford University Press, 2016; PIGLIUCCI, Massimo, *How To Be a Stoic: Ancient Wisdom for Modern Living*, Londres, Ebury, 2017; PIGLIUCCI, Massimo, CLEARY, Skye e KAUFMAN, Daniel, *How to Live a Good Life: A Guide to Choosing Your Personal Philosophy*, Nova Iorque, Vintage Books, 2020; SELLARS, John, *The Fourfold Remedy: Epicurus and the Art of Happiness*, Londres, Penguin Books, 2021.

colaboração entre acadêmicos e psicoterapeutas, com o objetivo de tornar as práticas terapêuticas estoicas acessíveis para o grande público.<sup>(90)</sup> Entre as suas iniciativas, contam-se uma conferência anual («Stoicon») e a «Semana estoica», que convida qualquer pessoa interessada, com ou sem formação filosófica, a «viver como um estoico por uma semana» e a avaliar os efeitos dessa experiência na sua vida.

A popularidade crescente destas iniciativas é uma expressão da forma como, sob inspiração de Hadot, a academia tem procurado estabelecer um diálogo com a comunidade exterior à universidade. Não nos cabendo aqui produzir um juízo avaliativo sobre estas aplicações práticas da ideia de filosofia como modo de vida, é importante sublinhar a sua relevância na tentativa de aproximar a filosofia do público não académico. De facto, estas expressões culturais contemporâneas constituem um interessante fenómeno social a ser estudado, e revelam a relevância da abordagem de Hadot e dos autores que enfatizam uma ideia prática da filosofia para a cultura contemporânea, seja como ferramenta historiográfica, seja como prática individual no presente. Resta saber em que medida e até que ponto tais iniciativas poderão efetivamente reatualizar uma prática concreta e quotidiana da filosofia como modo de vida.<sup>(91)</sup>

---

<sup>(90)</sup> Cf. <https://modernstoicism.com/>.

<sup>(91)</sup> Para uma discussão da forma como estas iniciativas configuram experiências relevantes, não só na tentativa de reestruturar a filosofia profissional e retirá-la do seu encapsulamento universitário, mas também de tornar a filosofia útil e significativa para o público generalizado, veja-se KRAMER e FAUSTINO, «Reconstructing Professional Philosophy». Para uma leitura diferente quanto às possibilidades de apropriação da ideia de filosofia como modo de vida no presente, com uma posição crítica e cética em relação às tentativas de utilização dos conteúdos específicos de práticas históricas antigas em contextos diferentes de problematização, e defensora de um entendimento da noção mesma de modo de vida de um ponto de vista menos terapêutico-individual e mais político-coletivo, vinculado a práticas de resistência e lutas sociais, ver TESTA, «Is an Art of Living Possible Today?», e TESTA, Federico, «Fazer-se digno da revolução: espiritu-

## A ideia do volume

O presente volume pretende dar expressão, em língua portuguesa, às principais linhas do pródigo e multifacetado debate contemporâneo em torno da filosofia como modo de vida, que acabámos de delinear. Surgida no contexto da participação dos organizadores em vários projetos e seminários sobre a reinvenção da filosofia como modo de vida e, mais recentemente, da sua colaboração no âmbito das atividades do Art of Living Research Group<sup>(92)</sup>, a ideia para este volume desenvolveu-se a partir da perceção de que, apesar do crescente interesse pelo tema em países lusófonos, o debate em língua portuguesa<sup>(93)</sup> não acompanhava ainda, em todo o seu alcance e diversidade, aquele que era produzido noutras línguas, sobretudo a inglesa. O objetivo último deste volume é, pois, o de disponibilizar, pela primeira vez em língua portuguesa, um conjunto de ensaios particularmente relevantes e influentes no debate contemporâneo sobre a filosofia como modo de vida, reunindo uma multiplicidade significativa de autores, abordagens e perspetivas sobre o tema e promovendo, assim, a aproximação entre as comunidades filosóficas anglófona

---

alidade política e conversão revolucionária em Michel Foucault», in A. CAEIRO e G. FERRARO (orgs.), *Formas de Conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade*, Lisboa, Abysmo (no prelo).

<sup>(92)</sup> O Art of Living Research Group é um grupo de investigação do Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA), sediado na Universidade Nova de Lisboa. Cf. <https://ifilnova.pt/en/research-groups/art-of-living-research-group/>

<sup>(93)</sup> Veja-se, por exemplo, além dos já mencionados CHAVES, *Michel Foucault e a Verdade Cínica* e ORTEGA, *Amizade e Estética da Existência em Foucault* (cap. 2), PEREZ, Daniel Omar (org.), *Filósofos e Terapeutas em torno da Questão da Cura*, São Paulo, Escuta, 2007. Veja-se também, dos organizadores deste volume, TESTA, Federico, «A filosofia como modo de vida: Michel Foucault e Pierre Hadot», in *Cultura e Fé*, vol. 136, Janeiro–Março 2012, pp. 63–79. FAUSTINO, Marta, «Filosofia: uma escolha de vida?», in *Revista Apoena*, vol. 4, n.º 7, 2022 (no prelo).

e lusófona, bem como um encontro (crítico) entre esses dois universos de produção filosófica.<sup>(94)</sup> Esperamos, assim, contribuir para uma maior expansão e desenvolvimento do debate sobre o tema em português.

O que propomos com este livro — não sem a devida hesitação e autocrítica filosófica — é, então, uma cartografia do estado da arte sobre a filosofia como modo de vida, cartografia esta que se desdobra em dois eixos fundamentais. Por um lado, pretendemos fornecer uma visão sinóptica e abrangente desta compreensão peculiar da filosofia, que a entende não como um sistema fechado de conhecimentos teóricos e abstratos, mas como uma arte da vida, prática e espiritual, dedicada às questões da plenitude humana e do sentido da existência, percorrendo as suas configurações principais, desde os filósofos antigos às suas expressões modernas e contemporâneas, bem como os seus métodos, conceitos e características particulares. Por outro lado, a questão que alimenta o debate filosófico atual sobre o tema e que atravessará também todo este volume é se a filosofia poderá ou não, nas circunstâncias atuais, voltar a assemelhar-se a uma arte ou modo de vida, numa correspondência direta entre teoria e prática e extravasando os limites fáticos da universidade ou da academia. É possível reatualizar essa imagem da filosofia como uma escolha radical de um modo de vida? Podemos nós, modernos, apropriar-nos das ferramentas desenvolvidas pelos antigos ou reinventá-las em práticas filosóficas contemporâneas, para nos transformarmos a nós mesmos de um ponto de vista

---

<sup>(94)</sup> Volumes semelhantes foram editados em língua francesa (DAVIDSON, Arnold e WORMS, Frédéric, *Pierre Hadot. L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2010) e em língua inglesa (CHASE, Michael, CLARK, Stephen e MCGHEE, Michael (orgs.), *Philosophy as a Way of Life, Ancients and Moderns: Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, Wiley Blackwell, 2013; AMBURY, James, IRANI, Tushar e WALLACE, Kathleen (orgs.), *Philosophy as a Way of Life. Historical, Contemporary and Pedagogical Perspectives*, Wiley, 2020).

ético? E que consequências acarretaria tal possibilidade para a própria prática filosófica contemporânea, inclusivamente ou especialmente aquela que é levada a cabo no interior das instituições acadêmicas?

Em correspondência com as principais ramificações do debate delineadas acima, os ensaios incluídos neste volume lidam, assim, com três tipos de problemas ou questões. O primeiro diz respeito à explicação e investigação sobre a própria ideia da filosofia como modo de vida, delineando as suas características bem como as suas implicações filosóficas fundamentais. O segundo relaciona-se com o modo como a noção de filosofia como modo de vida aparece em diferentes pensadores ao longo da história da filosofia, e a forma como diferentes figuras procuraram atualizar ou recuperar essa imagem prática, performativa e ética da filosofia. Neste âmbito, contemplamos textos que utilizam o aparato conceptual da filosofia como modo de vida para interpretar autores de diferentes tradições filosóficas e literárias. O terceiro, por fim, diz respeito à possibilidade e pertinência de um modelo prático e terapêutico da filosofia no presente, bem como o seu potencial transformador dos meios tradicionais de ensino e disseminação da filosofia, tanto dentro como fora da academia. Encontramos, assim, nesse universo plural de debate que tentamos aqui reconstruir, posições de natureza metafilosófica, que através do recurso à ideia de filosofia como modo de vida visam propor uma imagem do que é — ou deve ser — a própria filosofia, e reivindicam o carácter terapêutico da mesma no presente. Por outro lado, encontramos também diversas formas de compreender a filosofia antiga e de a tornar útil no presente. A este respeito, se a maioria dos textos têm uma abordagem de natureza marcadamente hadotiana e/ou foucaultiana, não quisemos deixar de incluir também posições críticas ou, pelo menos, alternativas às de Hadot e Foucault. Por último, o leitor encontrará também textos que situam a perspetiva da filosofia entendida enquanto conjunto de técnicas e exercícios espirituais como ponto de vista histórico ou recurso historiográfico, que apresenta

caminhos para uma reescrita da história da filosofia que não leve em conta somente textos e teorias, mas também atitudes, contextos vividos, exercícios práticos e modos de relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo.

Torna-se claro, portanto, que o livro que o leitor tem em mãos não visa apresentar de forma unívoca e coerente «o que é» a filosofia como modo de vida, mas sim oferecer uma visão abrangente, panorâmica e diversificada de uma discussão em curso, incluindo as tensões, polémicas e múltiplas posições — por vezes conflitantes ou abertamente contrapostas — sobre o tema. Por outras palavras, apresentamos este volume não como expressão de um programa filosófico fechado, unívoco e coerente, mas sim como a tentativa de mapear um debate, inventariar múltiplas posições possíveis, e abrir novas possibilidades de reflexão futura. Ainda que, enquanto investigadores, tenhamos posições em relação a essas questões, optámos por não fornecer ao leitor *respostas*, mas simplesmente apresentar as questões, para que as diferentes posições que aqui se encontram passem a integrar um repertório, uma caixa de ferramentas, para que o leitor faça as suas próprias escolhas teóricas e, quem sabe, talvez também práticas.

Enquanto organizadores deste projeto ambicioso, deparámo-nos com um conjunto de desafios e dificuldades que não queremos deixar de partilhar com o leitor. O primeiro, evidentemente, diz respeito à escolha dos textos a incluir no volume. Como escolher pouco mais de uma dezena de textos significativos entre a multiplicidade de textos relevantes sobre o tema publicados nos últimos trinta anos? Optámos, enquanto organizadores, por fazer uma primeira escolha — não exaustiva, mas representativa — dos autores que considerámos terem sido particularmente influentes e originais na sua abordagem à filosofia como modo de vida nas últimas décadas, pedindo-lhes em seguida para escolherem o texto que considerassem mais representativo da sua contribuição para o debate e/ou uso no seu próprio trabalho académico. Em alguns casos, sugerimos textos

particularmente influentes já publicados em inglês (ou, com raras exceções, noutras línguas); noutros casos, recebemos textos inéditos abordando algum aspeto ou figura no âmbito do debate da filosofia como modo de vida, expressando de forma sucinta o trabalho prévio do autor; noutros casos ainda, os autores optaram por nos enviar textos revistos à luz do desenvolvimento do debate em torno da ideia central. Sendo certo que outras escolhas teriam sido possíveis e que qualquer seleção pecaria, necessariamente, por defeito, o leitor terá assim acesso àqueles textos que, em conjunto com os autores, considerámos serem particularmente relevantes e influentes tendo em conta o estado da arte, e também os mais aptos para, em conjunto, fornecerem uma visão simultaneamente introdutória, sinóptica e abrangente das principais linhas do debate em torno da filosofia como modo de vida.

Um segundo desafio teve que ver com a tradução dos diferentes ensaios e o facto de, por decisão e vontade nossa, este livro ser o produto de um trabalho coletivo de tradução. Os tradutores incluem, além dos organizadores, dois outros membros do Art of Living Research Group — Hélder Telo e Fábio Serranito — e uma tradutora profissional — Vanessa Rôla — que colabora regularmente com o mesmo grupo. Tratando-se a maioria de especialistas na filosofia como modo de vida (tanto na sua configuração antiga, como nos seus desdobramentos contemporâneos), e todos com experiência de tradução nesta área, quisemos permitir que cada um dos tradutores adoptasse livremente uma perspetiva metodológica e filosófica própria nas suas traduções dos textos — textos estes também necessariamente diversos quanto à forma, incluindo formatos tão diferentes como a conferência, o capítulo publicado em obra individual ou coletiva, ou ainda o artigo científico. Assim, apesar de termos estabelecido algumas diretivas gerais para a tradução dos textos, optámos, por isso, por um *pluralismo metodológico* e por uma intervenção minimalista no trabalho de cada autor e tradutor que, ainda que ressaltando a coerência e uniformização do volume, deixa transparecer a individualidade

e peculiaridades estilísticas e linguísticas de cada colaborador. Por outro lado, não podemos deixar de ressaltar o empenho e esforço coletivos que os organizadores levaram a cabo juntamente com os tradutores para encontrar soluções de tradução o mais adequadas e consensuais possíveis para termos recorrentes no volume e particularmente difíceis de traduzir para português, como sejam o termo grego *eudaimonia*, traduzido em inglês por *flourishing life*, que em português traduzimos uniformemente, considerando o sentido original da palavra, por «vida plena» ou «felicidade», ou a expressão *la vue d'en haut*, traduzida em inglês como *view from above*, de Hadot, que optámos por traduzir sistematicamente por «visão a partir do alto» (em detrimento da mais concisa «visão do alto»), por considerarmos ser a opção que mais claramente transmitia o conteúdo do exercício proposto por Hadot para a totalidade dos nossos leitores, tendo em conta a diversidade da própria lusofonia. Com essa mesma intenção, fizemos opções como, por exemplo, a de traduzir *perceive* no contexto bergsoniano discutido por Ansell-Pearson — o da transformação da percepção do mundo que propõe o filósofo — utilizando o verbo *percecionar*, menos usual no português brasileiro, mas opção justa na medida em que evita certas ambiguidades que surgiriam no português europeu com o uso do verbo *perceber*, que denota também *compreensão* e *entendimento*.

Um terceiro e último desafio diretamente ligado ao anterior prende-se com a nossa intenção de escrever um volume integralmente em língua portuguesa e facilmente acessível e compreensível para todos os falantes da mesma. Conscientes da diversidade linguística do português falado em Portugal, no Brasil, e nos restantes países lusófonos, insistimos no aspeto cosmopolita, internacional e inclusivo da *lusofonia*, adotando o novo acordo ortográfico e procurando, sempre que possível, compromissos e soluções intermediárias, compreensíveis tanto para o leitor português quanto para o leitor brasileiro. Uma vez mais, este objetivo pode nem sempre ter sido completamente bem-sucedido, mas esperamos com este



esforço ter dado mais um contributo significativo para uma aproximação frutífera entre os pensadores e investigadores pertencentes à diáspora lusófona, bem como para a promoção de um sentido democrático, transnacional e integrador da língua portuguesa.

## **Os ensaios escolhidos**

O volume é composto por 13 ensaios, escritos por renomados especialistas em filosofia antiga e/ou na conceção da filosofia como modo de vida, que se tornaram particularmente relevantes no debate atual sobre o tema. Todos os ensaios abordam, de uma forma ou de outra, uma ou várias das linhas fundamentais do debate delineadas acima. Os primeiros quatro ensaios têm uma natureza mais metafilosófica e procuram descrever o que é a filosofia como modo de vida, ou de que forma esta conceção tem ou pode ter um impacto nas formas atuais de se ler a história da filosofia ou compreender e praticar a filosofia, tanto dentro como fora da universidade. Os restantes ensaios adotam uma abordagem historiográfica, procurando ler e interpretar várias figuras do pensamento ocidental, desde a antiguidade até à contemporaneidade, à luz da filosofia como modo de vida ou conceções aparentadas, que ressaltam o carácter potencialmente prático, transformador ou mesmo terapêutico da filosofia.

O primeiro ensaio, da autoria de John Sellars, intitula-se «O que é a filosofia como modo de vida?» e, tendo sido originalmente publicado em 2017, tornou-se um dos artigos mais citados e influentes na literatura mais recente sobre a filosofia como modo de vida. Neste texto, Sellars apresenta e avalia três tentativas de caracterizar a filosofia como modo de vida do ponto de vista metafilosófico. A primeira toma como ponto de partida a existência de duas imagens antagónicas da filosofia: uma «científica», herdeira de Aristóteles, que tem como objetivo último compreender como o mundo «funciona»; a outra, «humanista» e herdeira de Sócrates, seria

balizada pelo dever de viver filosoficamente. Sellars mostra que, apesar do aparente contraste, ambas pressupõem quer uma relação racional com a verdade sobre o mundo, quer a prática singular de uma vida que poderíamos qualificar como filosófica. A segunda maneira de tentar compreender o lugar e o estatuto da filosofia como modo de vida, seria situá-la em relação à divisão entre filosofia analítica e continental, aliando-a a esta última. O autor questiona esta classificação a partir do relato autobiográfico de Michael Chase, segundo o qual a filosofia continental pode ser tão distanciada da vida quanto a analítica. Assim, em vez de basear-se na distinção entre filosofia científica e humanista, a oposição estabelecida por Chase tem lugar entre dois tipos de discurso acadêmico árido e irrelevante e «uma tradição antiga venerável de sabedoria transformadora da vida». Por fim, Sellars propõe, em diálogo com Stern, que encaremos a filosofia como modo de vida como linha que atravessa a totalidade do empreendimento filosófico. Sellars sugere que nos movamos continuamente entre a procura da verdade e a promessa terapêutica. É em Lucrécio que, por fim, encontra o caso paradigmático dessa co-dependência dos polos da atividade filosófica: para o poeta romano, a transformação da própria vida rumo à tranquilidade epicurista e à vitória sobre medos e inquietações, só pode ser realizada através de uma compreensão racional da natureza. Para Lucrécio, «não há escolha nenhuma a fazer entre conceber a filosofia como terapêutica (...) e o seu compromisso com a verdade», pois a única terapia filosófica viável é «a que está fundada na verdade»; por outro lado, «a procura da verdade, na medida em que nos liberta da confusão, do erro e da superstição, é ela própria terapêutica».

O texto de Michael Chase citado por Sellars, «Observações sobre a concepção de filosofia como modo de vida de Pierre Hadot», compõe o Capítulo 2 deste volume. Neste ensaio, Michael Chase — antigo aluno de Hadot e tradutor da maioria das suas obras para inglês — desenvolve uma visão da filosofia como modo de vida enquanto alternativa à oposição entre filosofia analítica e continental. Chase

mostra como, ao longo da sua formação, se deparou com os limites de ambas as linhas, principalmente no que diz respeito ao seu distanciamento em relação aos problemas concretos dos indivíduos e às «grandes questões» que levam as pessoas à filosofia. Nenhum dos dois ramos da filosofia, conta Chase, eram capazes de responder à sua «sede de discussão honesta e livre de jargão sobre questões filosóficas que tinham genuinamente importância». Enquanto muito da filosofia analítica se encontrava subordinada à ciência e à lógica formal — de tal modo que os seus professores pareciam até mesmo «envergonhados» por serem «filósofos», a ponto de almejamem a eliminação da própria filosofia pelo trabalho da linguagem — muito da filosofia continental parecia-lhe um jargão vazio e obscuro, que facilmente levava ao ceticismo e ao relativismo. Na formulação de Hadot da filosofia como modo de vida, Chase encontrou, ao mesmo tempo, um exame filológico rigoroso e metódico de textos originais, e um modo de filosofar que não abdicava das grandes questões — e que poderia, por isso, posicionar-se como «terceira via» em relação a ambas as imagens da filosofia que havia encontrado até então. Chase termina com a expressão de uma esperança de que a filosofia como modo de vida contribua para uma revitalização da filosofia na sua coragem para colocar essas grandes questões, em contraste com a sua forma académica atual. Pois como remata o autor, «se a filosofia negligenciar estas questões, a partir de um qualquer desejo de imitar aquilo que erradamente pensa serem os métodos das “ciências exatas”, abandonará o seu campo próprio aos mercenários e vendedores em massa, esotéricos fajutos e obscurantistas».

O Capítulo 3 acrescenta uma nova perspectiva à consideração da filosofia como modo de vida enquanto metafilosofia, através do texto de Ian Hunter, «A história da filosofia e a *persona* do filósofo», que revisita a questão da escrita da história da filosofia. Deve a filosofia, pergunta, constituir, além de um objeto de análise da história intelectual também o seu método? Reconstruindo o debate historiográfico, Hunter identifica duas posições fundamentais: uma, que

se enraíza na abordagem da escola de Cambridge, concebe a filosofia como um objeto histórico entre outros; a outra, herdeira do pós-estruturalismo, pensa a filosofia como lugar privilegiado de autorreflexão da razão e, por isso, como pressuposto da escrita da história intelectual. Para confrontar as limitações destas duas abordagens, o autor defende o uso de ideais derivadas do paradigma da *filosofia como modo de vida* como chave de leitura da história intelectual, propondo como perspectiva a ideia de *persona* do filósofo, que preserva a iniciativa de contextualização do objeto filosófico sem perder de vista a sua especificidade. A *persona* filosófica aponta para o cultivo de um tipo especial de si próprio «como meio de produzir conhecimento filosófico». É através dele que Hunter propõe escrever a história das artes e técnicas intelectuais e do raciocínio pressupostas por cada filosofia. Neste sentido, deveríamos atentar às diferentes formas de subjetividade que cada filosofia busca formar e que operam, também, como condições para a sua realização. O conceito de *persona* filosófica oferece uma descrição do «conjunto de métodos lógico-retóricos, técnicas cognitivas e exercícios éticos que informam uma determinada filosofia. E isto é feito abordando-os a partir da sua ancoragem num si «“mais elevado” que é disponibilizado numa série finita de instituições filosóficas e pedagógicas privilegiadas». As diferentes filosofias podem, então, ser descritas nos termos «do variado cultivo de artes e *personae* filosóficas em contextos históricos particulares». Vemos, assim, como ideias derivadas da filosofia como modo de vida podem fornecer interessantes possibilidades para a renovação da escrita da história da filosofia.

Concluindo a parte mais marcadamente metafilosófica deste volume, e operando uma transição para a análise de figuras e autores específicos, o Capítulo 4 contém um texto de Daniele Lorenzini, intitulado «Foucault, Hadot, Cavell e a vida como “real” da filosofia». O ensaio parte da questão, formulada na leitura de Foucault da *Carta VII* de Platão, do «real» da filosofia. Não se trata, porém, da questão da relação entre discurso filosófico e realidade em termos de

correspondência — nem da possibilidade de a filosofia «dizer a verdade» sobre um real exterior. Trata-se, antes, do «modo de inserção» do discurso filosófico no real, o modo como este age sobre ele e o transforma. A questão da «realidade» da empreitada filosófica leva-nos a uma reflexão sobre aquilo que garante que ela não se reduza a «um jogo estéril de palavras vãs e de conceitos vazios». Esta ideia de que o *logos* não encontra em si mesmo a sua verdadeira razão de ser é o que liga Foucault a Hadot e Cavell. Para Hadot, ao desdobrar-se em exercícios espirituais, a filosofia desafia o «perpétuo perigo» de «refugiar-se no tranquilo universo dos conceitos e do discurso, ao invés de (...) se engajar no risco da transformação radical de si». Cavell, por sua vez, promoveu a ideia da filosofia como modo de vida sublinhando a existência de uma tradição *perfeccionista* da vida moral, preocupada com uma transformação de nós mesmos e da nossa sociedade. Lorenzini mostra, então, como Cavell — seguindo Wittgenstein — situa a prática perfeccionista da filosofia no seio do ordinário, do quotidiano, reencontrando, assim, Foucault e Hadot, para quem a matéria que tais «técnicas e exercícios trabalham é precisamente a vida quotidiana dos indivíduos». Lorenzini conclui, assim, que para Hadot, Foucault e Cavell, a filosofia é uma «prática do ordinário», propondo o conceito original de «técnicas do ordinário» para designar o «conjunto multiforme e complexo das práticas que, fazendo da dimensão quotidiana da vida o objeto essencial do trabalho filosófico, foram historicamente utilizadas pelos indivíduos com a finalidade de transformar as suas relações consigo mesmos, com os outros e com o mundo».

Os três capítulos que se seguem lidam com diferentes interpretações da filosofia antiga, relacionadas mas não diretamente convergentes com a leitura de Hadot, focando-se em diferentes figuras ou períodos do pensamento antigo. O Capítulo 5 contém uma conferência de John Cooper, um dos maiores críticos de Hadot, na qual o autor apresenta de forma sucinta a sua própria leitura da filosofia antiga e divergência da interpretação de Hadot, focando-se em particular

na figura de Sócrates. Neste texto, intitulado «Filosofias antigas como modos de vida: o caso de Sócrates», Cooper apresenta uma leitura das filosofias antigas como modos de vida, procurando esclarecer a forma como, na Antiguidade, a filosofia podia, de facto, constituir «um modo de vida total e inteiramente absorvente» para os seus aderentes. Cooper começa por reconhecer a influência de Hadot para a sua própria leitura da filosofia antiga, mas imediatamente esclarece que a sua interpretação diverge amplamente e em aspetos cruciais da de Hadot. Uma primeira diferença significativa é que, ao contrário de Hadot, Cooper considera que nem todos os filósofos conceberam a filosofia deste modo, restringindo esta conceção da filosofia a apenas seis filósofos antigos e respetivas escolas: Platão, Aristóteles, Epicuro (e os epicuristas), Zenão (e os estoicos), Pirro (e os céticos), Plotino (e o neoplatonismo). Segundo Cooper, a filosofia antiga distingue-se da moderna pelo seu foco no carácter e por se apresentar como um guia para a totalidade da vida (e não apenas para determinadas ações ou decisões, como sucede na ética contemporânea). Além disso, a filosofia era também concebida como a força psicologicamente motivadora para a melhor vida humana, assumindo-se, ela própria, como «o timoneiro» da melhor vida possível. Assim, para Cooper, também a filosofia antiga era, como hoje, uma disciplina que se estudava, com princípios, teorias, argumentos e refutações de teses, mas o corpo de conhecimento que assim se alcançava era não apenas o melhor guia para viver toda a vida, mas a própria base, na nossa psicologia, sobre a qual a melhor vida seria então vivida. Cooper ilustra esta conceção de filosofia através do caso de Sócrates (o primeiro a conceber a filosofia como modo de vida e, assim, a fornecer o exemplo que todas as escolas posteriores seguiriam), frisando, porém, que cada uma das escolas acima mencionadas expressou a sua própria perspetiva moral e visão da vida boa, baseada na sua mundividência particular. No final do seu ensaio, Cooper afirma explicitamente a sua diferença relativamente a Hadot, criticando a noção deste último de «exercícios espirituais» como algo que confunde

filosofia com religião e que, de facto, não se encontrava de todo presente na filosofia antiga a não ser numa fase já muito tardia e de crise da cultura antiga. A capacidade de a filosofia se tornar um modo de vida advém, segundo Cooper, não de quaisquer práticas espirituais ou «devocionais», mas única e exclusivamente da sua capacidade de incrementar, fortalecer e aperfeiçoar a nossa compreensão racional da verdade sobre o mundo e a vida.

Numa outra direção, igualmente alternativa ainda que não tão amplamente contrastante com as leituras de Hadot e Foucault, o Capítulo 6 reproduz o primeiro capítulo do influente livro de Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire*, intitulado «Argumentos terapêuticos». Neste texto, Nussbaum explora e esclarece a analogia médica partilhada pelas três maiores escolas filosóficas do período helenista: o epicurismo, o ceticismo e o estoicismo. Como explica Nussbaum, este período da história da filosofia caracteriza-se pela convicção de que a filosofia está para as almas como a medicina está para os corpos: a filosofia cura doenças humanas produzidas por crenças falsas, utilizando como remédios argumentos sólidos, lógicos e racionalmente fundamentados. Para todas estas escolas, a filosofia assume-se, assim, como a verdadeira «arte da vida», cuja motivação central é a urgência do sofrimento humano e o objetivo fundamental proporcionar o florescimento humano ou *eudaimonia*. Nussbaum caracteriza em detalhe os argumentos terapêuticos helenísticos, e contrasta esta abordagem ao filosofar ético com outras abordagens disponíveis na Antiguidade, em particular a platónica e a aristotélica, que, segundo a autora, se encontram igualmente disponíveis na filosofia moral moderna. Nussbaum defende que a conceção médica procura conciliar estas duas abordagens, combinando o poder crítico do platonismo com a imersão no mundo da filosofia das crenças comuns, associada a Aristóteles, acrescentando ainda um compromisso com a ação, que é intrínseco a esta conceção da filosofia. Por último, uma vez que de acordo com a sua interpretação a terapia helenística é sobretudo uma terapia que diz

respeito ao desejo e à emoção, Nussbaum explicita ainda as relações complexas de dependência que se estabelecem entre as emoções ou paixões e as crenças e o raciocínio, esclarecendo o papel da filosofia na modificação e cura das mesmas. Nussbaum termina com uma breve sinopse do resto do livro, que poderá servir como introdução do leitor aos principais argumentos que procura demonstrar nesta obra.

Por último, em «Sêneca: a filosofia estoica como guia para a vida», Capítulo 7 deste volume, Julia Annas procura esclarecer as razões pelas quais o estoicismo — e em particular o estoicismo de Sêneca — se mantém hoje, como na Antiguidade, uma filosofia extremamente popular, e isto não apenas entre filósofos, mas também entre a comunidade não especializada. Segundo Annas, Sêneca atrai pelo seu estilo — poderoso, intenso e acessível a qualquer pessoa —, mas também pelos tópicos que aborda, que são do interesse de qualquer pessoa e entre os quais se destaca o tema da felicidade ou plenitude humana. De facto, Sêneca não escreve para outros especialistas na filosofia estoica, nem para quem procure de forma descomprometida ou simplesmente curiosa uma introdução ao sistema estoico: Sêneca escreve para contribuir para que o leitor viva uma vida estoica, porque acredita que este é o melhor modo de vida humano e o único que conduzirá à felicidade. Sêneca transmite, assim, os ensinamentos estoicos que diretamente se relacionam com as preocupações e aspirações quotidianas dos seus leitores iniciantes, esperando que estes desenvolvam as suas próprias reflexões sobre as suas vidas e aquilo que tem valor, interiorizando e pondo em prática estes mesmos ensinamentos. Em particular, os estoicos ensinam que a felicidade depende de uma ação e de um trabalho sobre si próprio, e que não são as circunstâncias ou o que possuímos na vida — bens materiais, estatuto social, poder, saúde, etc. — que nos fazem felizes, mas sim o que nós próprios fazemos com ela e com as diversas coisas que possuímos. É neste sentido que, segundo os estoicos, a virtude é condição necessária e suficiente para a felicidade ou plenitude,



pois só o agir correto, honesto e racional poderá conduzir a uma vida feliz. Segundo Annas, Sêneca distingue-se pela sua capacidade de apresentar estas ideias complexas, exigentes e contraintuitivas de forma clara, atraente e apelativa. Annas insiste ainda que o que Sêneca nos lega é um ideal, que o próprio tentou cumprir, e que se mantém à disposição para todos aqueles que, hoje como ontem, procurem viver a melhor vida possível. O facto de a filosofia de Sêneca se manter popular nos dias de hoje demonstra que os seres humanos, apesar de todas as suas falhas, são capazes de aspirar e corresponder a modelos éticos tão exigentes como o estoicismo.

Os restantes ensaios aplicam o modelo da filosofia como modo de vida, tal como concebida por Hadot e Foucault, como chave de leitura de autores modernos e contemporâneos, geralmente menos associados a esta conceção da filosofia. Mantendo a ordem cronológica, o Capítulo 8, «Legado de um *philosophe*: o Sêneca de Diderot, entre *hypomnēmata* e exercícios espirituais», de Matthew Sharpe, propõe uma utilização criativa do paradigma de compreensão da história da filosofia desenvolvido por Hadot, e, seguindo uma invocação deste autor dos *philosophes* do século XVIII, insere os pensadores do Iluminismo na tradição da filosofia como modo de vida. Sharpe analisa a forma e os conteúdos da última obra de Denis Diderot, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, vendo-a como o derradeiro legado filosófico do diretor da *Encyclopédie*, no qual encontramos uma ideia «pragmatista», ativa e pública da filosofia, que encontra em Sêneca — ainda que criticamente — o seu modelo. O recurso à ideia de filosofia como modo de vida permite a Sharpe salientar a densidade filosófica do pensamento de Diderot, nas suas apropriações de uma série de géneros mobilizados pelas práticas filosóficas antigas, tal como os *hypomnēmata*, suportes para a memória de citações memoráveis e máximas práticas a partir do exercício da anotação pessoal, de modo que tais ideias estejam sempre à mão. Para Sharpe, Diderot encontra na filosofia de Sêneca uma

chave para «a transformação prática da pessoa do filósofo, assim como o desenvolvimento de conhecimento por si mesmo». Tal transformação, Sharpe ressalta, está longe de ser egoísta ou escapista: na filosofia do Iluminismo, a apropriação da filosofia como modo de vida faz-se na cidade, com preocupação pelas «precondições sociopolíticas para a vida boa».

No Capítulo 9, que contém o ensaio «Vocação como terapia. Nietzsche e o conflito entre profissão e chamamento na academia», Martine Béland acompanha a tortuosa e conturbada, ainda que curta, carreira acadêmica de Nietzsche na Universidade de Basileia, onde foi professor de filologia clássica durante apenas cerca de uma década. Béland foca-se, em particular, naquilo a que chama um conflito ou discrepância, que se foi intensificando, entre as exigências da profissão de Nietzsche e a sua inclinação ou vocação natural para a filosofia. Apesar de inicialmente entusiasmado e convicto da sua missão pedagógica, Nietzsche sentiu desde cedo que a carga burocrática e letiva que a sua profissão lhe exigia, bem como a crescente profissionalização da disciplina da filologia, o impedia de seguir o seu caminho, cumprir a sua vocação e realizar a sua «tarefa». Este conflito estava, por sua vez, relacionado com a «contradição interna» de que, como nos demonstra Béland, Nietzsche se apercebeu desde o início da sua carreira, entre o impulso para o conhecimento (o «impulso científico») e o impulso vital (instintivo, passional) que motivam o académico. Após explorar as três tentativas falhadas de Nietzsche para conciliar a sua profissão com a sua vocação — o seu pedido ao diretor da universidade para o transferir para a cátedra de filosofia, a sua tentativa de reformar a filologia através da sua primeira obra publicada, *O Nascimento da Tragédia*, e o seu ensaio nunca publicado sobre filologia, intitulado «Nós, filólogos» — Béland conclui que Nietzsche viveu e expressou aquilo que é, na verdade, um conflito estrutural e insuperável entre profissão e vocação na filosofia, já que seguindo as intuições do próprio Nietzsche a filosofia *não pode* ser um empreendimento académico e não tem, por

isso, lugar numa carreira universitária — razão pela qual Nietzsche abandona a sua carreira académica com apenas 35 anos, optando por uma vocação não profissionalizada. Ao fazê-lo e ao escolher a vocação em detrimento da profissão, Nietzsche expressa uma conceção de vida filosófica muito próxima da dos filósofos antigos, bem como uma crítica às instituições universitárias que se aproxima de forma significativa da que o próprio Hadot realiza, com base nas mesmas fontes.

O Capítulo 10, «A reanimação de Nietzsche da filosofia como modo de vida», de Michael Ure, mantém o foco em Nietzsche, mas oferece-nos uma nova perspetiva da forma como o modelo da filosofia como modo de vida pode ser profícuo para a interpretação deste autor. Na esteira de Hadot e Foucault, Ure defende que só conseguiremos compreender o que está em causa na filosofia de Nietzsche se a concebermos como uma tentativa de reconstituir e reanimar o modelo antigo da filosofia como arte ou *technē* de viver, isto é, como uma prática que visa essencialmente uma formação do carácter e uma transformação radical da maneira de viver. Depois de explorar brevemente o percurso escolar e académico de Nietzsche, identificando Schopenhauer e sobretudo Diógenes Laércio como as principais fontes para a conceção nietzschiana da filosofia, Ure demonstra a presença do modelo clássico da filosofia como modo de vida nos primeiros escritos de Nietzsche. Num segundo momento, Ure foca-se na analogia médica que Nietzsche recupera da filosofia antiga e analisa a forma como o autor a desenvolve no seu período intermédio, as obras da chamada trilogia do espírito livre. Em particular, Ure demonstra como nestas obras Nietzsche concebe o próprio discurso filosófico como instrumento terapêutico e transformador (razão pela qual escolhe o aforismo como estilo retórico privilegiado), como utiliza as terapias das escolas filosóficas antigas para o desenvolvimento dos seus próprios exercícios terapêuticos na luta contra o pessimismo e o romantismo, e ainda como a influência da filosofia antiga o leva a desenvolver a sua própria «terapia filosófica pós-clássica» com o

intuito de promover um «pessimismo dionisíaco saudável». O principal exercício espiritual desta terapia filosófica de Nietzsche direcionada para a afirmação integral da vida é, segundo Ure, o seu pensamento do eterno retorno, ao qual dedica a última secção do seu ensaio. Ure conclui que o pensamento do eterno retorno deve levar-nos à consideração de nós próprios como «obras de arte singulares merecedoras de eternidade», sendo esta, de uma perspectiva nietzschiana, a única verdadeira cura para o pessimismo.

Com o texto de Keith Ansell-Pearson, «Bergson e a filosofia como modo de vida», Capítulo 11 deste volume, transitamos para a filosofia de Henri Bergson. Em diálogo com Pierre Hadot, para quem a filosofia bergsoniana se ocupa essencialmente da tarefa de operar uma *transformação da percepção*, Ansell-Pearson analisa o modo como, em Bergson, encontramos uma filosofia da vida na qual a reflexão metafísica sobre o vital se articula com uma problematização existencial dos nossos modos habituais de viver e perceber o mundo, desfazendo-nos do artificial e do convencional, bem como dos hábitos vinculados à nossa experiência utilitária do mundo. Nesse sentido, Ansell-Pearson mostra que, para Bergson, a filosofia tem dois objetivos principais: ampliar a percepção humana e aumentar o poder humano de agir e viver. Entre as práticas filosóficas que encontramos em Bergson, Ansell-Pearson ressalta o valor da *simpatia*, que além de um mero processo psicológico (tal como entendida pelos modernos) consiste, na verdade, na nossa capacidade de nos relacionarmos com o todo da vida, «para lá da condição humana». Através da simpatia apercebemo-nos de que «todas as coisas vivas são os sujeitos de uma realidade móvel e mutável» e de que «é apenas quando pensamos de um modo superficial que consideramos a realidade como sendo algo inerte, mecânico e repetitivo». Através da simpatia e da intuição podemos, pois, exercitar-nos naquilo a que Hadot chama «consciência cósmica» e, assim, experimentar a vida do mundo a partir do diapasão com a vida que sentimos interiormente em nós: uma realidade criativa, *duracional* e em constante movimento.

No capítulo 12, «Cioran e o pessimismo como modo de vida», Tobias Dahlkvist usa a perspectiva histórica e meta-filosófica de Hadot para revistar a obra de Emil Cioran, explorando o modo como este procura transformar «o pessimismo, essencialmente teórico-filosófico, numa arte de viver, num modo de vida pessimista». Nesse sentido, Dahlkvist mostra como Cioran utilizou ideais pessimistas de uma forma prática, visando a superação do próprio pessimismo num retorno à vida. Trata-se, para Cioran, de cultivar uma «arte de viver», que deriva da arte de «saborear o gosto amargo de tudo o que existe». Dahlkvist mostra como Cioran ataca uma concepção teórica e abstrata da filosofia — que ele entende como um embuste e mero empreendimento terminológico — em nome de práticas vividas e problemas existenciais fundamentais. A partir da leitura dos diários de Cioran, o autor analisa alguns dos exercícios espirituais centrais que este toma à Antiguidade e a autores como Pascal e Nietzsche, como a contemplação da infinidade do tempo e a visão a partir do alto, que fazem com que redimensionemos a importância dos eventos e da nossa própria existência. Por fim, é a própria escrita, enquanto prática meditativa e terapêutica, que constitui um exercício de aceitação do não-sentido da vida e, consequentemente, que alivia o sofrimento que ele geralmente causa. Escrever, para Cioran, era antes de mais nada uma maneira de viver com problemas insolúveis da existência perante o seu olhar.

O Capítulo 13, que contém o último ensaio deste volume, «Os exercícios espirituais de Primo Levi», de Arnold Davidson, propõe uma passagem da filosofia para a literatura, mostrando como também neste campo a abordagem da filosofia como modo de vida pode ser útil e profícua. Neste texto, Davidson apresenta uma leitura do testemunho de Primo Levi sobre a experiência de Auschwitz, tal como relatada na sua obra *Se Isto É Um Homem*, a partir da noção de *objetividade* de Hadot. Segundo Davidson, Levi busca uma escrita clara que, para ele, é a linguagem da justiça e da racionalidade perante a violência do fascismo. Para Levi,

a sua narrativa seria «tanto mais crível quanto mais fosse objetiva, e quanto menos soasse passional». Esse esforço de objetividade relaciona-se, assim, com a operação narrativa que nos coloca *diante de Auschwitz*, e pede que formulemos um juízo («Os juízes são vocês»). Segundo Davidson, encontramos em Levi o mesmo esforço de superação de um ponto de vista excessivamente individual que Hadot descreve como um dos exercícios espirituais da filosofia antiga, a «visão a partir do alto». Trata-se de um exercício de distanciamento e desprendimento de si mesmo, que implica um treino e uma prática, através do qual o indivíduo se liberta da parcialidade do eu individual e passional e se eleva à universalidade do eu racional, adquirindo assim uma nova perspectiva sobre si mesmo, o mundo e as circunstâncias em que se encontra. Aplicado a alguém que sobrevive ao campo de concentração, tal exercício torna-se, como nota Davidson, ainda mais duro, admirável e comovente. Davidson conclui que o ato de escrita de Levi é, ele próprio, motivado por uma determinação ética de compartilhar tais factos com toda a espécie humana, gerando em nós a responsabilidade ética de realizar esse outro exercício espiritual que é o exame de consciência e formular o nosso próprio juízo sobre *se isto é um homem*. Neste sentido, a própria leitura de Levi torna-se um exercício espiritual para o leitor.

É a partir desta riqueza e pluralidade de perspectivas e abordagens que esperamos que o leitor lusófono possa situar-se melhor nesse complexo universo da filosofia como modo de vida, e dos seus principais debates e aplicações contemporâneas. Seja através das possibilidades metodológicas que tal abordagem abre para uma escrita renovada da história da filosofia, que considere tanto atitudes e práticas quanto doutrinas e ideias, seja através das diferentes propostas sobre o significado e a relevância existencial da prática da filosofia hoje, esperamos que este livro seja um recurso para trabalhos de investigação e aplicação futuros. No nosso percurso de idealização e compilação deste volume, procurámos também nós colocar-nos na perspectiva mais *distanciada* e *objetiva* possível, esforçando-nos por adotar nós mesmos

uma «visão a partir do alto», não guiando o leitor para uma tomada de posição específica no debate, mas antes promovendo o acesso a diferentes abordagens, convidando-o assim a formular, ele mesmo, o seu próprio juízo sobre os problemas específicos, bem como sobre as potencialidades e os limites da ideia da filosofia como modo de vida hoje.

Janeiro de 2022

OS ORGANIZADORES  
Lisboa & Bristol





# 1.

## O QUE É A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA?<sup>(1)</sup>

JOHN SELLARS

### I. Introdução à filosofia como modo de vida

Nos últimos anos houve um desenvolvimento gradual do interesse pela ideia de que a filosofia pode ser concebida como um guia para a vida. A expressão «filosofia como modo de vida» está intimamente associada ao filósofo francês e especialista em filosofia antiga Pierre Hadot, cuja obra ganhou proeminência no mundo anglófono em 1995, com a publicação de um livro chamado *Philosophy as a Way of Life* [*Filosofia como Modo de Vida*].<sup>(2)</sup> No capítulo do

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio foi originalmente publicado em inglês, com o título «What is philosophy as a way of life?», in *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, n.º 28, 2017, pp. 40–56. Tradução de Hélder Telo. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de John Sellars. [Nota dos Organizadores.]

<sup>(2)</sup> HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, ed. A. Davidson, trad. Michael Chase, Oxford, Blackwell, 1995, baseado em, embora sem traduzir diretamente, HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981; 2.<sup>a</sup> ed. 1987; nova ed. Albin Michel, 2002.

qual esse volume toma o seu título, Hadot sustenta que na antiguidade «a filosofia era um *modo de vida*», um «modo de existir-no-mundo, que tinha de ser praticado a cada instante e cuja meta era transformar a vida do indivíduo na sua totalidade». <sup>(3)</sup> A filosofia era concebida como amor da sabedoria e a sabedoria, diz Hadot, «não nos faz apenas saber: faz-nos “ser” de um modo diferente». <sup>(4)</sup>

Hadot ilustra então os diversos modos como um vasto grupo de filósofos antigos apresentou a tarefa da filosofia como algo terapêutico, que visa superar perturbações mentais de forma que o praticante possa atingir algum tipo de tranquilidade interior. Hadot contrasta isso com a filosofia tal como é normalmente praticada nos dias de hoje: «A filosofia antiga propôs à humanidade uma arte de viver. Em contraste, a filosofia moderna aparece sobretudo como a construção de um jargão técnico reservado a especialistas.» <sup>(5)</sup> Dito isto, Hadot refere-se também a um número de filósofos posteriores aos antigos que ele pensa que ainda se mantêm fiéis a esta conceção antiga da filosofia. Sugere que tanto Descartes como Espinosa se mantiveram fiéis a este modo de pensar a filosofia, tal como o fizeram Schopenhauer e Nietzsche, e Hadot pensa que não é coincidência que nenhum destes pensadores tenha ocupado cargos universitários. <sup>(6)</sup> O ponto importante neste contexto é que isto não é apenas a forma como a filosofia foi concebida há muito tempo atrás, mas também uma opção metafilosófica viva que foi retomada por filósofos ao longo da história da filosofia e que pode ser retomada ainda hoje.

Podemos desenvolver mais esta noção? Entendo-a como envolvendo os seguintes aspetos: em primeiro lugar, que a

---

<sup>(3)</sup> HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, p. 265. O ensaio «La philosophie comme manière de vivre» foi primeiramente publicado no *Annuaire du Collège de France* (1984–85), pp. 477–87, e reimpresso na segunda edição de *Exercices spirituels et philosophie antique*.

<sup>(4)</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>(5)</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>(6)</sup> *Ibidem*, pp. 271–272.

motivação última da filosofia é transformar o modo de vida de cada um; em segundo lugar, que deveria haver alguma conexão e consistência entre as ideias filosóficas que alguém afirma e o seu comportamento; e, em terceiro lugar, que as ações são em última análise filosoficamente mais significativas do que as palavras. Tal noção é muitas vezes concebida como envolvendo algo terapêutico, mas não precisa de o ser. Ela geralmente visa uma vida boa, mas uma vez mais isso pode não ser necessariamente assim. É uma noção transformadora, ainda que talvez não se devesse assumir que esta transformação será sempre para melhor. Está em sintonia com aquilo a que Isaiah Berlin chamou «o poder das ideias», ou seja, a capacidade que a filosofia tem de mudar a vida do indivíduo ou mesmo de uma sociedade inteira.<sup>(7)</sup> Tal como ele o formula, os conceitos e as categorias com que as pessoas pensam «têm de afetar profundamente as suas vidas».<sup>(8)</sup> Uma das melhores definições da filosofia como modo de vida encontra-se, porém, no *Schopenhauer como Educador*, de Friedrich Nietzsche:

Dou importância a um filósofo apenas na medida em que ele é capaz de estabelecer um exemplo. (...) O filósofo deve fornecer este exemplo na sua vida visível, e não apenas nos seus livros; ou seja, deve apresentá-lo do mesmo modo que os filósofos da Grécia ensinavam, por meio de expressões faciais, do comportamento, das vestes, da alimentação e dos costumes, mais do que por meio daquilo que disseram, já para não falar daquilo que escreveram.<sup>(9)</sup>

---

(7) Veja-se BERLIN, Isaiah, «The Purpose of Philosophy», no seu *Concepts and Categories*, Londres, The Hogarth Press, 1978, pp. 1–11.

(8) *Ibidem*, p. 10.

(9) NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer als Erzieher*, § 3, em: *Kritische Studienausgabe* [doravante KSA], ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlim/Munique, De Gruyter/Deutscher Taschenbuch, 1999, I, 350, 23–31; *The Complete Works of Friedrich Nietzsche 2: Unfashionable Observations*, trad. Richard T. Gray, Stanford, Stanford University Press, 1995, pp. 183–184.

Ou, como o formula um pouco mais tarde na mesma obra, «a única crítica possível a qualquer filosofia, e a única que prova alguma coisa, é tentar perceber se se consegue viver de acordo com essa filosofia».<sup>(10)</sup> Ou, uma vez mais, como diz nos seus fragmentos póstumos, «o produto do filósofo é a sua *vida* (primeiramente, antes das suas *obras*). Essa é a sua obra de arte».<sup>(11)</sup> Esta imagem nietzschiana foi retomada por Michel Foucault quando escreveu: «a vida de cada um não poderia tornar-se uma obra de arte? Porque é que o candeeiro ou a casa haveriam de ser um objeto artístico, mas a nossa vida não?»<sup>(12)</sup> É este modo de pensar sobre a filosofia, que encontramos articulado por Hadot, Nietzsche e Foucault, que pretendo examinar mais a fundo no que se segue.

## II. Duas imagens antagónicas da filosofia: a científica contra a humanista

Pretendo começar por estabelecer uma distinção entre dois modos de pensar a filosofia que parecem ser bastante diferentes. Vou chamar-lhes «conceção científica da filosofia» e «conceção humanista da filosofia». Nenhuma destas designações é a ideal, mas espero que sirvam para os propósitos em questão. Penso que o contraste pode ser claramente visto se compararmos a metafilosofia de Sócrates e de Aristóteles.<sup>(13)</sup> Ao estabelecer uma distinção entre eles, difiro de Hadot, que, como veremos, tentou apresentar tanto

---

<sup>(10)</sup> NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher*, § 8 (KSA I, 417, 26–8; *Complete Works II*, p. 246).

<sup>(11)</sup> NIETZSCHE, *Nachlass* 29[205] (KSA VII, 712).

<sup>(12)</sup> FOUCAULT, Michel, «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», in *The Foucault Reader*, org. P. Rabinow. Londres, Penguin, 1991, pp. 340–72: 350.

<sup>(13)</sup> Sobre a afirmação de que Sócrates e Aristóteles diferem nas suas concepções de filosofia, veja-se SELLARS, John, *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003, pp. 33–36 e, mais recentemente, COOPER, John M., *Pursuits of*

Sócrates quanto Aristóteles como aderentes da filosofia como modo de vida.

Em primeiro lugar, vejamos Sócrates.<sup>(14)</sup> Na *Apologia*, Platão põe Sócrates a dizer que a sua principal preocupação é o desejo de viver uma vida filosófica. Isto está implícito ao longo do texto, mas há algumas passagens que se destacam. A primeira delas é quando Sócrates tenta descrever a sua missão filosófica. Ele apresenta-a como o dever de *viver* como um filósofo, examinando-se a si mesmo e aos outros.<sup>(15)</sup> Mais tarde, em resposta aos seus acusadores que o condenaram à morte, diz: «provocastes a minha morte na crença de que por meio dela vos livrareis de ter de submeter a conduta das vossas *vidas* a críticas.»<sup>(16)</sup> Esta ideia de que a tarefa em mãos é examinar vidas é repetida noutra passagem, onde diz que a melhor coisa que qualquer um pode fazer é examinar-se a si mesmo e a outros, ao que acrescenta — de forma célebre — que uma *vida* sem este tipo de exame não é digna de ser vivida.<sup>(17)</sup> Para Sócrates a filosofia é, então, uma atividade dirigida a tentar compreender como podemos viver bem e que sujeita a exame o nosso modo de vida atual. Isto, obviamente, leva a um desejo de *saber* várias coisas e a tentativas de definir várias coisas, entre elas o que é e não é bom. No entanto, a motivação, mesmo que permaneça implícita, é clara: Sócrates quer descobrir como viver bem — e não apenas para saber como viver bem, mas porque acima de tudo ele quer realmente viver bem, gozar uma vida boa, seja o que for que corresponda a isso. Esta permanece a motivação ao longo dos primeiros diálogos socráticos. No *Górgias*, por exemplo, para insistir na seriedade da discussão,

---

*Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 70.

<sup>(14)</sup> Discuti a conceção da filosofia de Sócrates de forma mais extensa em SELLARS, John, «Plato's *Apology of Socrates*, A Metaphilosophical Text», in *Philosophy and Literature*, n.º. 38, 2014, pp. 433–445.

<sup>(15)</sup> PLATÃO, *Apologia* 28e (*philosophounta me dein zēn*).

<sup>(16)</sup> *Ibidem*, 39c (*elenchon tou biou*).

<sup>(17)</sup> *Ibidem*, 38a (*ho de anexetastos bios ou biōtos anthrōpōi*).

Sócrates lembra aos seus interlocutores que esta é sobre «que rumo de vida é o melhor».<sup>(18)</sup>

Se nos voltarmos para Aristóteles — ou, pelo menos, para o Aristóteles da *Metafísica* —, encontramos uma imagem bastante diferente da filosofia. Aristóteles apresenta a tarefa do filósofo como a de pôr a descoberto princípios e causas. Ele define a sabedoria como conhecimento das causas das coisas.<sup>(19)</sup> Depois disso, define a filosofia como «conhecimento da verdade» e acrescenta que o «fim do conhecimento teórico é a verdade e não a ação».<sup>(20)</sup> Aristóteles reconhece que também há um tipo de conhecimento que é prático, que diz respeito à ação, mas identifica aqui a filosofia com conhecimento teórico e dá prioridade ao conhecimento teórico sobre o conhecimento prático porque o primeiro lida com coisas que são imutáveis.<sup>(21)</sup> O exemplo paradigmático do filósofo que Aristóteles tem aqui em mente não é Sócrates, mas sim Tales — o homem que caiu num poço porque estava tão absorvido no estudo das estrelas que não viu por onde ia, e também o homem que podia ter feito uma fortuna a especular com colheitas de cereais usando a sua habilidade para prever movimentos celestes, mas escolheu não o fazer<sup>(22)</sup> — em suma, um homem que estava muito mais preocupado com tentar compreender como é que o mundo físico funciona do que com aprender como viver

---

<sup>(18)</sup> *Idem*, *Górgias* 500c (*hontina chrē tropon zēn*). Pode argumentar-se que esta preocupação com a melhor forma de vida, mesmo quando tem motivações práticas, se dirige às vidas de outras pessoas e não à vida do próprio Sócrates. Isso é certamente possível. Mas como vimos antes na *Apologia*, Sócrates diz aí que quer examinar a sua vida e a vida de outros.

<sup>(19)</sup> Veja-se ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 1, 981a30–b6; note-se também 982a1–3.

<sup>(20)</sup> Veja-se *idem*, *Metafísica* II, 1, 993b19–21: *orthōs d' echei kai to kaleisthai tēn philosophian epistēmēn tēs alētheias. theōrētikēs men gar telos alētheia praktikēs d' ergon.*

<sup>(21)</sup> *Ibidem*, 1, 993b21–3.

<sup>(22)</sup> Veja-se PLATÃO, *Teeteto* 174a (DK 11A9) e ARISTÓTELES, *Política* 1259a5–18 (DK 11A10), respetivamente.

bem nele. É verdade que, em vários passos da *Metafísica*, Aristóteles diz que a filosofia é uma disciplina ampla que abarca questões teóricas, práticas e produtivas; contudo, também insiste que a «primeira filosofia» que aí examina é a parte mais importante da filosofia porque lida com o que é imutável, nomeadamente os primeiros princípios que sustentam a Natureza.<sup>(23)</sup> Para Aristóteles, a motivação não é, então, aprender a viver bem, mas antes compreender de que modo é que o mundo funciona.

Parece, pois, haver um claro contraste metafilosófico entre estas duas imagens da filosofia. Sócrates e Aristóteles estão a fazer duas coisas bastante diferentes, ao que parece. Hadot esforçou-se ao máximo para juntar Aristóteles à causa da filosofia como modo de vida, recordando-nos que o ideal aristotélico da *theōria* é uma atividade que se torna ela própria prática vivida e, desse modo, é algo que se torna efetivamente um modo de vida.<sup>(24)</sup> Contudo, Hadot não nega que, para Aristóteles, a forma mais elevada de conhecimento

---

(23) A divisão do conhecimento feita por Aristóteles em conhecimento prático, produtivo e teórico, em *Metafísica* 1025b25, não parece dar prioridade a nenhuma forma de conhecimento sobre qualquer outra. Contudo, a designação de «conhecimento teórico» (*theōrētikē*) abarca primeiramente a filosofia ou teologia, à qual é dada uma prioridade relativamente a todos os outros ramos de investigação porque lida com o que é imutável. O conhecimento deste tipo forma o paradigma para a conceção aristotélica de filosofia: ele diz mais à frente que as ciências teóricas são superiores às outras ciências e que a «primeira filosofia» (*prōtē philosophia*) é superior às outras ciências teóricas (*Metafísica* 1026a22–3).

(24) Veja-se HADOT, Pierre, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 225. Cf. também *Política* 1325b16–21, citado por Hadot, onde Aristóteles apresenta a contemplação como uma prática, mas também a descreve, de forma significativa, como um fim em si mesmo. Matthew Kapstein, no seu livro *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian & Tibetan Buddhist Thought* (Boston, Wisdom Publications, 2001, p. 9), nota o «aparentemente diminuído lugar de Aristóteles» na apresentação que Hadot faz da filosofia antiga, mas também sugere que, para Hadot, a *theōria* de Aristóteles é em alto grau uma prática vivida. Agradeço ao meu revisor anónimo por ter trazido isso à minha atenção.

teórico é algo que é escolhido por si mesmo.<sup>(25)</sup> É verdade que a procura de conhecimento teórico pode por si mesma formar um modo de vida e até o melhor modo de vida ao qual o ser humano pode aspirar. Contudo, a afirmação de que esta forma de vida é a força *motivadora* para Aristóteles parece menos convincente. O que importa mais que tudo a Aristóteles é compreender o modo como o mundo funciona; admitido isso, é natural que ele prefira uma vida dedicada à procura desse saber a uma vida dedicada à procura de qualquer outra coisa. Isso não significa, porém, que a questão sobre como viver melhor fosse a sua prioridade, tal como claramente o era para Sócrates.

Pode pensar-se que, se quisermos compreender o que Aristóteles pensou sobre o melhor modo de viver, deveríamos olhar para a *Ética a Nicómaco* e não para a *Metafísica*. No livro inicial da *Ética a Nicómaco*, Aristóteles diz de forma célebre que todos os seres humanos identificam a *eudaimonia* com o viver bem.<sup>(26)</sup> Contudo, mais à frente, quando dá prioridade ao ideal da vida contemplativa sobre outras formas de vida, fá-lo com base não na propensão deste para gerar *eudaimonia*, mas sim na superioridade dos seus objetos de conhecimento — a saber, universais imutáveis e não particulares mutáveis.<sup>(27)</sup> A vida contemplativa é a melhor não

---

<sup>(25)</sup> Veja-se, por exemplo, HADOT, Pierre, *What is Ancient Philosophy?*, trad. Michael Chase, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002, p. 77, que é a tradução de *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.

<sup>(26)</sup> Veja-se ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I, 4, 1095a17–22.

<sup>(27)</sup> No livro VI da *Ética a Nicómaco*, Aristóteles diz que há diferentes tipos de razão e que a excelência na razão intelectual deve ser preferida à excelência na razão prática, em parte porque lida com universais imutáveis e não com particulares mutáveis. Esse género de conhecimento é pensado como mais valioso por causa da sua aplicação mais extensa. Esse é efetivamente o argumento por trás da afirmação feita mais à frente, no livro X da *Ética a Nicómaco*, a favor da prioridade da *sophia* relativamente à *phronêsis*. Contudo, como Matthew Sharpe me lembrou, em *Ética a Nicómaco* X (especialmente 1177a22–5) Aristóteles diz de facto que uma razão para dar prioridade



porque é identificada com viver bem, mas porque se dedica à forma mais elevada de conhecimento que há.

Parece, então, que temos uma divisão metafilosófica clara entre Sócrates e Aristóteles. Ambos estão empenhados na procura de saber e ambos oferecem uma imagem da vida ideal que envolve a procura de saber, mas há, no entanto, uma diferença clara quando nos voltamos para as suas motivações últimas. Sócrates procura o saber *com a finalidade de viver uma vida filosófica*, ao passo que Aristóteles vive uma vida filosófica *com a finalidade de procurar o saber*. Esta é uma diferença subtil, mas creio que importante. É também a diferença entre as concepções de filosofia a que chamei científica e humanista. A imagem científica da filosofia apresentada por Aristóteles é a de uma procura desinteressada do saber por mor dele mesmo; a imagem humanista da filosofia apresentada por Sócrates está preocupada com o que significa ser humano e como viver uma vida humana boa. A história subsequente da filosofia ocidental viu ambas as concepções de filosofia florescer em épocas diferentes, por vezes em conjunto, outras vezes separadamente. Vemos o contraste muito claramente no Renascimento, por exemplo, quando Petrarca ataca os aristotélicos escolásticos do seu tempo porque pensa que eles, diferentemente de Sócrates e Cícero, não lhe ensinam nada sobre como viver.<sup>(28)</sup>

Embora ainda não o tenha dito explicitamente, deveria ser claro que estou a identificar de forma provisória esta concepção socrática e humanista da filosofia com a filosofia como modo de vida. Por extensão, estou a contrastá-la com a concepção aristotélica e científica da filosofia. No entanto, como veremos, tal distinção pode vir a revelar-se demasiado simplista.

---

à vida dedicada à contemplação é que ela é a mais agradável das atividades virtuosas.

<sup>(28)</sup> Veja-se PETRARCA, FRANCESCO, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, §§ 107–108 (texto e tradução para inglês em PETRARCA, *Invectives*, org. e trad. David Marsh, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003, pp. 314–315).

### III. Filosofia como modo de vida e filosofia continental

Quando confrontados com o contraste entre uma imagem existencial, empenhada e prática da filosofia, por um lado, e uma imagem científica e desinteressada, por outro, é tentador tentar estabelecer um paralelo entre esta divisão e a distinção entre filosofia «continental» e «analítica».<sup>(29)</sup> Quer pensemos no contraste entre existencialismo continental e a filosofia linguística de Oxford nos anos 50 e 60, ou no contraste entre o marxismo militante e o naturalismo quineano um pouco mais tarde, parece razoável sugerir que os filósofos continentais são herdeiros de Sócrates, ao passo que os filósofos analíticos são herdeiros de Aristóteles. Com efeito, alguns comentadores da assim chamada clivagem [*divide*] analítico-continental apresentaram a diferença entre as duas tradições em termos de motivação: enquanto os filósofos analíticos procuram conhecimento (*epistēmē*), os filósofos continentais aspiram à sabedoria (*phronēsis*).<sup>(30)</sup>

Há certamente muitos exemplos do que estou a chamar filosofia como modo de vida entre os filósofos que são usualmente designados como «continentais». Podemos pensar nas observações de Nietzsche em *Schopenhauer como Educador*, que vimos antes, ou na obra tardia de Michel Foucault sobre o cuidado de si. Hadot foi uma influência importante sobre o interesse tardio de Foucault na filosofia antiga e, na sua própria obra, junta um grupo de pensadores europeus à causa da filosofia como modo de vida, incluindo

---

<sup>(29)</sup> Hesito antes de usar qualquer uma destas designações. Como Simon Glendenning e Hans-Johann Glock mostraram, nenhum dos termos se refere a uma tradição unificada e coerente. Cf. GLENDENNING, Simon, *The Idea of Continental Philosophy*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006 e GLOCK, Hans-Johann, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

<sup>(30)</sup> Veja-se e.g. CRITCHLEY, Simon, *Continental Philosophy, A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 1–11, que também reconhece os limites de pôr a coisa nestes termos.

Goethe, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson e Merleau-Ponty.<sup>(31)</sup> Claro que, para Hadot, que estava a escrever em Paris, nenhum destes filósofos era dos «continentais»; eram apenas representantes modernos de um modo antigo de abordar a filosofia.

#### IV. Filosofia como modo de vida como terceira via

Embora tenha havido muitos filósofos continentais que parecem aderir a algo semelhante à filosofia como modo de vida, há sem dúvida outros que não o fizeram. Obviamente é difícil fazer aqui generalizações, visto que a designação «filosofia continental», na verdade, não se refere a nada mais do que àquelas partes da filosofia ocidental recente que filósofos analíticos tendem a rejeitar como não correspondendo ao modo como pensam que a filosofia deveria ser feita.<sup>(32)</sup> Mas, mesmo assim, há muitos filósofos na «tradição continental» que parecem estar empenhados em algo semelhante à filosofia como modo de vida, o que não deveria ser surpreendente, visto que, como tentei mostrar, a ideia é expressa em textos que são fundacionais para a disciplina como um todo, nomeadamente a *Apologia* e os primeiros diálogos socráticos de Platão.

Ainda assim, alguns rejeitaram a ideia de que haja qualquer conexão entre as duas coisas. Em particular, Michael Chase, que traduziu grande parte das obras de Hadot para inglês, apresentou recentemente a filosofia como modo de vida como um terceiro modo de fazer filosofia que se distingue tanto de abordagens analíticas, como de abordagens continentais.<sup>(33)</sup> Chase oferece um relato autobiográfico das

---

(31) Veja-se HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, *passim*.

(32) Veja-se GLENDENNING, *The Idea of Continental Philosophy*, especialmente pp. 12–13.

(33) Veja-se CHASE, Michael, «Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life», in M. CHASE, S. R. L. CLARK, e M. MCGHEE (orgs.), *Philosophy as a Way of Life, Ancients and*

suas primeiras experiências com a filosofia e descreve a sua formação em filosofia analítica durante a licenciatura. Como conta, foi «introduzido à leitura de alguns dos materiais mais aborrecidos que alguma vez tinha encontrado»<sup>(34)</sup>, o que, sem qualquer surpresa, o deixou a sentir-se insatisfeito. Para Chase, que estava interessado nas grandes questões que tinham ocupado muito da história da filosofia, os seus professores analíticos pareciam decididos a dispensar por inteiro tais questões, a ponto de defenderem «a eliminação da própria filosofia».<sup>(35)</sup> Não admira que muitos deles parecessem envergonhados por serem de todo filósofos e passassem grande parte das suas vidas profissionais a desejar que fossem cientistas.

Como muitos estudantes de filosofia que, antes dele e desde então, não se sentiram inspirados por mundos possíveis ou trópeis descontrolados, Chase decidiu mudar-se para uma universidade diferente, para os seus estudos pós-graduados, onde pudesse estudar filosofia continental, que lhe tinham dito ser o único rival à altura.<sup>(36)</sup> Embora a muitos títulos mais congenial, Chase encontrou o tipo de jargão próprio da filosofia continental tão desmotivador como os símbolos lógicos de que tinha fugido, especialmente na literatura secundária, na qual «este jargão parecia tornar-se um fim em si mesmo».<sup>(37)</sup> Como resumo das suas experiências tanto da filosofia analítica, como da filosofia continental, Chase escreve:

Tinha experimentado tanto a filosofia analítica como a filosofia continental, os dois ramos mutuamente exclusivos da disciplina, e nenhuma me satisfizera. Nenhuma parecia capaz de falar à minha sede de discussão honesta e livre de jargão sobre

---

*Moderns: Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, Wiley Blackwell, 2013, pp. 262–286 [traduzido neste volume como capítulo 2, N. do O.].

<sup>(34)</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>(35)</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>(36)</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>(37)</sup> *Ibid.*, p. 274.

questões filosóficas que tinham genuinamente importância para a minha vida.<sup>(38)</sup>

O que ele queria era uma terceira via e, para resumir a história, descobriu-a na obra de Pierre Hadot, que encontrou depois de mudar de direção e ir estudar Grego e Latim, com a finalidade de trabalhar sobre Platão e Aristóteles. Resumindo, Chase diz:

A conceção de Hadot da filosofia como modo de vida, que não se encaixa bem na habitual divisão binária da filosofia em filosofia analítica e filosofia continental, pode dar-nos indicações sobre uma terceira via como alternativa a ambas.<sup>(39)</sup>

Isto acontece porque i) ela não se esquia às grandes questões filosóficas tradicionais; ii) lida com assuntos relevantes para a vida das pessoas; iii) não toma como modelo as ciências naturais; e iv) evita ser irónica e relativista.<sup>(40)</sup> É um modo de pensar a filosofia nos dias de hoje que é acessível a não especialistas e se conecta com a história mais vasta da filosofia, remontando à antiguidade. Tem também, especialmente na abordagem de Hadot, uma fundamentação intelectual rigorosa no estudo filológico de textos gregos e latinos. Como tal, é também bastante diferente da maioria da escrita filosófica popular que visa oferecer às pessoas orientação nas suas vidas quotidianas.

Deixarei aqui de parte a questão de saber se as imagens que Chase apresenta da filosofia analítica e da filosofia continental são inteiramente justas. Não duvido por um instante que ambos os relatos apresentem fielmente as suas próprias experiências como estudante. Sem dúvida que ambas as tradições são muito mais ricas do que os exemplos específicos que Chase encontrou na universidade. O ponto importante neste contexto é que Chase está a propor

---

<sup>(38)</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>(39)</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>(40)</sup> *Ibid.*, p. 280.

*três* tradições distintas de filosofia em vez de apenas duas. É também digno de nota o facto de o relato de Chase não estabelecer um paralelo perfeito com a divisão em dois que esbocei anteriormente, embora haja algumas conexões. Em vez de estabelecer um contraste entre metafilosofia científica e humanista, a distinção de Chase é entre dois tipos igualmente áridos e irrelevantes de discurso académico (analítico e continental) e uma tradição antiga venerável de sabedoria transformadora da vida (filosofia como modo de vida).

## V. Pondo em causa as divisões

Num ensaio recente, intitulado «As complicações da filosofia», Tom Stern também nota o contraste entre a impessoal filosofia académica moderna e a imagem antiga da filosofia como prática terapêutica que ensina às pessoas como viver.<sup>(41)</sup> Contudo, ele insiste que não deveria ser uma questão de escolher uma coisa ou outra. Como poderemos ser inspirados por, digamos, Nietzsche (o exemplo é dele), se ainda não percebemos o que é que Nietzsche estava ao certo a dizer? Chase, que, tal como o seu mentor Hadot, dedicou muita da sua própria carreira académica a um trabalho especializado cuidadoso e paciente sobre textos filosóficos antigos, sem dúvida concordaria.<sup>(42)</sup>

Stern conta algumas das suas experiências de tentar trazer a filosofia a um público mais alargado, ao realizar sessões de filosofia para uma instituição de caridade dedicada à saúde mental. O contexto das sessões era terapêutico no sentido lato, mas Stern está demasiado consciente de que, para serem sessões sérias de *filosofia*, a preocupação com

---

<sup>(41)</sup> Veja-se STERN, Tom, «The Complications of Philosophy», in *The Point*, n.º 10, 2015. Disponível online: <https://thepointmag.com/2015/examined-life/complications-of-philosophy>.

<sup>(42)</sup> Entre as muitas obras especializadas de Chase, faço menção à sua tradução anotada de SIMPLÍCIO, *On Aristotle Categories 1–4*, Londres, Duckworth, 2003.

tentar encontrar a verdade tem de se sobrepor a qualquer tentativa simplista de fazer que os participantes se sintam melhor. Se elas se tornam simplesmente terapia, podem ao mesmo tempo ser filosofia? A filosofia tenta pôr a descoberto verdades e algumas dessas verdades poderão não ser, de todo, particularmente consoladoras: como seria se se revelasse que a vida afinal é destituída de sentido, que nada possui valor intrínseco e que não há boas razões para continuar a viver?

Ao mesmo tempo, Stern está bem consciente de que a maior parte da escrita filosófica académica tem muito pouco impacto no mundo real. A maior parte, se chega a ser lida, é lida apenas por um pequeno grupo de outros filósofos académicos. Se toda essa literatura desaparecesse de um dia para o outro, comenta ele, poucas pessoas no mundo mais vasto sequer notariam. Ao mesmo tempo, porém, há um desejo público genuíno por filosofia e esse desejo é satisfeito por uma indústria de livros populares, terapêuticos e de autoajuda que têm pouca ou nenhuma conexão com a filosofia académica e que filósofos académicos tendem a rejeitar liminarmente como não sendo de todo filosofia no sentido próprio do termo. Embora Stern simpatize com a ideia de trazer a filosofia a uma audiência mais ampla de um modo que ela possa ter impacto sobre as suas vidas, ele sabe que na prática isso pode muitas vezes tornar-se simplesmente um exercício de tentar fazer que as pessoas se sintam melhor, no qual «um argumento complicado sobre o que é verdadeiro e o que é falso pode atrapalhar».<sup>(43)</sup> A maior preocupação de Stern com esse género de filosofia popular não é a sua falta de rigor académico ou intelectual, mas o modo como ela dissimula o facto de que a verdade poderá não fazer as pessoas sentirem-se melhor de todo: após um exame mais minucioso, talvez se revele que és, de facto, um fracasso, sem talentos discerníveis, que ninguém ama. Reflete filosoficamente sobre a tua própria vida e também poderás passar a saber que estas coisas são de facto

---

(43) STERN, «The Complications of Philosophy».

verdade. Pode dar-se o caso de a filosofia não ser de todo uma consolação.

A conclusão final de Stern nestas reflexões sobre a filosofia e a sua relevância prática é que «sempre que encontramos filosofia, encontramos, por um lado, a procura da verdade e, por outro, alguma promessa de fazer a diferença ou de nos guiar para uma vida melhor e mais realizada».<sup>(44)</sup> Se em algum momento alguém defende um lado, o outro nunca chega a ir-se embora. Talvez a melhor opção seja, então, «continuarmos a mover-nos de um lado para o outro, para a frente e para trás, insatisfeitos com ambos».<sup>(45)</sup>

À primeira vista, tal contraste entre estes dois lados da filosofia parece semelhante ao contraste que estabeleci anteriormente entre a filosofia socrática e humanista, motivada por um desejo de transformar a sua própria vida, e a filosofia aristotélica e científica, preocupada com a verdade. No entanto, Stern tem em vista algo de diferente. O que ele tem em vista é que esta tensão não é *entre* duas conceções *concorrentes* de filosofia, mas sim algo *interno* a *qualquer* apresentação plausível da filosofia. Todos os filósofos dignos desse nome estão empenhados neste constante para trás e para a frente entre o que poderíamos chamar os polos socrático e aristotélico da filosofia. Como sugeri antes, tanto Sócrates como Aristóteles estavam preocupados com a procura de saber *e* com levar uma vida filosófica, sendo que a diferença entre eles se resume apenas a qual destes era o impulso motivador último. Para Stern, ambos os aspetos são intrínsecos à própria filosofia e qualquer atividade que tenta defender um às custas do outro corre o risco de já não ser de todo filosofia.

A apresentação de Stern é louvável em muitos pontos. Toda a boa filosofia digna desse nome leva a sério a ideia central da filosofia como modo de vida, mas nunca às custas do desejo de compreender o mundo tal como ele é. Isto significa que ela não pode ser meramente um projeto que

---

<sup>(44)</sup> *Ibid.*

<sup>(45)</sup> *Ibid.*



visa fazer que nos sintamos melhor, porque as verdades podem por vezes ser desconfortáveis. Isto toca numa das preocupações que filósofos podem legitimamente ter a respeito da ideia de filosofia como modo de vida, a saber, que ela reduz a filosofia a uma forma de terapia, tornando-se simplesmente algo que é suposto fazer-nos sentir melhor. Quando o conceito grego de *eudaimonia* é traduzido como «felicidade» e é depois empacotado para consumo popular, o perigo é que a filosofia seja reduzida a uma parte do que se chamou a «indústria da felicidade». A verdadeira preocupação aqui é que a motivação se torne simplesmente fazer que as pessoas se sintam melhor, potencialmente às custas de tudo o mais: não importa aquilo em que se acredita, desde que isso tenha o efeito desejado. Isto não é certamente o que Sócrates tem em mente; a sua motivação de viver uma vida filosófica, fundada no conhecimento seguro do que é e não é bom, estava, como todos sabemos, carregada de dificuldades. E as ideias de Aristóteles sobre a *eudaimonia*, como quem quer que tenha passado os olhos pela *Ética a Nicómaco* sabe, não correspondem, sem mais, ao que hoje se pensa como «felicidade». Em suma, se queremos pensar a filosofia como algo empenhado, prático e que muda a vida, temos de ter o cuidado de não a reduzir a algo que fazemos apenas para nos sentirmos melhor. Deste modo, a filosofia como modo de vida não deveria ser concebida meramente como uma forma de terapia. O mesmo é válido se evitarmos falar de felicidade e nos focarmos, ao invés, na autoformação ou no cultivo de si. O perigo da apresentação de Michel Foucault das «tecnologias de si», por exemplo, como Martha Nussbaum salientou há algum tempo, é que elas podem ser tomadas como um processo puramente estético de autotransformação que perde de vista o que é distintivo da filosofia, nomeadamente o compromisso com a verdade baseada em argumentos sólidos.<sup>(46)</sup>

---

<sup>(46)</sup> Veja-se NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 5.

À luz do que discutimos até aqui, podemos agora apontar para três perspectivas diferentes sobre a filosofia como modo de vida. Estas são:

1. A afirmação de que a filosofia como modo de vida é uma tradição distinta dentro da filosofia ocidental, diferente quanto à forma e à motivação tanto da filosofia analítica, como da filosofia continental, dominante na antiguidade e sempre presente desde então, embora marginalizada em tempos recentes.
2. A afirmação de que a filosofia como modo de vida é uma abordagem humanista à filosofia, que deve ser contrastada com a abordagem científica e que, enquanto tal, tem talvez mais em comum com o trabalho de alguns filósofos continentais do que com a maior parte da filosofia analítica.
3. A afirmação de que a filosofia como modo de vida é um polo inerente a toda a filosofia, por vezes marginalizado, mas sempre presente num grau maior ou menor.

A minha sugestão a esse respeito seria voltar à questão da motivação: quem faz filosofia, fá-la com a finalidade de transformar a sua vida, ou com a finalidade de compreender o mundo? Eu simpatizo com a perspectiva de Stern segundo a qual toda a filosofia realmente boa faz ambas as coisas. Temos de escolher? Talvez não, mas penso que a noção de filosofia como modo de vida envolve a afirmação de que a motivação última é a motivação socrática de transformar a sua própria vida, com a advertência de que, tal como Stern salienta, para isso ser de todo filosofia, não se pode ter essa motivação às custas do compromisso com a verdade, pois isso é parte do que a torna filosofia.<sup>(47)</sup> Houve muitos

---

<sup>(47)</sup> É digno de nota o facto de que na *Apologia*, em 29d–e, Sócrates repreende os seus compatriotas atenienses por focarem a sua atenção no dinheiro e na reputação e não na «verdade (*alêtheia*) e inteligência (*phronēsis*) e a perfeição da alma».

pensadores ao longo da história da filosofia que foram desta opinião, alguns dos quais poderão agora ser designados como filósofos «continentais», e talvez também tenham sido dessa opinião, mais recentemente, alguns que se inserem dentro da cada vez mais amorfa tradição analítica.<sup>(48)</sup> Neste sentido, estaria inclinado a dizer que a filosofia como modo de vida atravessa esse fosso em vez de ser uma terceira tradição distinta.<sup>(49)</sup>

## VI. Aprender com Lucrecio

Gostaria de concluir falando um pouco sobre a relação entre aquilo a que podemos de forma simplista chamar «terapia» e a «verdade». Para o fazer, pretendo ver mais em detalhe um filósofo específico que adota tanto o papel prático e terapêutico da filosofia, como o seu compromisso com a verdade. O filósofo que tenho em mente é Lucrecio.<sup>(50)</sup>

O poema de Lucrecio *Sobre a Natureza* está dividido em seis livros.<sup>(51)</sup> A sua forma — um longo poema didático sobre a Natureza — foi provavelmente inspirada pelo trabalho de Empédocles, ao passo que o seu conteúdo segue de

---

<sup>(48)</sup> Sobre o carácter amorfo da filosofia analítica, veja-se GLOCK, *What is Analytic Philosophy?*, e sobre as motivações teóricas e práticas, veja-se especialmente pp. 200–201.

<sup>(49)</sup> É digno de nota o facto de que Hadot não apenas se interessava por vários filósofos que são por vezes designados como «continentais», mas também escreveu sobre Wittgenstein e era um dos seus principais defensores em França. Veja-se HADOT, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2014.

<sup>(50)</sup> Hadot estava certamente familiarizado com a obra de Lucrecio, à qual se refere ao longo de *Philosophy as a Way of Life*.

<sup>(51)</sup> Há numerosas edições de Lucrecio; tendi a basear-me em BAILEY, Cyril, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1947, de onde extraí o texto latino. Para traduções, cito da edição ligeiramente mais expansiva de LATHAM, Ronald, *On the Nature of the Universe*, Harmondsworth, Penguin, 1951, ocasionalmente modificada.

perto o *magnum opus* de Epicuro, *Sobre a Natureza*, que esteve perdido por muito tempo, mas do qual foram recuperados fragmentos entre os papiros encontrados em Herculano.<sup>(52)</sup> Cada livro abre com uma reflexão sobre a natureza e o propósito da filosofia, que funcionam como repetidas lembranças do propósito da obra como um todo.

No começo do Livro I, Lucrécio afirma explicitamente que a tarefa que tem em mãos é transformar a sua própria vida para melhor e que o único modo de o fazer é através da obtenção de uma correta compreensão da Natureza. O grande inimigo ao longo do poema é a superstição (*religio*) — um conjunto falso e confuso de crenças que levam as pessoas a comportarem-se mal. É acima de tudo a superstição que tem de ser superada e há apenas um modo de o fazer. Ele escreve:

Este receio e esta escuridão do espírito não podem ser dissipados por raios de sol, as lanças brilhantes do dia, mas apenas por uma compreensão da forma exterior e do funcionamento interior da natureza.<sup>(53)</sup>

Que estas três linhas são a chave para compreender o propósito de Lucrécio é sublinhado pelo facto de ele também as repetir *verbatim* nas aberturas dos Livros II, III e VI.<sup>(54)</sup> O que é surpreendente a seu respeito na primeira ocorrência no livro I é que elas precedem imediatamente a sua apresentação das fundações metafísicas parmenidianas do atomismo — as linhas logo a seguir dizem que «ao abordar este tema, o nosso ponto de partida será o seguinte princípio: nada pode alguma vez ser criado por um poder

---

<sup>(52)</sup> Sobre a sua forma empedocliana e conteúdo epicurista, veja-se SEDLEY, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

<sup>(53)</sup> LUCRÉCIO, *De rerum natura*, 1.146–8: *Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesit/ non radii solis neque lucida tela diei/ discutiant, sed naturae species ratioque.*

<sup>(54)</sup> Cf. *ibid.*, I, 46–48 = II, 59–61 = III, 91–93 = VI, 39–41.

divino a partir do nada».<sup>(55)</sup> A secção que se segue é provavelmente a parte mais abstrata e filosoficamente técnica de toda a obra e, portanto, a parte que pode parecer ter a menor relevância prática para o que quer que seja, muito menos para superar o «terror da mente» (*terrorem animi*). No entanto, Lucrécio recorda-nos logo no começo que o seu plano para a terapia da alma requer uma metafísica abstrata e que estas reflexões metafísicas vão ter um efeito transformativo sobre as nossas vidas. A metafísica é uma condição tanto necessária quanto, em última análise, suficiente para a autotransformação.

Na abertura do Livro II, ele insiste que é a razão (*ratio*) que pode curar-nos dos medos e ansiedades que nos mantêm acordados à noite.<sup>(56)</sup> Apenas a filosofia pode salvar-nos. E, de novo no começo do Livro III, ele diz que os terrores da mente (*animi terrores*) apenas baterão em retirada quando a razão (*ratio*) puser a descoberto a verdadeira natureza das coisas (*naturam rerum*).<sup>(57)</sup> O facto de Lucrécio ver a tarefa em questão como terapêutica é também sublinhado na abertura do Livro IV, onde compara o seu uso da poesia para apresentar a filosofia natural com o médico que adocica o seu medicamento.<sup>(58)</sup> A poesia é usada com a intenção de atrair leitores, mas Lucrécio afirma explicitamente que o objetivo é duplo: compreender a Natureza e perceber os benefícios de o fazer.<sup>(59)</sup>

A filosofia é apresentada como regra de vida no começo do Livro V, como aquilo que salva a vida de uma pessoa do caos

<sup>(55)</sup> *Ibid.*, I, 149–150: *principium cuius hinc nobis exordia sumet, / nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam.*

<sup>(56)</sup> *Ibid.*, II, 53–54: *quid dubitas quin omni' sit haec rationi' potestas? / omnis cum in tenebris praesertim vita laboret.*

<sup>(57)</sup> *Ibid.*, III, 14–16: *nam simul ac ratio tua coepit vociferari / naturam rerum, divina mente coorta, / diffugiunt animi terrores (...).*

<sup>(58)</sup> Veja-se *ibid.*, IV, 10–25. Esta secção é uma repetição de I, 926–50 com algumas pequenas variações.

<sup>(59)</sup> *Ibid.*, IV, 24–25: *... dum percipis omnem / naturam rerum ac persentis utilitatem.*

e da escuridão e a leva à meta epicurista da tranquilidade.<sup>(60)</sup> No que deve ser a mais audaciosa defesa alguma vez escrita da utilidade da filosofia, Lucrécio compara a utilidade da filosofia com outras criações humanas, incluindo a agricultura, cuja invenção será decerto o acontecimento mais significativo da história humana. Lucrécio argumenta que a filosofia é *mais importante* do que a agricultura porque é possível ser feliz sem tal inovação, mas é impossível viver bem sem a filosofia. Não há nobres selvagens felizes e contentes, de acordo com Lucrécio, e a vida não-examinada não é, de facto, digna de ser vivida. Uma vida boa é impossível sem uma mente purgada pela razão, coisa que apenas a filosofia pode realizar.<sup>(61)</sup>

O livro final do poema abre com um encómio de Epicuro.<sup>(62)</sup> Para Lucrécio o epicurismo é uma filosofia terapêutica e a razão por que funciona no que outras falham é precisamente porque foi Epicuro que pôs a descoberto a verdade sobre o modo como o universo funciona. Foi, diz Lucrécio, «com palavras verdadeiras» que Epicuro «purgou o coração».<sup>(63)</sup> Ele repete então essas três linhas que vimos antes no livro I, recordando-nos uma vez mais que é apenas pela compreensão da natureza que se pode superar os terrores da mente.

O que se revela de forma muito clara é, pois, que não há escolha nenhuma a fazer entre conceber a filosofia como terapêutica, por um lado, e o seu compromisso com a verdade, por outro. O *único* modo de superar os nossos medos e ansiedades, insiste Lucrécio, é pôr a descoberto a verdade sobre como o mundo funciona. Os estoicos seguiram uma linha semelhante, tal como Espinosa, que no seu *Tratado da Reforma do Entendimento* argumentou que o único modo que encontrou para superar as perturbações mentais que o impediram de obter a felicidade que desejava foi por meio

---

<sup>(60)</sup> Veja-se *ibid.*, V, 1–21.

<sup>(61)</sup> *Ibid.*, V, 18: *at bene non poterat sine puro pectore vivi.*

<sup>(62)</sup> Veja-se *ibid.*, VI, 1–42.

<sup>(63)</sup> *Ibid.*, VI, 24: *veridicis igitur purgavit pectora dictis.*

de uma compreensão apropriada da Natureza.<sup>(64)</sup> Todos estes filósofos partilham uma perspetiva bastante diferente da que foi delineada por Stern, na qual enfrentar a realidade pode muitas vezes gerar desespero. É também digno de nota que o argumento de Lucrecio a respeito da relação entre terapia e verdade funciona nas duas direções, a saber, que a única terapia filosófica que alguma vez funcionará é a que está fundada na verdade e que a procura da verdade, na medida em que nos liberta da confusão, do erro e da superstição, é ela própria terapêutica.

Lucrecio dá-nos um exemplo claro do que pode ser a filosofia como modo de vida em ação. Ele vê explicitamente a sua filosofia como um guia para a vida. A divisão que antes propus entre as conceções científica e humanista da filosofia perde, mais ou menos, a sua validade aqui, embora Lucrecio esteja, como vimos, muito mais perto de Sócrates do que de Aristóteles no que diz respeito à sua motivação última. A sua motivação é de facto terapêutica, mas uma terapia baseada na verdade e não às custas dela.

## VII. Conclusões

A filosofia como modo de vida é um modelo de filosofia que enfatiza os seus aspetos práticos e transformadores da vida. Ela atravessa a divisão entre filosofia analítica e continental, sem se aliar ou opor a nenhuma delas. Pode ser um modo útil de pensar sobre filosofia se a cultura filosófica mais vasta tende a desvalorizar o seu lado prático. Contudo, como vimos, há boas razões para afirmar que toda a filosofia digna desse nome reconhece este aspeto da filosofia, que esteve presente desde o seu começo. Se a ideia é referir algo que distinga a filosofia como modo de vida,

---

<sup>(64)</sup> ESPINOSA, Benedictus de, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, § 14 (*Spinoza Opera*, org. C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1925, vol. 2, p. 8; *The Collected Works of Spinoza I*, trad. Edwin Curley, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 11).

podemos reservá-lo para aquelas concepções da filosofia que explicitamente identificam como sua motivação a transformação do modo de vida. Isto poderia certamente aplicar-se a Lucrecio. Mas, como o próprio Lucrecio nos mostrou, talvez não importe tanto se começamos a filosofar para procurar a verdade ou com o desejo de uma vida transformada, pois se filosofarmos bem acabaremos sempre com ambas as coisas.<sup>(65)</sup>

---

<sup>(65)</sup> Uma versão prévia deste texto foi lida na conferência da Australasian Society for Continental Philosophy, na Deakin University, Melbourne, em dezembro de 2016. Tenho de agradecer tanto a Matthew Sharpe, como a Sean Bowden, por me terem convidado para falar na conferência e depois para contribuir para este volume da *Parrhesia*. Uma segunda versão foi lida no *workshop* «Reinventing Philosophy as a Way of Life», que teve lugar no Prato Centre da Monash University, em Itália, em julho de 2017, e foi organizado por Michael Ure, a quem estendo o agradecimento. Também gostaria de agradecer às audiências, tanto em Melbourne como em Prato, pelos seus comentários ao texto, bem como a um revisor anónimo para a *Parrhesia* por algumas correções e alguns comentários úteis.



2.

OBSERVAÇÕES SOBRE A CONCEÇÃO  
DE FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA  
DE PIERRE HADOT<sup>(1)</sup>

MICHAEL CHASE

*Vivemos numa era de epígonos que se persuadiram de que a morte do grande mestre é equivalente à sua própria originalidade. A mensagem que infiro da história dos últimos dois séculos é que a filosofia é necessariamente o perguntar e o responder das «grandes questões». As respostas poderão ser defeituosas em todos os casos, mas isso não invalida a necessidade das questões (...). Enquanto desprezarmos essas grandes questões, a nossa insistência de que vivemos numa era pós-filosófica será validada.<sup>(2)</sup>*

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio foi originalmente publicado em inglês, com o título «Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life», no volume *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns*, org. M. CHASE, S. CLARK e M. MCGHEE, Chichester, Blackwell, 2013, pp. 184–209. Tradução de Marta Faustino. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de Michael Chase. [N. dos O.]

<sup>(2)</sup> ROSEN, Stanley, «The Identity of, and the Difference between, Analytic and Continental Philosophy», in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, n.º 3, 2001, pp. 341–348: 348.

## Introdução

Na entrevista publicada no final da nossa tradução de *Filosofia Como Modo de Vida* [*Philosophy as a Way of Life*]<sup>(3)</sup>, tive a oportunidade de colocar a Pierre Hadot algumas das questões mais prementes que me ocorreram ao trabalhar para tornar o seu pensamento compreensível para o público de língua inglesa. A mais urgente de todas, parecia-me, para uma filosofia que salientava a importância de aplicar a teoria a situações da vida real, era a seguinte: será a prática da filosofia tal como descrita por Hadot, consistindo numa série de exercícios espirituais, ainda uma opção para nós hoje? Serão estas ideias, pensadas por homens brancos mortos, num ambiente amplamente diferente há mais de dois mil anos, ainda relevantes para a vida no início do terceiro milénio?

Recordamos a resposta de Hadot: sim, desde que estejamos dispostos a separar o trigo do joio. Colocando-o grosseiramente, as grandes construções metafísicas da filosofia antiga, como a teoria das ideias de Platão, os átomos e o vazio epicuristas, e o *logos* ou *pneuma* incandescente e omnipenetrante dos estoicos são, de acordo com Hadot, acréscimos secundários a uma série de intuições básicas centrais e uma série de técnicas-chave — a que chama «exercícios espirituais» — concebidas para aumentar a nossa felicidade através de uma transformação da forma como vemos o mundo e, conseqüentemente, do nosso próprio modo de

---

<sup>(3)</sup> HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, org. A. Davidson, trad. M. Chase, Oxford/Cambridge, Basil Blackwell, 1995, pp. 277–286. Conforme referido na Introdução, *Philosophy as a Way of Life* é uma coletânea de textos de Pierre Hadot, editada por Arnold I. Davidson e traduzida para inglês por Michael Chase, em diálogo com o autor, anteriormente à publicação da edição francesa atual de *Exercices spirituels et philosophie antique* (2002). Apesar de conter uma boa parte dos ensaios que viriam a constituir esta última obra, a edição inglesa não tem, por isso, um equivalente exato em francês (nem em português, cuja tradução segue a versão final publicada por Hadot com a editora Albin Michel). [N. do O.]

ser ou existir. Podemos, portanto, se quisermos, procurar nestes sistemas antigos aquilo que é valioso e relevante para a nossa situação de vida presente, rejeitando como obsoletas quaisquer pressuposições míticas ou filosóficas que já não possamos aceitar. Ao modificarmos a superestrutura destas construções filosóficas não estamos a alterar as suas bases fundamentais. Por exemplo, tanto o epicurismo como o estoicismo recomendam que nos concentremos em usufruir do presente, eliminando as preocupações relativas ao futuro e ao passado; e o facto de esta técnica espiritual se repetir entre as doutrinas de duas escolas filosóficas tão opostas sugere que ela é, de alguma forma, fundamental. Podemos por isso, se assim escolhermos, ignorar as considerações teóricas que cada escola concebeu posteriormente para justificar a importância desta concentração no presente, precisamente porque elas são, segundo Hadot, acréscimos secundários e não essenciais a uma intuição fundamental.

Além disso, a grande variedade de escolas filosóficas antigas, que correspondem a vários tipos de personalidade ou atitudes, aumenta as nossas hipóteses de encontrarmos elementos de uma vida filosófica que seja compatível connosco. Se tivermos uma inclinação natural para dar importância à vigilância, ao dever, e à tensão da luta espiritual, é possível que consideremos o estoicismo apropriado como guia para as nossas vidas modernas; se enfatizarmos a importância do relaxamento, da amizade e do usufruto dos puros prazeres da existência, então talvez o epicurismo seja a nossa praia. Por último, uma vez que a filosofia antiga não consiste, na sua natureza mais fundamental, numa construção teórica sistemática, mas numa série de exercícios práticos destinados a transformar a nossa percepção e o nosso ser, podemos justificadamente escolher elementos das doutrinas e técnicas de toda a gama das escolas filosóficas antigas. O aspeto fundamental da conceção de Hadot de filosofia como modo de vida não é, nem meramente conceber um si próprio que seja esteticamente agradável, como na adaptação de Foucault do pensamento de Hadot — isto é, aquilo que Hadot estigmatiza como um «novo dandismo»

— nem, como Alexander Nehamas parece sugerir<sup>(4)</sup>, criar, para si mesmo, uma *persona* literária interessante. Pelo contrário, ao modificarmos a forma como olhamos para o mundo, é suposto que nos transformemos a nós próprios ao ponto de nos tornarmos seres completamente integrados, controlando o nosso discurso interno da mesma forma que um retórico controla o discurso externo nos seus discursos, harmonizando a nossa vontade e os nossos desejos com o curso da Natureza, e reconhecendo e cumprindo as obrigações sociais que nos são atribuídas pela exigência de Justiça. Através de todos estes meios, defende Hadot, podemos alcançar uma consciência cósmica que nos eleva acima das preocupações insignificantes das nossas vidas individualistas e nos torna conscientes de que somos partes do Todo. Este objetivo último é equivalente à felicidade, no sentido que é dado a este conceito na filosofia helenista: ausência de ansiedade, angústia, preocupação e desespero. Tudo isto

---

(4) Vejam-se as recensões a esta obra em ANDERSON, R. L. e LANDY, J., «Philosophy as Self-Fashioning. Alexander Nehamas' Art of Living», in *Diacritics*, vol. 31, n.º 1, 2001, pp. 25–54 e NUSSBAUM, Martha, «The cult of the personality», in *New Republic*, vol. 221, n.º 1/2, 1999, pp. 32–37. Robert Nozick parece oferecer uma abordagem àquilo que foi chamado a «tradição pessoal da filosofia» que é menos estética e, portanto, mais próxima da visão de Hadot. Citando Elijah Millgram, apesar de Nozick «estar consciente de que figuras construídas podem ter um “impacto artístico” e serem “artisticamente interessantes” (Nozick, *The Examined Life*, p. 255), tornar-se mais real não é primariamente um processo estético, uma vez que qualidades estéticas como a beleza são (...) apenas algumas das muitas dimensões em que a nossa realidade pode ser aumentada» (MILLGRAM, Elijah, «How to Make Something of Yourself», in D. SCHMIDTZ (org.), *Robert Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 175–198: 179). Contudo, ainda que o objetivo de Nozick de «aumentar a realidade» pareça muito próximo do objetivo de Hadot de «fazer-nos ser numa maior extensão», Nozick parece manter-se ainda no contexto foucaultiano-nehamasiano da «construção da *persona*», e o próprio termo «*persona*» tem conotações de artificialidade e falta de autenticidade que acredito que Hadot gostaria de evitar. O projeto de Hadot não é modificar ou aumentar a nossa *persona*, mas o nosso si próprio: aquilo que somos ao nível mais profundo e autêntico.

parece, evidentemente, muito distante da filosofia tal como ensinada hoje na maioria dos departamentos de filosofia das universidades, sejam eles de orientação analítica ou continental. Ideias como estas podem ter motivado Marco Aurélio, como mostrou Hadot<sup>(5)</sup>, mas poderão elas ser relevantes ainda hoje, num mundo onde damos por garantidos avanços tecnológicos tão grandes que Marco Aurélio nunca os poderia sequer ter sonhado? Como possível resposta a esta questão, gostaria de propor um breve estudo de caso, no qual podemos observar o impacto das ideias de Hadot numa pessoa não muito distante de nós em termos de espaço, tempo e aspirações.

### **A filosofia de Martin O'Hagan**

O caso que tenho em mente é o de Martin O'Hagan, que cresceu em Ulster nos anos 1960, com uma rígida educação católica pré-Vaticano II. Insatisfeito com aquilo que lhe tinham ensinado, nos seus vinte voltou-se para o marxismo radical, juntou-se à ala militar do IRA e cumpriu uma pena de vários anos por tráfico de armas no início da década de 70. Deixou a escola aos 15 anos, mas enquanto esteve na prisão como «prisioneiro político», começou a estudar filosofia através da Open University, estudos que depois continuaria na Universidade de Ulster. Após a sua libertação da prisão, O'Hagan começou a trabalhar como repórter, cobrindo o submundo da resistência de Belfast. Acabou por conseguir um emprego no jornal *Sunday World*, onde ganhou reputação como repórter de investigação, surpreendendo frequentemente os seus colegas com uma determinação e coragem que roçavam por vezes a imprudência. Enquanto continuava a revelar as atividades de extorsão e tráfico de drogas dos extremistas tanto católicos como

---

<sup>(5)</sup> Cf. HADOT, Pierre, *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*, trad. M. Chase, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1998.

protestantes, O'Hagan conseguiu tornar-se impopular junto de algumas fações da IRA: foi expulso do grupo pela sua «atitude disruptiva» após treze anos de filiação e, em 1989, foi sequestrado, amarrado e encapuçado pelo IRA, e submetido a um longo interrogatório. No extremo oposto do espectro político e religioso, também provocou a raiva das forças paramilitares protestantes lealistas. O'Hagan escrevera uma série de artigos expondo as atividades ilegais de Billy Wright, líder famigerado do grupo pesado LVF (Loyalist Volunteer Force [Força Voluntária Lealista]), para quem O'Hagan forjou a alcunha «*King Rat*». Ameaças de Wright forçaram O'Hagan a abandonar Ulster e mudar-se, primeiro para Dublin, e depois para Cork, antes de o assassinato de Wright na prisão, em 1998, pôr um fim temporário às preocupações de O'Hagan. Ou assim parecia.

Em março de 1998, O'Hagan submeteu um projeto de estudo a Geoffrey Klempner, no instituto de filosofia de ensino à distância Pathways, em que delineou o seu próprio desenvolvimento filosófico e falou dos seus planos para estudo futuro. Alguns excertos deste projeto dar-nos-ão uma ideia da sua orientação filosófica:

Encontrei os estoicos e o resto dos gregos, cuja abordagem à filosofia divergia do discurso que estava a ser promovido. A filosofia como modo de vida interessou-me. Era um modo de existir no mundo que devia transformar o meu ser medíocre.

No *Banquete*, Platão mostrara que Sócrates podia ser identificado com Eros, filho de Poros (expediência) e Pénia (pobreza). A Eros faltava a sabedoria, mas ele sabia como adquiri-la. A filosofia assumia a forma de um exercício do pensamento, da vontade, e da totalidade do ser. O seu fim é a sabedoria.

O que se procurava era um modo de vida que trouxesse paz de espírito, liberdade interior e consciência cósmica (...) Epicuro (...) disse, «Não devemos supor que algum objeto seja obtido do conhecimento dos fenómenos do céu (...) a não ser paz de espírito e uma confiança segura.»

Durante a Idade Média a universidade escolástica foi dominada pela teologia. Aqui profissionais treinavam outros

profissionais. A educação deixou de se dirigir às pessoas com o único propósito de as tornar seres plenamente desenvolvidos. Não é coincidência que, entre os séculos XVI e XVIII, os avanços genuinamente filosóficos tenham sido feitos fora das universidades. Precisamos de olhar apenas para Descartes, Espinosa, Malebranche e Leibniz.

Schopenhauer escreveu que a filosofia universitária era mera esgrima diante de um espelho. Afirmou que o objetivo desta era dar aos alunos opiniões que convinhassem ao sistema local. Escreveu «e, contudo, se há algo de desejável no mundo, é ver cair um raio de luz sobre a escuridão das nossas vidas, espalhando alguma luz sobre o misterioso enigma da nossa existência».

(...) Descobri uma prática estoica que incorporava a arte da vida que se encontrava em Epicteto, filósofo e escravo romano. Não deveria haver uma separação entre a teoria e a prática. Pela primeira vez, as palavras de Marx de que os filósofos apenas interpretavam o mundo (...) etc. adquiriu um novo sentido. Foi o começo de um regresso à filosofia antiga como uma filosofia de sabedoria prática.

Fui à procura de um sentido e descobri um potencial para moralidade e paz interior. O marxismo já não é o suprassumo, mas uma ferramenta para ajudar a compreender e a lidar com um mundo em rápida mudança, sob vários aspetos. O meu modelo, se este for o termo correto, é Agostinho, que chegou às suas próprias conclusões ao reexaminar filosoficamente a sua vida. A sua sabedoria não o fez apenas saber, fê-lo «ser» de uma determinada forma.<sup>(6)</sup>

Apesar de não declarar a sua fonte, não pode haver dúvida de que O'Hagan retira aqui a sua inspiração de *Filosofia Como Modo de Vida*, de Hadot. Reconhecemos facilmente muitos dos temas favoritos de Hadot: o mito de Poros e Pénia do *Banquete*, de Platão<sup>(7)</sup>; a ideia da filosofia antiga

---

<sup>(6)</sup> O'HAGAN, Martin, «Philosophical Considerations on Discourse/Praxis», in *Philosophy Pathways*, n.º 16, 1 de outubro de 2001 (original, 1998).

<sup>(7)</sup> Cf. HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, p. 160.

como exercício não só do pensamento, mas também da vontade e de todo o ser<sup>(8)</sup>; o objetivo da filosofia como a paz de espírito, a liberdade interior e a consciência cósmica<sup>(9)</sup>; o processo histórico através do qual a filosofia como modo de vida foi desenfaturada durante a Idade Média, na sequência da sua cooptação, em primeiro lugar pelo cristianismo, e depois pela escolástica e a concomitante emergência da Universidade<sup>(10)</sup>; e o seu ressurgimento gradual, depois do Renascimento, na obra de pensadores extra-acadêmicos extraordinários, como Descartes, Espinosa, Schopenhauer e Nietzsche.<sup>(11)</sup> Acima de tudo, o que O'Hagan parece ter encontrado na obra de Hadot é a ideia de uma filosofia que já não é apenas teórica, mas que pode ser aplicada na prática. Ao contrário do estudo da filosofia tipicamente levado a cabo na universidade, a filosofia como modo de vida pareceu a O'Hagan poder oferecer uma promessa de moralidade e paz interior. Prometia uma «sabedoria» que podia ser alcançada por um programa filosófico de automelhoramento e desenvolvimento, começando com o autoexame e a autocompreensão.<sup>(12)</sup> Numa palavra, a filosofia como modo de vida prometia não apenas uma acumulação de conhecimento ou exibição de inteligência, mas um processo de transformação genuína, cujo objetivo era permitir a quem a pratica, em primeiro lugar mudar a sua forma de olhar para o mundo, e depois, como consequência, *ser* de um modo novo e diferente.

---

<sup>(8)</sup> Cf. *ibid.*, pp. 81–82.

<sup>(9)</sup> Cf. *ibid.*, p. 242 *et saepe*.

<sup>(10)</sup> Cf. *ibid.*, pp. 269–270.

<sup>(11)</sup> Cf. *ibid.*, pp. 271–272.

<sup>(12)</sup> Como nota Hadot, o preceito grego «conhece-te a ti mesmo» é a pressuposição de todos os outros exercícios espirituais, na medida em que nos convida a estabelecer as relações requeridas do nosso si para consigo próprio. Cf. HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, p. 90. Veja-se também CHASE, Michael, «The Medieval Posterity of Simplicius' Commentary on *The Categories*: Thomas Aquinas and al-Fârâbî», in L. A. NEWTON (org.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden, Brill Publishers, 2008, pp. 9–29: 26 ss.



Vários outros ensaios filosóficos de O'Hagan neste período demonstram também a influência de Hadot. Isto é particularmente claro no final do seu pequeno artigo intitulado «Epicteto e o estoicismo»:

Em suma, o que a filosofia antiga propunha era uma arte de viver. Em contraste, a filosofia moderna aparece como um jargão técnico estruturado, no sentido positivo, reservado para uma elite no interior das paredes sagradas da Academia (...) Os professores de filosofia abandonaram, hoje, as grandes questões que noutros tempos deram à sua disciplina o seu propósito e sentido. A filosofia encontra-se hoje no meio de uma crise autoimposta. Isto exige um vanguardismo radical que não será um regresso a uma qualquer fórmula religiosa, mas a algo que nos ajude a nós, mortais, a encontrar sentido num universo cada vez mais desencantado e alienado.<sup>(13)</sup>

Num ensaio intitulado «Filosofia antiga e moderna»<sup>(14)</sup>, O'Hagan desenvolve aquilo que vê como a condição decadente dos estudos de filosofia na universidade. Ele escolhera filosofia, escreve, movido pela «noção de que talvez eu descobrisse que a minha existência, de outra forma absurda, passasse a fazer sentido para mim». No entanto, esta esperança seria rapidamente desiludida:

Já não parece estar na moda considerar as grandes questões sobre porque é que estamos aqui ou o que está em causa nesta vida (...) O desejo de tentar encontrar uma resposta a questões perturbadoras é rotulado como nostalgia romântica e como anseio por um mundo que desapareceu e nunca mais voltará.

A filosofia anglo-americana aperfeiçoou um academismo no qual os problemas que interessam à maioria dos seres humanos são amplamente ignorados. A filosofia em língua inglesa

---

<sup>(13)</sup> O'HAGAN, Martin, «Epictetus and Stoicism», *Philosophy Pathways*, n.º 30, 21 de abril de 2002.

<sup>(14)</sup> O'HAGAN, Martin, «Ancient and Modern Philosophy», *Philosophy Pathways*, n.º 20, 25 de novembro de 2001.

raramente chega a ser mais do que uma exibição da habilidade magistral e muitas vezes deslumbrante que é o diabo nos pequenos detalhes da forma. Em nenhum momento esta habilidade incontestável procura *informar*.<sup>(15)</sup>

Na carta que acompanhou o seu projeto de estudo, O'Hagan escreveu ao seu orientador: «(...) a noção da filosofia como modo de vida podia (...) ser (...) um tema para um estudo académico sério. Diga-me o que pensa a este respeito. Estou ansioso por começar.»

Infelizmente, O'Hagan não teve tempo de desenvolver investigação sobre o seu projeto. A 21 de setembro de 2001, enquanto caminhava para casa com a sua mulher de regresso de um bar numa sexta-feira à noite, um carro parou junto do casal e disparou. O'Hagan mal teve tempo de empurrar a sua esposa para segurança numa cerca próxima antes de ser atingido por duas balas, que o mataram instantaneamente. Tinha 51 anos.

## **Um inocente em Vancouver: o meu encontro com a filosofia analítica**

O maior perigo para a nossa filosofia, além da preguiça e da confusão mental, é o *escolasticismo*, cuja essência é tratar aquilo que é vago como se fosse preciso e tentar encaixá-lo numa categoria lógica exata.<sup>(16)</sup>

---

<sup>(15)</sup> Esta última observação parece ser uma alusão ligeiramente obscura a uma das passagens favoritas de Hadot: a afirmação de Victor Goldschmidt de que o objetivo do diálogo platónico é mais formar do que informar. Cf. por exemplo HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, p. 119 n. p. 101 e DAVIDSON, Arnold, «Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy», in HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 1–45: 20.

<sup>(16)</sup> RAMSEY, Frank P., *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, org. R.B. Braithwaite, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1931, p. 269.

Acabámos de ver que o conceito de Pierre Hadot, «filosofia como modo de vida», foi capaz de oferecer uma opção a alguém que, excluído da e/ou desiludido com a filosofia académica, ainda assim sentia a necessidade de procurar respostas para certas questões crucialmente importantes que tinham impacto direto na sua vida.

O meu próprio itinerário foi muito menos dramático que o de O'Hagan, e certamente não o desejo equiparar com a sua corajosa perseguição da verdade. A minha história poderá talvez interessar, porém, simplesmente porque, na sua banalidade, ela ilustra a experiência de um grande número de estudantes de filosofia ao longo das duas últimas gerações aproximadamente.<sup>(17)</sup>

Tal como O'Hagan, fui um pouco rebelde na minha adolescência. Na escola secundária tinha aquilo a que hoje se chama «problemas de autoridade» com os meus professores, que levaram a uma separação mutuamente benéfica entre mim e o liceu da pequena cidade de Duncan, na ilha de Vancouver, Canadá, que frequentei por um total de dois meses. Naquela altura, a escola parecia-me um campo de concentração: eu estava interessado em aprender, ao passo que os professores e administradores da escola pareciam sobretudo preocupados em manter-me a mim e aos meus colegas estudantes ou presidiários fora das ruas e longe de problemas algumas horas por dia.<sup>(18)</sup> As coisas melhoraram bastante quando consegui fazer os dois últimos anos do ensino secundário por correspondência: viajei, li, discuti à distância com os meus professores, nenhum dos quais alguma vez conheci, e comecei a ter boas notas. Na altura em que entrei para o meu primeiro ano na University of British Columbia, em Vancouver, sabia que o que me interessava

---

<sup>(17)</sup> MAY, Todd, «Philosophy as a Spiritual Exercise in Foucault and Deleuze», in *Angelaki*, vol. 5, n.º 2, pp. 223–229.

<sup>(18)</sup> Ênfase o «pareciam» aqui. Na verdade, tenho a certeza de que a grande maioria dos meus professores do secundário eram homens e mulheres honrosos que tentavam fazer o melhor que podiam em circunstâncias difíceis.

era estudar e discutir um certo número de «grandes questões»: Qual é o sentido da vida? Como devo viver? O que é a felicidade, e como a posso alcançar? Qual é a natureza da experiência mística, e será que ela é completamente ilusória ou revela de facto alguma coisa sobre a verdadeira natureza da realidade? A minha necessidade de discutir estas questões encontrou um ambiente propício no meu primeiro ano de estudos universitários, quando entrei numa espécie de programa de leitura na UBC chamado «Arts One», dirigido por alguns professores talentosos e dedicados.<sup>(19)</sup> Aqui desfrutei um pouco daquilo que sempre acreditei que deve ser a educação genuína: professores cultos e sinceros a guiar os seus estudantes numa atmosfera descontraída e não hierárquica na discussão e consideração de ideias que realmente importam e que têm um impacto direto no modo como vivemos as nossas vidas.

Quando, após o meu primeiro ano, tive de decidir um *major*, foi óbvio: escolhi filosofia. Onde poderia de melhor forma, pensei, perseguir a minha busca pela descoberta do sentido da vida?

Não demorou muito tempo a instalar-se a desilusão, como aconteceu em outras circunstâncias com O'Hagan. A maioria dos cursos de nível inferior no programa de filosofia da UBC consistiam em sentar-me com dezenas de outros estudantes em anfiteatros cavernosos e tirar notas, enquanto um professor, ou frequentemente um dos seus assistentes, lia a partir de um manual que tinha publicado ou estava em vias de publicar. Também havia seminários filosóficos menores, claro, mas aqui fui introduzido à leitura de alguns dos materiais mais aborrecidos que alguma vez tinha encontrado. Havia discussões técnicas intermináveis sobre se era possível sermos enganados pelas nossas próprias apresentações sensoriais, se uma linguagem privada era possível, se as sensações eram idênticas a impulsos eletroquímicos no cérebro, e outras questões igualmente arcanas, a maioria das quais formuladas em linguagem simbólica

---

(19) O programa ainda existe: cf. <http://arts1.arts.ubc.ca/>.

formal pseudomatemática de aparência bizarra. Muitos professores pareciam primariamente interessados em criar buracos no raciocínio árido e dificilmente compreensível de um dos seus colegas através de considerações ainda mais áridas e difíceis de compreender.<sup>(20)</sup> O modo de argumentação era frequentemente tão distanciado da experiência de vida real quanto se possa imaginar: ao examinarmos uma tese filosófica, éramos muitas vezes aconselhados a considerar hipóteses de mundos possíveis alternativos, bizarros e altamente improváveis.<sup>(21)</sup> Em ética, onde a teoria dominante era uma variante particularmente árida de utilitarismo, o nosso professor apresentou de forma entusiástica a sua última teoria, segundo a qual se estivéssemos a andar na rua e víssemos uma pessoa a ser atropelada por um carro, podíamos justificar *não* ir ajudá-la com base na ideia de que,

---

(20) Cf. SWARTZ, Norman, «Philosophy as a Blood Sport»: «(...) apesar de a exposição do erro ser uma parte essencial de se fazer filosofia, não é tudo. Demasiado da prática da filosofia, tanto escrita como dialógica, se tornou parcial: encontrar o que está errado na obra de outra pessoa e falhar em encontrar o que nessa obra é correto, útil e meritório (...) é possível fazer filosofia extremamente bem sem selvajaria (...) Mas, de um modo geral ou, pelo menos, numa extensão maior do que seria justificado, a filosofia tem uma tendência perversa. Se realmente nos preocupamos com a nossa profissão, temos de reverter as suas tendências destrutivas (...).» (Disponível online: [https://www.sfu.ca/~swartz/blood\\_sport.htm](https://www.sfu.ca/~swartz/blood_sport.htm), consultado a 1 de setembro de 2012.)

(21) Compare-se a lista de «experiências de pensamento exóticas» fornecida por: «O “quarto chinês” de Searle, o “robô chinês” de Block, a “terra gêmea” de Putnam, a “terra invertida” de Block, o “mundo homólogo” de Lewis, a “tradução radical” de Quine, o “cérebro numa cuba” de Putnam, os “guindastes e ganchos” de Dennett, a “identificação com um morcego” de Nagel, o “quarto de Mary” de Jackson, etc.» (PEIJENBURG, Jeanne, «Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy», in *Metaphilosophy*, 2000, pp. 365–381: 370–371). As experiências de pensamento têm, evidentemente, um longo *pedigree* filosófico, remontando a Avicena, ao passo que nas ciências constituíram um dos métodos preferidos de Einstein (cf. DAVIES, Paul, *About Time: Einstein’s Unfinished Revolution*, Nova Iorque, Touchstone Books, 1995, pp. 92–96).

no tempo que nos tomaria fazê-lo, poderíamos maximizar a quantidade total de felicidade humana numa variedade de formas mais eficientes. Neste caso, como em muitos outros, o raciocínio filosófico sofisticado estava a ser aplicado com o propósito de *não fazer coisa nenhuma*, ou melhor, como justificação para continuarmos a viver precisamente do mesmo modo que estamos a viver agora.

Gradualmente fui-me apercebendo do que se passava: o departamento de filosofia da UBC estava nas mãos de um estilo ou método filosófico que dominava a filosofia anglo-saxónica desde o início do século xx: a filosofia analítica. Muita tinta foi derramada sobre as características da filosofia analítica, e retornaremos a este assunto um pouco mais tarde. Para já, entendo-a nos termos especificados por Leiter em *The Philosophical Gourmet*:

Os filósofos analíticos, falando grosseiramente, almejam clareza e precisão argumentativas; usam livremente as ferramentas da lógica; e identificam-se frequentemente, tanto profissional como intelectualmente, como estando mais próximos das ciências e da matemática do que das humanidades.<sup>(22)</sup>

---

<sup>(22)</sup> LEITER, Brian, «“Analytic” and “Continental” Philosophy», in *The Philosophical Gourmet Report*, 2012. Disponível online: <http://www.philosophicalgourmet.com/analytic.asp> (consultado a 30 de agosto de 2012). Escusado será dizer que há um grande número de outras definições da filosofia analítica, muitas delas mutuamente contraditórias. Alguns outros elementos que me parecem importantes: a filosofia analítica «preocupa-se primariamente com a análise do sentido» (SEARLE, John R., «Contemporary Philosophy in the United States», in N. BUNNIN e E. P. TSUI-JAMES (orgs.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1996, pp. 1–21); os filósofos mais recentes e atualizados «pensam e escrevem no espírito analítico, respeitoso da ciência, tanto como paradigma de crença razoável, quanto na conformidade com o seu rigor argumentativo, a sua clareza e a sua determinação para ser objetiva» (QUINTON, Anthony, «Analytic Philosophy», in T. HONDERICH (org.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1995, pp. 28–30). Seria, por isso, errado dar a impressão de que a filosofia analítica é monolítica ou isenta de evolução histórica, mas fornecer

Evidentemente, não há nada de errado com a clareza e a precisão<sup>(23)</sup>, e achei alguns aspetos do programa analítico tanto úteis como interessantes. A lógica, por exemplo, é útil pela sua capacidade de analisar argumentos, identificar teses, e reconhecer um pensamento confuso ou inferências inválidas quando nos deparamos com eles. Contudo, considere outros aspetos da abordagem analítica, pelo menos como a experienciei na UBC, menos interessantes ou completamente antipáticos. Eles são referidos por outras definições correntes da filosofia analítica. Para Michael Dummett, a filosofia analítica é caracterizada por

(...) a crença, primeiro, de que uma explicação filosófica do pensamento pode ser alcançada por uma explicação filosófica da linguagem, e, segundo, que uma explicação compreensiva só pode ser alcançada desta maneira.<sup>(24)</sup>

Para John Skorupski, ela manifesta

(...) uma conceção deflacionária de filosofia — uma conceção segundo a qual problemas filosóficos são pseudoproblemas, problemas a serem dissolvidos, não resolvidos.<sup>(25)</sup>

---

uma descrição adequada de todas as suas manifestações históricas está além do propósito do presente artigo.

<sup>(23)</sup> Será a filosofia analítica realmente tão clara? A maioria dos artigos publicados em revistas analiticamente orientadas são rigorosamente incompreensíveis para os não iniciados; talvez o que se quer dizer com «clareza» seja melhor explicitado como «expressado em termos de lógica predicativa». Note-se, porém, a ressalva de Leiter, que ele acrescenta à citação acima: «É justo dizer-se que a “clareza” se está a tornar, infelizmente, cada vez menos uma característica distintiva da filosofia “analítica”.»

<sup>(24)</sup> DUMMETT, Michael, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 4, *ênfase minha* [N. do A.]. Cf. RORTY, Richard, «Analytic Philosophy and Transformative Philosophy», 1999. Disponível online: <http://evans-experientialism.freewebspace.com/rorty02.htm> (consultado a 30 de Agosto de 2012).

<sup>(25)</sup> SKORUPSKI, John, «Why Did Language Matter to Analytic Philosophy?», in *Ratio*, vol. 9, n.º 3, 1996, pp. 269–283: 277.

Este tipo de afirmações perturbava-me pelo seu reducionismo e exclusividade: poderia realmente ser o caso que questões como a do sentido da vida, que haviam obcecado os corações e as mentes tanto de gênios como de simples trabalhadores desde que se tem registo, fossem na verdade simples *equivocos*? Muitas das maiores criações da arte, da literatura, e da religião surgiram, ao longo dos séculos, como resposta a essas questões: foram todas baseadas em mal-entendidos bastante óbvios? Será que todos os seres humanos anteriores a Frege tinham sido assim tão estúpidos?

Nesta altura eu já tinha desenvolvido um interesse no pensamento antigo, em particular Platão e Aristóteles. Nagel já tinha apontado a falta de interesse da filosofia analítica na história da filosofia, e eu achei que a situação na UBC ainda refletia esta atitude.<sup>(26)</sup> A filosofia ocidental anterior ao século XIX era frequentemente rejeitada com um desprezo presunçoso. Os pensadores antigos — ou melhor, Platão, Aristóteles e alguns pré-socráticos, os únicos que eram estudados — eram muitas vezes tratados, por vezes com indulgência, outras vezes com impaciência, como debutantes filosóficos obtusos ou primitivos pitorescos, que deviam ser elogiados apenas quando tinham tropeçado nas ideias que prefiguravam as nossas crenças filosóficas atuais (as únicas corretas, evidentemente). Eu não achava na altura, e continuo a não achar, que Platão e Aristóteles, por exemplo, são infalíveis. Mas sinto, de facto, que um corpo de pensamento que inspirou a humanidade durante milénios, desde os seus sucessores na Academia e nos Peripatos até às suas continuações e transformações nas escolas de filosofia helenistas, os seus comentadores neoplatónicos, primeiro na antiguidade tardia e depois no pensamento medieval árabe, judaico e bizantino, para não mencionar as gerações de copistas e iluminadores que copiaram os seus manuscritos com extremo cuidado — merece o nosso respeito. Em vez disso, a filosofia

---

<sup>(26)</sup> Cf. NAGEL, Ernest, «Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe», in *The Journal of Philosophy*, n.º 33, 1936, pp. 5–24 e 29–53.



antiga era frequentemente rejeitada com uma palmadinha condescendente na cabeça, como se lidássemos com crianças de escola ineptas, que tinham boas intenções, claro, mas eram completamente incapazes de gerar ideias filosóficas valiosas porque lhes faltava a nossa própria sofisticação do século xx. Eu não podia deixar de acreditar que havia mais profundidade no pensamento dos antigos, do que aquilo que parecia à primeira vista. Também me parecia que para criticar, e mais ainda para rejeitar, um corpo de pensamento, era preciso compreendê-lo primeiro. Mas era tudo menos claro que os meus professores realmente compreendessem Platão e Aristóteles; se os compreendiam, falhavam na comunicação dessa compreensão a nós, estudantes. Vim mais tarde a descobrir que se pode facilmente passar a vida inteira a estudar Platão, Aristóteles, ou qualquer um de uma série de outros filósofos antigos, sem se esgotar a riqueza do seu pensamento, e sem sequer se alcançar a certeza de se ter compreendido definitivamente tudo o que têm a dizer. Reconheço que esta não é uma intuição que os professores devam escolher para enfatizar perante os seus alunos.

Já em 1936, Ernst Nagel referira-se à tendência emergente da filosofia analítica como estando comprometida com um «naturalismo de senso comum» que aceita as descobertas das ciências naturais como questões de facto:

(...) os homens com quem falei estão impacientes com sistemas filosóficos construídos da forma grandiosa tradicional (...) Dão por garantido um conhecimento autêntico adquirido pelas ciências especiais e preocupam-se em (...) clarificar o seu sentido e as suas implicações.<sup>(27)</sup>

Nagel referia-se, evidentemente, a pessoas como Moore e Wittgenstein em Cambridge, Schlick em Viena, Carnap em

---

<sup>(27)</sup> NAGEL, «Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe», pp. 6, 9, citado por SLUGA, Hans, «What Has History to Do With Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy», in *Inquiry*, n.º 41, 1998, pp. 99–121: 100.

Praga, e Lukaszewicz em Varsóvia, todos eles preocupados com métodos de análise científica. É verdade que as coisas tinham mudado desde os anos 1930, mas nos anos 1980 ainda me parecia que a filosofia analítica estava enamorada das «ciências exatas» masculinas e sérias, e ansiosa por imitá-las em todos os aspetos, talvez acreditando que se tudo o que fizéssemos fosse manipular símbolos lógicos e produzir estudos quase científicos sobre a perceção e a fisiologia do cérebro, então os nossos colegas das «ciências duras» — e, de forma importante, os reitores, comités de avaliação, organizações de distribuição de bolsas — pudessem ao menos levar-nos *a sério*. Os filósofos analíticos pareciam muitas vezes ligeiramente envergonhados por serem, de todo, «filósofos», ao ponto de terem como objetivo, por vezes implícito, outras vezes confessado, a eliminação da própria filosofia.<sup>(28)</sup>

Não é que eu pensasse que *ninguém* devia estudar o tipo de questões lógicas, linguísticas e epistemológicas que constituíam o currículo filosófico na UBC. A maioria destes interesses pareciam-me inerentemente merecedores de estudo, e alguns deles, como a lógica, bastante indispensáveis, pelo menos como instrumento e ferramenta de treino. Contudo, este currículo foi-me apresentado a mim e aos outros alunos como *tudo o que era a filosofia*: outras opções filosóficas eram de algum modo ilegítimas, ou pelo menos subfilosóficas. Uma vez, percebendo o meu descontentamento, o generoso coordenador do Departamento de Filosofia chamou-me ao seu gabinete para me encorajar a inscrever-me no curso sobre Hegel que iria ser oferecido

---

(28) Richard Rorty começou o seu artigo de 1999 da seguinte maneira: «Muitos filósofos analíticos não gostam de pensar na sua disciplina como uma das humanidades. Consideram o seu próprio ramo da filosofia a procura disciplinada de conhecimento objetivo e, assim, como aparentado das ciências naturais (...) Filósofos deste tipo preferem ser colocados, para fins administrativos, tão longe quanto possível de professores de literatura e tão próximo quanto possível de professores de física.» (RORTY, «Analytic Philosophy and Transformative Philosophy».)

por um professor convidado.<sup>(29)</sup> Disse-me que não devia perder esta oportunidade «porque nunca mais terás outra oportunidade de estudar algo deste género aqui».

Em suma, fiquei impressionado por aquilo que percebia como um reducionismo omnipenetrante nos estudos filosóficos atuais. O materialismo, disseram-me, mostrara que a mente e/ou alma, bem como todos os chamados fenómenos «mentais» eram, na verdade, apenas ondas cerebrais; Wittgenstein e, sobretudo, os seus sucessores positivistas lógicos haviam mostrado que todo o discurso sobre entidades metafísicas e ideais éticos sublimes, não sendo verificáveis, não tinham, em sentido estrito, qualquer sentido.<sup>(30)</sup> No que dizia respeito à minha sede de respostas para as «grandes questões»<sup>(31)</sup>, tais como «Qual é o sentido

---

<sup>(29)</sup> O então jovem Robert Solomon.

<sup>(30)</sup> Cf. CARNAP, Rudolf, *The Unity of Science*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1934, pp. 26–27, citado por PUTNAM, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 18: «Todas as afirmações que pertencem à Metafísica, à Ética reguladora, e à Epistemologia (metafísica) têm este defeito, são na verdade inverificáveis e, portanto, não científicas. No Círculo de Viena, estamos habituados a descrever essas afirmações como absurdas [*nonsense*].»

<sup>(31)</sup> Sobre as «grandes questões», Rosen comenta: «é muito impressionante que, em geral, os filósofos contemporâneos não coloquem “as grandes questões”, ao passo que alguns cientistas naturais, em particular cosmólogos, estão muito envolvidos em especulações que só poderiam ser chamadas “metafísicas” (...) Podemos depender de físicos e cosmólogos teóricos para a preservação de uma tradição filosófica genuinamente especulativa e, de facto, sintética ou universal. Isto é particularmente interessante perante o facto de que a perda de interesse dos filósofos nas “grandes questões” se deve em grande medida à influência da ciência moderna» (ROSEN, «The Identity of, and the Difference between, Analytic and Continental Philosophy», p. 345). Como exemplo do tipo de «grandes questões» abordadas por cientistas contemporâneos, podemos aduzir a questão leibniziana: «Porque é que existe alguma coisa em vez de nada?»: compare-se os tratamentos deste tema por alguns cientistas contemporâneos, como por exemplo PRIGOGINE, Ilya, *The End of Certainty. Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, Nova Iorque, The Free Press, 1997, p. 175 e SMOLIN,

da vida?»: bem, sucede que se tratavam apenas de questões mal formuladas e/ou «erros categoriais», isto é, questões que, surgindo de interpretações erróneas da linguagem, não têm resposta e não devem sequer ser colocadas.<sup>(32)</sup> Não levei muito tempo a ficar com a impressão de que a filosofia tal como estudada ao nível universitário era monumentalmente *aborrecida*: árida, abstrata, muito distante das questões que me assombravam a mim e a muitos dos meus amigos. Isto aplicava-se especialmente ao estudo da filosofia antiga, que, na verdade, significava umas quantas obras de Platão e Aristóteles, lidas em traduções áridas que ofereciam pouco em termos de contexto ou explicação. Acabava-se de ler essas traduções com a impressão de que os autores dessas obras eram provavelmente loucos, mas loucos de um modo particularmente desinteressante. Raramente nos diziam como tudo isto se conjugava: qual era o propósito do autor ao perseguir tais especulações abstratas? Porque é que os interlocutores de Sócrates se limitavam a responder com um simples «sim» ou «não», muitas vezes engolindo aquilo que os nossos professores nos diziam serem argumentos falaciosos? Como explicar as diferenças de ênfase, e mesmo as claras contradições, que apareciam nos textos de um único autor, como Platão ou Aristóteles? A explicação mais comum era que estes pensadores tinham começado por professar determinadas crenças simples, e depois as tinham revisto à medida que se tornavam mais filosoficamente sofisticados. Na verdade, as obras e o pensamento de Aristóteles, e especialmente de Platão, podiam ser divididos em três períodos — inicial, médio e tardio — de acordo com a

---

Lee, *The Life of the Cosmos*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997, p. 198 *et passim*.

<sup>(32)</sup> Cf. DUMMETT, Michael, «Can Analytical Philosophy Be Systematic, and Ought It To Be?», in M. DUMMETT, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, pp. 437–458: 438: «A filosofia preocupa-se não em estabelecer verdades de um tipo muito geral, nem sequer verdades a que se pode chegar exclusivamente por raciocínio, mas sim em retificar alguns tipos de má compreensão, as más compreensões que temos dos nossos conceitos.»

sofisticação que demonstravam, e esta divisão podia então ser utilizada para datar as suas obras e explicar a evolução do seu pensamento. Contudo, este raciocínio parecia circular e, de alguma forma, demasiado superficial e artificial: Platão e Aristóteles eram tratados exatamente como se fossem pensadores contemporâneos, apressando-se a publicar, tão rapidamente quanto possível, qualquer ideia que lhes viesse à mente, no equivalente na Grécia antiga à *Mind* ou à *The Philosophical Quarterly*. Não haveria uma unidade subjacente no seu pensamento, uma explicação unificadora e não anacrónica da forma e do conteúdo aparentemente bizarros das suas obras?

Depois de um par de anos de sofrimento, deixei a UBC e entrei no programa de filosofia da Universidade de Victoria, também no Canadá. Aqui a situação era menos deprimente, sobretudo devido à presença de um professor dissidente que dava cursos fora da tradição analítica.<sup>(33)</sup> Tomei assim consciência de que a filosofia não consistia exclusivamente em decompor argumentos, manipular símbolos lógicos e, em geral, fazer um estardalhaço em torno de detalhes esotéricos que poderiam interessar apenas a iniciados e especialistas. Em Victoria, consegui finalmente começar a ler filósofos do século XIX, como Hegel e Nietzsche, e contemporâneos, como Foucault e Habermas. Fui finalmente iniciado no outro ramo da grande divisão filosófica entre analíticos e continentais: se tinha ficado desiludido com autores como Quine e Ayer, Max Black e J. J. C. Smart, então seria bom que estes continentais me agradassem mais, pois, como me foi dito, eram a única alternativa. Quanto mais avançava nos meus estudos, mais a filosofia me era apresentada como um dilema mutuamente exclusivo: havia a filosofia analítica, e depois a filosofia continental — *tertium non datur*, e os dois nunca se deverão encontrar.

Pensadores continentais como Foucault e Habermas pareciam-me, pelo menos no início, mais relevantes para a minha vida e os meus interesses do que os raciocínios

---

(33) John Michelsen.

engenhosos da maioria dos filósofos analíticos contemporâneos. Para começar, pareciam conscientes de que a filosofia não é feita num vácuo, sendo antes um produto da história. Aqui estava o reconhecimento de que para se compreender o pensamento filosófico de qualquer época — incluindo a atual — era necessário compreender o *contexto* social e cultural no qual o pensamento foi expresso. No estudo da filosofia antiga, os pensadores continentais tinham progredido para lá do isolamento anacrónico dos argumentos e da sua rejeição com base no facto de eles nem sempre corresponderem às nossas preferências e aversões filosóficas atuais. Ainda assim, estes pensadores «continentais» também tinham os seus aspetos desagradáveis. A ideia de que todas as afirmações filosóficas são historicamente condicionadas podia facilmente levar a uma espécie de relativismo superficial que, entre os estudantes, frequentemente resultava na convicção de que toda e qualquer crença de qualquer estudante era tão válida quanto as de qualquer autor filosófico. As ideias expostas pelo primeiro Foucault e a escola de Frankfurt, de que o conhecimento é poder e de que todas as produções intelectuais são condicionadas por forças que estão para lá do controlo dos agentes individuais, parecia levar a uma espécie de determinismo que, se se aceitasse completa e acriticamente a doutrina, parecia conduzir a um quietismo e uma aceitação do *statu quo*; ou então, se se abordasse as doutrinas de forma crítica, pareciam ser autocontraditórias, pois como teria conseguido o próprio Foucault — e, já agora, Marx e Freud — escapar a este determinismo universal e escrever o que escolheram escrever?

Talvez o aspeto mais desagradável desta exposição inicial aos pensadores continentais tenha sido o facto de eles se expressarem naquilo que parecia ser um jargão obscuro desnecessário; é evidente que não ajudou lermos estes autores apenas em traduções. Frequentemente, depois de fazer tremendos esforços para decifrar o sentido de uma frase sinuosa da *Arqueologia do Saber*, ficava com a sensação de que a tese principal que o autor estava a tentar demonstrar era ou duvidosa ou banal, e em muita da literatura secundária

sobre o pós-modernismo este jargão parecia tornar-se um fim em si mesmo. Muitas vezes parecia que se tratava apenas de trocadilhos etimológicos e de pirotécnica verbal elegante ou obscura, não sendo óbvio que o autor tivesse realmente alguma coisa substancial a dizer. Fazia-me lembrar o meu primeiro ano na residência universitária da UBC: enquanto grupo de jovens de 18 e 19 anos, a maioria de nós longe de casa pela primeira vez, uma das primeiras coisas que os miúdos faziam em cada residência, enquanto se juntavam em grupos coesos, era formarem espontaneamente o seu próprio jargão, no qual podiam continuar uma conversa que pessoas de fora não conseguiam entender. Parecia-me que muita da filosofia analítica e pós-moderna era apenas isso: uma sociedade fechada cujos membros eram periodicamente chamados a dar uma demonstração, através de palestras ou artigos publicados, de que conseguiam com sucesso manipular o jargão do respetivo grupo. O sucesso da manipulação do jargão só podia, obviamente, ser julgado pelos membros do grupo, uma vez que nenhum estranho ou leigo podia fazer a mínima ideia do que estavam a falar. A afeição da filosofia analítica por linguagens formais parecia cumprir a mesma função: quem não conseguisse manipular os símbolos lógicos com destreza era deixado à porta do santuário interno da filosofia analítica, como quando alguém aparece para jantar no Old Boys' Club sem uma gravata.<sup>(34)</sup>

Conseguí terminar o meu bacharelato em filosofia na Universidade de Victoria, mas com um sentimento de desilusão. Tinha experimentado tanto a filosofia analítica como a filosofia continental, os dois ramos mutuamente exclusivos

---

<sup>(34)</sup> Compare-se, no campo da economia, a seguinte observação de Brian Arthur (citado em WALDROP, Mitchell M., *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Nova Iorque, Simon & Schuster, 1992, p. 49): «Os economistas teóricos usam as suas proezas matemáticas da mesma forma que os grandes veados da floresta usam os seus chifres: para combaterem uns com os outros e estabelecerem domínio. Um veado que não usa os seus chifres não é nada.»

da disciplina, e nenhuma me satisfizera. Nenhuma parecia capaz de falar à minha sede de discussão honesta e livre de jargão sobre questões filosóficas que tinham genuinamente importância para a minha vida. Assim, quando se tratou de prosseguir os estudos, mudei de disciplina e tirei um mestrado em Estudos Clássicos. Ao estudar Grego e Latim, pensei, poderia ler Platão e Aristóteles no original, contornando assim as distorções dos intermediários — tradutores, antologistas e comentadores —, fossem eles de persuasão analítica ou continental. No curso dos meus estudos, interessei-me pelo pensamento do filósofo neoplatónico Porfírio de Tiro, e isso levou-me a encontrar as obras de Pierre Hadot e, em particular, o seu estudo magistral do pensamento de Porfírio, *Porphyre et Victorinus* (Paris, 1968). Impressionado por esta obra, fui ler outras obras de Hadot, incluindo o pequeno livro sobre Plotino que escrevera em 1963.<sup>(35)</sup>

Aqui estava um livro sobre filosofia antiga muito diferente de qualquer outro que tinha lido. Para Hadot, a filosofia de Plotino consistia num chamamento para mudarmos a nossa vida e nos transformarmos a nós próprios, e Hadot parecia ter levado esta afirmação muito a sério. Hadot escrevia num estilo que parecia igualmente distante, tanto da objetividade pseudocientífica da literatura especializada anglo-saxónica, quanto da presunção de muito do que passava como literatura continental. Os seus capítulos falavam de temas como o amor, a presença, a gentileza, e ainda assim não equivalia a uma balela fácil da Nova Era [*New Age*]: pelo contrário, a discussão de Hadot baseava-se nas bases mais sólidas da filologia grega e latina e da história da filosofia greco-romana. Hadot discutia de forma iluminadora os problemas que me haviam frustrado na altura do meu primeiro contacto com as obras dos filósofos antigos: se nos pareciam estranhos não era, lia agora, porque estes

---

<sup>(35)</sup> HADOT, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963; cf. HADOT, Pierre, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, trad. M. Chase, Chicago, University of Chicago Press, 1993.



autores eram infantis ou estúpidos, mas porque tinham uma concepção dos atos de escrever e de filosofar como exercícios espirituais que é muito distante da nossa própria concepção. Por último, caiu-me a venda dos olhos, por assim dizer, quando li o breve posfácio de Hadot à edição de 1973 do seu livro sobre Plotino:

Tentei falar de forma simples, sem usar demasiados termos técnicos, seguindo aqui o conselho de Marco Aurélio: «o trabalho da filosofia é simples e discreto. Não nos deixemos levar pelo inchaço da afetação solene.» (*Meditações*, 9, p. 29.) Acredito sinceramente que a nossa tarefa mais urgente e difícil hoje é, como disse Goethe, «aprender a acreditar na simplicidade». Não poderá ser o caso que a maior lição que os filósofos da antiguidade (...) têm para nos ensinar é que a filosofia não é a construção complicada, pretenciosa e artificial de um sistema de discurso erudito, mas a transformação da percepção e da vida, que dá um sentido inesgotável à fórmula — aparentemente tão banal — do amor pelo Bem?<sup>(36)</sup>

Quando li isto, pensei o mesmo que Plotino supostamente terá dito ao conhecer o seu futuro mentor Amónio Sacas: *touton ezētoun*, era dele que estava à espera.<sup>(37)</sup> Quando, em 1988, uma bolsa do governo canadiano me permitiu, inesperadamente, perseguir estudos de doutoramento em filosofia em qualquer lado à minha escolha, não hesitei em apressá-los para Paris, para estudar aos pés de Pierre Hadot.

## Hadot, a filosofia analítica, e as grandes questões

Comecei a estudar filosofia, como muitos de vós, porque queria responder a algumas grandes questões que me assombravam. No meu caso, a mais importante dessas questões era a de

---

<sup>(36)</sup> Citei este texto no meu Prefácio a HADOT, Pierre, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, p. xi.

<sup>(37)</sup> PORPHYRY, *Life of Plotinus*, pp. 3, 13.

saber se Deus existia e, de forma relacionada, qual era o sentido de estar vivo (...) como devia viver (...) Num dado momento dos meus estudos universitários, comecei a desenvolver motivações diferentes para o meu envolvimento com a filosofia (...) Não é que as grandes questões tenham simplesmente desaparecido. Ao invés, elas deslocaram-se para o pano de fundo, sendo a sua urgência substituída pela urgência de preocupações filosóficas mais maduras: conseguir artigos aceites para publicação, obter uma posição permanente, construir um nome académico para mim próprio. Agora, porém, a roda girou novamente. Em certo sentido, retrocedeu (...) talvez a razão principal seja esta. Cheguei a uma idade em que consigo ver tão claramente — ou talvez mais claramente — a margem longínqua da minha vida do que aquela de onde parti. Sei, de forma mais visceral do que sabia antes, que mais tarde ou mais cedo chegarei a essa margem longínqua, e que quando o fizer as revistas onde publiquei (...) não significarão muito para mim. Só as grandes questões, e as respostas que for capaz de lhes dar, importarão. E essas grandes questões são, como sempre foram, questões sobre como devo viver a minha vida.<sup>(38)</sup>

Na secção precedente deste ensaio, dei uma ideia impressionista do meu encontro com a filosofia analítica e da forma como achei que ela contrastava de forma violenta com o que eu acreditava, sem dúvida de modo ingénuo, que era a filosofia, ou o que em todo o caso ela devia ser. Já vimos que a questão da natureza e estrutura da filosofia analítica foi tema de muita discussão ao longo dos últimos anos, e que os especialistas não parecem ser capazes de concordar nas descrições que propõem dela. Nas suas origens, afirmou-se que a filosofia analítica era uma continuação ou vestígio do Aristotelismo<sup>(39)</sup>, ou do Platonismo, ou do empirismo britânico; disse-se que ela começara com a obra de Frege,

---

<sup>(38)</sup> MAY, «Philosophy as a Spiritual Exercise in Foucault and Deleuze», p. 223.

<sup>(39)</sup> CAPALDI, Nicholas, *The Enlightenment Project in the Analytic Conversation*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1998.

Moore, Russell ou Wittgenstein.<sup>(40)</sup> Já se defendeu que as suas diferenças relativamente à sua adversária, a filosofia continental, consistiam numa diferença no estilo, na escolha dos assuntos e questões discutidas, na clareza *versus* falta de clareza<sup>(41)</sup>, ou na dependência ou evitação da argumentação racional. Num artigo interessante, publicado em 2000, a filósofa holandesa Jeanne Peijnenburg elabora uma lista de oito características definitórias da filosofia analítica.<sup>(42)</sup> Estas incluíam a concentração na linguagem, no significado e na análise como a decomposição ou divisão de todos; um estilo claro e definição precisa dos termos; o uso prevalente de símbolos e fórmulas lógicas; a evitação de questões metafísicas, sociais e religiosas; a falta de interesse na história da filosofia<sup>(43)</sup>; e a proximidade das ciências naturais e respeito por elas. Peijnenburg defende então que, apesar de estes traços terem caracterizado a filosofia analítica nas suas origens e no seu apogeu, todas elas foram entretanto substituídas, na história recente da disciplina, pelos seus *contrários*. Há certamente alguma verdade nestas observações: a clareza, como vimos, já não parece ser uma virtude exemplar de muita filosofia analítica; a preocupação exclusiva com a linguagem e o significado foi agora complementada, se não substituída, por interesses no âmbito da ciência cognitiva, da inteligência

---

<sup>(40)</sup> Para um bom mapeamento, cf. ROY, Jean-Michel, *Rhin et Danube. Essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, Paris, Vrin, 2010, pp. 7–31.

<sup>(41)</sup> Cf. o «princípio de expressividade», de Searle, que afirma que o que quer que possa ser pensado pode ser expressado de forma clara e precisa (DASCAL, Marcelo, «How Rational Can a Polemic Across the Analytic-Continental “Divide” Be?», in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, n.º 3, 2001, pp. 313–339: 319).

<sup>(42)</sup> Cf. PEIJENBURG, «Identity and difference: a hundred years of analytic philosophy».

<sup>(43)</sup> Ao descrever a sua experiência como recente licenciado à procura de um emprego na área da filosofia no final dos anos 50 e começo dos anos 60, Richard Rorty escreve: «Se tinhas esperança de conseguir uma posição estável, como eu tinha, havia uma pequena percentagem para orientações históricas» (RORTY, «Analytic Philosophy and Transformative Philosophy», p. 3).

artificial, e de outros campos em voga. É também verdade que os filósofos analíticos começaram a prestar atenção a campos que costumavam evitar, como a metafísica<sup>(44)</sup>, a religião e a história da filosofia, ainda que se pudesse dizer que quando eles se aventuram nesses campos, os filósofos analíticos mantêm muitos traços característicos que os separam dos seus colegas «continentais». Na história da filosofia, por exemplo, frequentemente os vemos a concentrar-se nos «argumentos» usados pelos pensadores antigos, que são por vezes arrancados do seu contexto original e traduzidos na linguagem formal da lógica simbólica, um procedimento que corre o risco do anacronismo.<sup>(45)</sup>

O argumento de Peijnenburg de que a filosofia analítica apresenta agora traços *opostos* àqueles que a caracterizavam no seu auge parece menos convincente no que diz respeito à importância da lógica e das ciências naturais. O estudo da lógica<sup>(46)</sup> continua a florescer nos departamentos de filosofia analítica, e as chamadas «ciências exatas» continuam

---

(44) Cf. SIMONS, Peter, «Whose Fault? The Origins and Inevitability of the Analytic-Continental Rift», in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, n.º 3, 2001, pp. 295–311: 307; NEF, Frédéric, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 2004.

(45) Cf. SLUGA, «What Has History to Do With Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy», p. 103: «A arena da história foi amplamente negligenciada pelos filósofos analíticos (...) esta falta de consciência histórica levou a limitações e distorções curiosas em discussões analíticas de fenómenos históricos. Filósofos do passado são lidos como se tivessem escrito hoje (...).» Rosen vai ao ponto de falar da história da filosofia como sendo «assimilada pelos métodos e pressuposições dos campos em oposição (*i.e.* analítico e continental). Haverá uma reescrita da história no estilo previsto por George Orwell, em que os “velhos pensadores” serão transformados de ancestrais respeitadíssimos, ainda que antiquados, em profetas que anteciparam os nossos preconceitos atualmente em voga» (ROSEN, «The Identity of, and the Difference between, Analytic and Continental Philosophy», p. 342).

(46) Para um levantamento das diferenças na avaliação da lógica nas filosofias analítica e continental, veja-se D'AGOSTINI, Franca, «From a Continental Point of View: The Role of Logic in the Analytic-Continental Divide», in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, n.º 3, 2001, pp. 349–367.

a fornecer, implícita ou explicitamente, o modelo metodológico para muitos filósofos analíticos contemporâneos.<sup>(47)</sup> Num artigo recente, Richard Rorty defendeu que «a maior diferença na autoimagem [*i.e.*, entre filósofos analíticos e continentais, N. do A.] é que o modelo das ciências naturais continua a ser muito mais importante para a maioria dos filósofos analíticos do que para a maioria dos filósofos continentais».<sup>(48)</sup> Na verdade, como mencionei anteriormente, muitos filósofos analíticos parecem ainda tão impressionados por aquilo que veem como o sucesso e prestígio das «ciências exatas» que nada lhes agradaria mais do que serem, eles próprios, «científicos». Gostam de projetar uma imagem deles mesmos como investigadores rígidos, homens (e poucas mulheres) práticos, que lidam com factos duros e com a realidade objetiva, evitando o estudo de qualquer coisa que cheire a «metafísica», como se isso de alguma forma pusesse em causa a sua virilidade. O que é irónico é que muitos destes autores ainda trabalham no interior de um paradigma da ciência do século XIX, enquanto estudo de uma realidade «objetiva», quantificável e mensurável, um mundo bastante distante do revelado por desenvolvimentos científicos modernos<sup>(49)</sup>, como a relatividade, a mecânica quântica, com o seu princípio da incerteza, e a teoria das cordas ou, em geral, as diversas novas abordagens à ciência, como as teorias da complexidade, das propriedades emergentes e da dinâmica não linear.

---

(47) Cf. ROSEN, «The Identity of, and the Difference between, Analytic and Continental Philosophy», p. 344; SIMONS, «Whose Fault? The Origins and Inevitability of the Analytic-Continental Rift», p. 303.

(48) RORTY, Richard, «Analytic and Conversational Philosophy», in C. PRADO (org.), *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, Amherst NY, Humanities Press, 2003, pp. 11–30.

(49) Sem endossar a sua formulação algo intemperada, podemos citar os comentários do historiador da ciência italiano Giorgio Israel, que fala dessa «(...) paródia grotesca da ciência que é a filosofia analítica» (ISRAEL, Giorgio, *La mathématisation du réel. Essai sur la modélisation mathématique*, Paris, Seuil, 1996, p. 220).

De facto, a relação entre a filosofia analítica e a ciência moderna é tão próxima que já se afirmou, recentemente, que muitas características da primeira podem ser explicadas pela estrutura da segunda. O filósofo australiano Neil Levy defendeu, de forma persuasiva, que muitas características da descrição de Thomas Kuhn da «ciência normal» se encontram impressionantemente refletidas na filosofia analítica. Em ambos os casos, os investigadores acordam objetivos, pressupostos e metodologia, o que lhes permite concentrarem-se na resolução de quebra-cabeças e problemas cada vez mais técnicos.<sup>(50)</sup> Em vez de publicarem livros capazes de interessar o público educado mais amplo, os cientistas normais e os filósofos analíticos publicam artigos em revistas especializadas que ninguém além dos seus colegas consegue compreender.<sup>(51)</sup> A filosofia analítica comum tem um interesse limitado na história da sua disciplina, e quando de facto mostra esse interesse — como em manuais utilizados para familiarizar os estudantes com o paradigma dominante atualmente — a apresentação que fornece do pensamento dos seus predecessores antigos é frequentemente seletiva e anacrónica. De forma semelhante, segundo Thomas Kuhn, os manuais da ciência normal referem-se apenas à parte do trabalho dos cientistas anteriores que pode ser facilmente vista como uma contribuição para a exposição e solução

---

<sup>(50)</sup> Cf. LEVY, Neil, «Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences», in *Metaphilosophy*, vol. 34, n.º 3, 2003, pp. 284–302.

<sup>(51)</sup> Cf. RORTY, «Analytic Philosophy and Transformative Philosophy», p. 9): «a filosofia analítica tem poucos leitores fora dos departamentos de filosofia anglófonos [isto certamente já não é verdade hoje, se algum dia foi: a filosofia analítica é agora muito popular em departamentos de filosofia em todo o mundo, e representa a orientação dominante em muitos países, N. do A.]. A maioria dos outros professores em universidades anglófonas não sabem nem querem saber do que se passa no departamento de filosofia. Se pensarem de todo sobre o assunto, dispensam esse departamento como tendo sido tomado por “técnicos” cujo trabalho não tem interesse para não especialistas.»

dos problemas do paradigma do texto.<sup>(52)</sup> Em parte por seleção e em parte por distorção, os cientistas de uma época anterior são implicitamente representados como tendo trabalhado sobre o mesmo conjunto de problemas fixos e de acordo com o mesmo conjunto de cânones fixos que a mais recente revolução na teoria e método científicos fez parecer científicos.

Por último, mesmo a característica que tem retornado como um *leitmotiv* ao longo deste ensaio — a tendência da filosofia analítica para ignorar as chamadas Grande Questões, como a do sentido da vida — pode ser iluminada através das teorias de Kuhn. Como nota Kuhn, as revoluções científicas como aquela que trouxe a ciência normal atual e a filosofia analítica ao poder

(...) restringem o escopo das preocupações profissionais da comunidade, aumentam o seu nível de especialização, e atenuam a (sua) comunicação com outros grupos, tanto científicos como leigos.<sup>(53)</sup>

O resultado último é que a ciência normal e a filosofia analítica se concentram quase exclusivamente em resolver problemas individuais de detalhe, em artigos altamente técnicos publicados em revistas especializadas. Nas palavras de Levy:

Com a aquisição de um paradigma, a FA [filosofia analítica, N. do A.] adquiriu um conjunto de problemas e quebra-cabeças relativamente bem delineados, sobre os quais foi capaz de focar quase toda a sua atenção e, assim, a fazer grande progresso na sua resolução. Como resultado, porém, acabou (...) por vir a ser vista como cada vez menos relevante para o tipo de questões que frequentemente levam as pessoas à filosofia em primeiro lugar (...) A FA tende a desviar os alunos dessas questões,

---

<sup>(52)</sup> KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 137.

<sup>(53)</sup> KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 170.

canalizando-os em direção ao trabalho detalhado nos seus quebra-cabeças.<sup>(54)</sup>

O resultado infeliz destas tendências é que, como vimos, pessoas como Martin O'Hagan, que anseiam pela oportunidade de discutir estas questões fundamentais na procura de algo que tenha um impacto nas suas vidas e lhes dê sentido, são deixados ao deus-dará pela maioria da filosofia analítica. Contudo, uma vez que a necessidade de abordar estas questões é uma característica perene dos seres humanos, outras tendências rapidamente ocupam o campo assim abandonado pela filosofia: autoajuda, Nova Era [*New Age*], e toda a variedade imaginável de charlatanismo esotérico intervêm para fornecer respostas rápidas e fáceis.

O que tem tudo isto a ver com Pierre Hadot e a sua conceção da filosofia como modo de vida? Várias coisas, acho. Em primeiro lugar, o que acabámos de expor fornece uma explicação, pelo menos parcial, do estado corrente da filosofia analítica. Como todos sabemos, Hadot explicou como a filosofia antiga, que consistia originalmente num programa de exercícios espirituais cujo objetivo era alterar a nossa forma de ver, e conseqüentemente o nosso modo de ser, por forma a reduzir a nossa infelicidade, perdeu estas características quando, por ocasião do triunfo da escolástica e da concomitante emergência da universidade, foi subjugada à teologia, e a partir daí autorizada apenas a servi-la como sua serva. Diria que um fenómeno semelhante explica a contínua negligência da filosofia analítica das questões filosóficas que mais importam para a maioria das pessoas. Desta vez, porém, em vez de serva da teologia, a filosofia analítica tornou-se serva da ciência, ou melhor, de uma conceção bastante limitada, positivista e datada do que significa fazer ciência.

Em segundo lugar, a conceção de Hadot da filosofia como modo de vida, que não se encaixa bem na habitual

---

<sup>(54)</sup> LEVY, «Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences», pp. 299–300.



divisão binária da filosofia em filosofia analítica e filosofia continental, pode dar-nos indicações sobre uma terceira via como alternativa a ambas. Ao contrário da filosofia analítica, ela não evita as grandes questões numa tentativa de parecer científica, mas lida com questões que interessam e afetam as vidas das pessoas em toda a parte, tanto dentro como fora da academia. Ela não propõe, evidentemente, uma lista pronta de respostas de forma dogmática, mas dá às pessoas acesso a uma grande variedade de soluções que os filósofos antigos propuseram, como modelos e guias para reflexão suplementar. Contudo, uma vez que a concepção de filosofia de Hadot está ancorada num estudo da literatura grega e latina fundamentado filologicamente e na compreensão histórica do pensamento antigo no seu contexto, ela está livre da arbitrariedade, superficialidade e subjetividade de muito pensamento da Nova Era [*New Age*]. Uma vez que procura expressar-se numa linguagem clara e sem jargão, evita o hermetismo do pensamento continental e as florestas impenetráveis de símbolos lógico-matemáticos privilegiados por muitos analíticos. Ao mesmo tempo que não está preocupada em ser cientificista, como está na moda, também não está interessada em coincidir com as características típicas de muitos filósofos continentais. Não é cética, nem irónica, nem relativista, mas sustenta os valores da preocupação e ação sociais em defesa da justiça, bem como a importância de transcender a nossa perspectiva individualista e limitada em direção à universalidade. Como o próprio Hadot indicou de forma eloquente, é esta preocupação com a universalização e o sentido concomitante de nós próprios como partes integrais do cosmos que separa o seu pensamento do de Foucault, por exemplo, cujo ideal de cultura de si muitas vezes se aproxima de forma perigosa de um egocentrismo solipsista e/ou narcisista.<sup>(55)</sup>

---

(55) Cf. MILLER, James, «The Prophet and the Dandy: Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Foucault», in *Social Research*, vol. 65, n.º 4, 1998, citando FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits 1954–1988*, vol. IV, org. D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994, pp. 712–713. Alguns

A comparativa clareza e acessibilidade de Hadot já teve um impacto que considero muito gratificante: pessoas de uma grande variedade de disciplinas, abordagens metodológicas e estilos de vida usaram o seu trabalho e consideraram-no útil. A expectativa seria que fosse usado por estudantes da história da filosofia, e de facto é: encontramos-lo frequentemente mencionado juntamente com autores como Martha Nussbaum, Julia Annas, e Alexander Nehamas. A obra de Hadot é também muitas vezes mencionada no contexto da filosofia contemporânea, em proximidade com a obra de pragmatistas contemporâneos como Stanley Cavell e Hilary Putnam. Ainda assim, julgo que Hadot ficaria particularmente satisfeito por saber que o seu público não se restringe a filósofos profissionais: encontramos-lo citado em estudos sobre gestão, enfermagem e educação; as suas perspetivas são citadas, com diferentes níveis de aprovação, por clérigos, objetivistas randianos, feministas e ecologistas.

Por último, a obra de Hadot é apreciada por pessoas envolvidas nos movimentos da filosofia prática e do aconselhamento filosófico, grupos que vim a conhecer no contexto da Society for the Furtherance of the Critical Philosophy [Sociedade para o Avanço da Filosofia Crítica]<sup>(56)</sup>, sediada em Londres. Este movimento tem uma grande variedade de

---

trabalhos recentes de Arnold Davidson mostraram, porém, que os últimos cursos de Foucault no Collège de France, publicados depois das primeiras obras de Hadot, revelam Foucault a aproximar-se cada vez mais de algumas perspetivas de Hadot, em particular no que diz respeito à importância da «consciência cósmica». Cf. DAVIDSON, Arnold, «Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali», in M. GALZIGNA, *Foucault, oggi*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 163–179; «Foucault, le perfectionnisme et la tradition des exercices spirituels», in S. LAUGIER (org.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 449–468.

<sup>(56)</sup> Cf. [www.sfcip.org.uk/](http://www.sfcip.org.uk/). A sociedade foi estabelecida originalmente para promover as ideias e técnicas de Leonard Nelson. Veja-se LEAL, Fernando, «Leading a Philosophical Life in Dark Times: The Case of Leonard Nelson and His Followers», in M. CHASE, S. CLARK e M. MCGHEE (orgs.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns*, Chichester, Blackwell, 2013, pp. 184–209.

manifestações e, como todos os movimentos, tem aspetos positivos e negativos. Nada no trabalho de Hadot justifica que se confunda o estudo e a prática da filosofia com o disfarce de um psicanalista, e a filosofia prática tem de ter muito cuidado em não afirmar tratar doenças mentais que devem ser deixadas a profissionais médicos treinados. Tendo dito isto, a desprofissionalização da filosofia parece-me um desenvolvimento positivo, que está de acordo com a conceção de Hadot da filosofia como modo de vida. A SFCP, por exemplo, juntamente com as suas organizações afiliadas na Holanda e na Alemanha, desenvolve diálogos socráticos para todo o tipo de pessoas, fornecendo assim um contrapeso útil à profissionalização e academicização da filosofia que caracterizou os últimos dois ou três séculos no ocidente.

No que diz respeito a futuras direções de investigação, muito trabalho está ainda por fazer. Precisamos de estudar de forma mais cuidadosa a difícil transição da teoria para a prática: como, exatamente, podemos integrar uma série de crenças filosóficas no nosso comportamento quotidiano, por forma a torná-las uma parte natural, orgânica das nossas vidas? A este respeito, o neoplatónico Porfírio acertou em cheio, parece-me, por volta do início do século IV d.C.:

A contemplação que nos conduz à felicidade não consiste na acumulação de discursos e da multiplicidade de temas que aprendemos, como podemos pensar, nem o seu progresso pode ser medido pela quantidade de discurso; pois se este fosse o caso, nada impediria aqueles que acumularam conhecimento sobre todos os temas de serem felizes. Na verdade, porém, não apenas não acontece que todos os conhecimentos contribuam de forma substancial para a contemplação, mas nem mesmo o conhecimento de verdadeiros existentes contribui para isso, a menos que o tornemos parte da nossa natureza e da nossa vida.<sup>(57)</sup>

---

<sup>(57)</sup> PORPHYRY, *De abstinentia*, I, p. 29. A tradução do grego é minha. [N. do A.]

Segundo Pierre Hadot, evidentemente, esta integração das doutrinas fundamentais é a função dos diversos exercícios espirituais. No entanto, precisamos de uma tipologia destes exercícios, bem como do contributo de psicólogos, teóricos da educação, cientistas cognitivos e fisiologistas do cérebro para que possamos compreender como pode exatamente este processo ocorrer e, conseqüentemente, como é que ele pode ser promovido e otimizado. Pode também ser útil comparar a teoria do orientalista francês Henry Corbin sobre a interiorização de estórias lendárias ou sagradas na literatura islâmica por meio da recitação ou *hikâyat*, através da qual a pessoa que recita a estória, a estória que está a ser recitada e o herói da estória se tornam um só. Já tarde na sua vida, o próprio Pierre Hadot veio a interessar-se gradualmente pelos paralelos orientais da noção de filosofia como modo de vida, e outros especialistas já apontaram paralelos esclarecedores a este respeito.<sup>(58)</sup> Do ponto de vista histórico, mais atenção precisa de ser dada à tese de Hadot sobre o declínio da filosofia como modo de vida como resultado da escolástica medieval, do cristianismo e da emergência da universidade. De forma bastante previsível, esta perspectiva foi fortemente criticada por alguns especialistas cristãos<sup>(59)</sup>, e o próprio Hadot modificou a

---

<sup>(58)</sup> Cf. HADOT, Pierre, *What is Ancient Philosophy?*, trad. M. Chase, Cambridge/Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2002, cap. 12, pp. 27 ss. Exemplo de um estudo recente que compara a filosofia como modo de vida com o Budismo Zen é PRESTON, Ted M., «The Stoic Samurai», in *Asian Philosophy*, vol. 13, n.º 1, 2003, pp. 39–52. Para uma comparação com alguns aspetos do Confucionismo, veja-se BAI, Heesoon, «Philosophy For Education: Towards Human Agency», in *Paideusis*, vol. 15, n.º 1, 2006, pp. 7–19.

<sup>(59)</sup> Veja-se, por exemplo, SHIFFMAN, Mark, «Interpreting Ancient Philosophy», in *Modern Age*, n.º 45, 2003, pp. 369–373 e BALINT, Benjamin, «What Christianity Did to Philosophy», in *First Things*, n.º 128, pp. 55–58. Para um ataque feroz às teses de Hadot, veja-se HOCHSCHILD, Paige, «Unprofessional Conduct. Books and Culture», 2003. Disponível online: <http://www.ctlibrary.com/bc/2003/janfeb/20.36.html> (consultado a 30 de agosto de 2012). Não há dúvida de que o crítico cristão mais eloquente e prolífico é Wayne

sua posição mais tarde na sua vida, em particular como resultado do trabalho de Juliusz Domáński, que mostrou que tendências semelhantes à filosofia como modo de vida sobreviveram ao longo da Idade Média, ainda que frequentemente de uma forma subterrânea, como por exemplo no chamado «Averroísmo» de Boécio de Dácia (veja-se o prefácio de Hadot a Domáński, 1996). Seria interessante, desta perspectiva, estudar como é que o ideal de «felicidade intelectual» que caracteriza o pensamento do «Averroísmo» latino, na sua reminiscência da doutrina de Aristóteles no final da *Ética a Nicómaco*, foi transmitida ao ocidente pelo pensamento islâmico, em particular al-Fārābī. Como Alain de Libera mostrou, essas noções levaram a uma espécie de *renaissance* da filosofia como modo de vida nos séculos XIII e XIV, que pode ser observada nas obras de Santo Alberto Magno e Mestre Eckhart.<sup>(60)</sup>

Em conclusão, posso apenas esperar que o interesse na conceção de Pierre Hadot de filosofia como modo de vida contribua para a reabilitação da filosofia como ela era antes de ser conquistada pela filosofia académica e a sua última encarnação na filosofia analítica. Pode-se esperar que a filosofia deixe de abdicar da sua responsabilidade de discutir as chamadas grandes questões: Qual é o sentido da vida? Como posso ser feliz? Qual é melhor maneira de viver?, e muitas outras. Isto porque, como vimos, se a filosofia negligenciar estas questões, a partir de um qualquer desejo de imitar aquilo que erradamente pensa serem os métodos

---

Hankey, da Dalhousie University; veja-se, por exemplo, HANKEY, Wayne, «Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas», in *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 59, n.º 2, pp. 193–224, juntamente com a resposta de CHASE, «The Medieval Posterity of Simplicius' Commentary on *The Categories*».

(60) Cf. DE LIBERA, Alain, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 242–266; *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 402 ss.; *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, pp. 299–351; *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, pp. 265–328.

das «ciências exatas», abandonará o seu campo próprio aos mercenários e vendedores em massa, esotéricos fajutos e obscurantistas. Há dois mil anos os filósofos tinham a coragem de fazer perguntas difíceis que realmente tinham um impacto no modo como todos — incluindo até professores de filosofia — vivemos as nossas vidas. E algumas das respostas que produziram providenciaram ajuda, encorajamento e inspiração para seres humanos reais, em situações de vida reais, vários séculos depois. Isto não é um feito pequeno e é ainda, acredito, um objetivo que vale a pena perseguir.

3.

## A HISTÓRIA DA FILOSOFIA E A *PERSONA* DO FILÓSOFO<sup>(1)</sup>

IAN HUNTER

*Ainda que a história seja a parte proeminente das ciências galantes, os filósofos aconselham-nos contra ela, por medo de que possa completamente destruir o reino de escuridão — isto é, a filosofia escolástica — que, no passado, se acreditou ser erroneamente o instrumento da teologia.*<sup>(2)</sup>

### Introdução

Este trabalho parte da premissa de que um dos mais importantes problemas com os quais se confronta a história

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio foi originalmente publicado em inglês, com o título «The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher», in *Modern Intellectual History*, vol. 4, n.º 3, 2007, pp. 571–600. Tradução de Federico Testa. As citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de Ian Hunter, exceto a citação da *História da Sexualidade, volume 2: O uso dos prazeres*, de Foucault, para a qual foi consultada a tradução de M. Albuquerque (Rio de Janeiro, Graal, 1984). [N. dos O.]

<sup>(2)</sup> THOMASIIUS, Christian, *Cautelen zur Erlernung de Rechtsgelehrtheit* [Halle, 1713], Hildesheim, Georg Olms, 2006, p. 92.

da filosofia é um longo debate, ainda não resolvido, sobre se a filosofia deve, além de ser um objeto de estudo da história intelectual, constituir o método dessa história.<sup>(3)</sup> Isto não implica que se levante a questão de saber se as filosofias atuais podem ser praticadas sem uma investigação histórica das suas formas passadas — eu pressuponho que elas o possam, mas não o discuto aqui — mas sim a questão de saber se, enquanto disciplina específica, a história da filosofia é, em si mesma, parte integrante da filosofia. No centro da nossa discussão está a questão de saber se as diferentes filosofias podem ser tratadas como outros fenómenos históricos, sendo portanto empiricamente investigadas pelo historiador no que tange as suas causas e relevância históricas; ou se haverá algo particular a respeito da filosofia — a saber, o seu papel como expressão privilegiada da razão humana — o que significaria dizer que ela não pode jamais ser descrita como um facto, do «exterior», visto que a filosofia sempre informará o próprio método usado em tal descrição.

Na verdade, as discussões recentes no âmbito da história intelectual têm-se focado num tipo de questão diferente, nomeadamente a questão de saber se o objeto de estudo da disciplina deve consistir em ideias, ao invés de discursos, textos, atos de fala [*speech acts*], práticas sociais, paradigmas,

---

(3) Este artigo desenvolve um aspeto de um projeto mais amplo sobre a *persona* do filósofo na Europa moderna. Financiado pelo Australian Research Council, este projeto conta com a colaboração de Conal Condren e Stephen Gaukroger. Os seus primeiros resultados foram publicados em C. CONDREN, S. GAUKROGER e I. HUNTER (orgs.), *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Sou grato aos meus colaboradores por tudo o que aprendi com eles, bem como pelos seus comentários a este artigo, que se baseia na nossa introdução coletiva ao volume. Este texto também recebeu úteis comentários de Knud Haakonssen, Peter Harrison, Jeffrey Minson, Calvin Normore, bem como dos editores do periódico *Modern Intellectual History*, e de colegas do *Centre for the History of European Discourses* da Universidade de Queensland.



comunidades de conhecimento ou subjetividades informadas pelo gênero.<sup>(4)</sup> Essas discussões acabam, contudo, por ser inconclusivas para a nossa questão; pois enquanto alguns dos interlocutores tratam estas alternativas às ideias como um meio de constituir a filosofia como objeto de estudo da história intelectual, outros tratam-nas como um meio para demonstrar que a filosofia — e os conceitos, as linguagens e os modos de ver que ela pressupõe — determina o método da história intelectual. Se, por um lado, o uso que a escola de Cambridge faz da teoria do ato de fala constitui a instância principal da primeira abordagem, por outro lado, argumentos pós-estruturalistas, que têm sua fonte em Husserl ou Heidegger, Derrida ou Foucault, representam a segunda. Ao procurar demonstrar que filosofias passadas não podem ser objeto de investigação empírica — por exemplo, defendendo que a investigação contextual é ela mesma mediada por textos e é, por isso, circular ou interna — o pós-estruturalismo simplesmente privilegia a filosofia como o método da história intelectual.<sup>(5)</sup> Eu gostaria de sugerir — sem o argumentar detalhadamente aqui — que o pós-estruturalismo é o herdeiro de uma prática da história da filosofia que se origina em Kant e chega através de Hegel até Husserl, e daí a Derrida. *Grosso modo*, esta linha é desenvolvida através da pluralização e historicização das formas transcendentais da subjetividade kantianas por Hegel, tornadas depois estruturas fechadas da consciência por Husserl, estruturas estas que serão, por sua vez, tornadas linguísticas em toda uma linhagem de conceitos estruturalistas e pós-estruturalistas: discurso, paradigma, problemática,

---

<sup>(4)</sup> Para uma visão panorâmica sobre este assunto, veja-se KELLEY, Donald R., «What is happening to the History of Ideas», in *Journal of the History of Ideas*, n.º 51, 1990, pp. 3–25.

<sup>(5)</sup> Podem ser encontrados exemplos em KRAMMER, Loyd S., «Literature, Criticism and Historical Imagination: The Literary Challenge of Hayden White and Dominick LeCapra», in L. HUND (org.), *The New Cultural History*: Berkeley, University of California Press, 1989.

*episteme*, *différance*, entre outros.<sup>(6)</sup> Ao tratar tais conceitos como condições quase-transcendentais da experiência possível, o pós-estruturalismo continua a tratar a filosofia de modo pós-kantiano — isto é, como uma forma de reflexão da razão sobre si mesma — e, portanto, intrinsecamente contrário a um tratamento da filosofia como objeto de uma história empírica.

O principal obstáculo à compreensão deste debate é a representação do mesmo como um impasse ou aporia filosóficas, e não como algo que surge do conflito entre história e história da filosofia. Desde os anos 1980, dizemos que a história da filosofia e, de modo geral, a história intelectual são caracterizadas por um impasse fundamental entre o género da contextualização histórica, que encara as filosofias como atividades empíricas, e o género da reconstrução racional, que avalia a sua contribuição para a verdade filosófica. Os ensaios seminais reunidos no livro *Philosophy in History [A Filosofia na História]*, de Rorty, Schneewind e Skinner, foram particularmente influentes na colocação destes diferentes géneros historiográficos numa relação de oposição dialética, tratando-os como se as suas fraquezas e méritos intelectuais os colocassem numa relação de complementaridade.<sup>(7)</sup> Assim, alguns dos principais autores do volume — Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e Richard Rorty — apresentam a reconstrução racional como permitindo que os filósofos passados fossem compreendidos do ponto de vista da verdade racional atingida pelo estado atual da disciplina, ainda que arriscando a crítica de reescreverem o passado de modo anacrónico, visando servir interesses do presente. Inversamente, a contextualização histórica conseguiu resolver o problema do anacronismo através da

---

<sup>(6)</sup> Para mais detalhes sobre essa discussão, veja-se HUNTER, Ian, «The History of Theory», in *Critical Inquiry*, vol. 33, n.º 1, 2006, pp. 78–112.

<sup>(7)</sup> RORTY, Richard, SCHNEEWIND, JEROME B. e SKINNER, Quentin (orgs.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

interpretação dos filósofos do passado a partir de seus próprios cânones, propósitos e conflitos, ao mesmo tempo que atraiu acusações de irracionalismo e antiquarianismo, dada a sua incapacidade de separar o núcleo de uma filosofia das suas camadas de contingência histórica.

Deste modo harmonizados, estes dois gêneros opostos prestar-se-iam a uma reconciliação dialética, principalmente através de estratégias que situam as filosofias do passado em meios contextuais diversos e, ao mesmo tempo, tratam estes meios como orientados para uma verdade ou racionalidade supracontextual. Assim, Charles Taylor propõe historicizar as filosofias do passado encarando-as como «práticas sociais»; no entanto, ele insiste que essas práticas contêm uma intencionalidade moral e intelectual que permite que o seu desenvolvimento histórico seja julgado em termos de verdade ou falsidade filosóficas.<sup>(8)</sup> Alasdair MacIntyre, por sua vez, argumenta que as filosofias do passado se inserem em «paradigmas» contextuais específicos, salientando, ao mesmo tempo, que os paradigmas que de outro modo seriam incomensuráveis continuam a comunicar entre si através de uma *Weltanschauung* que os torna compreensíveis para um julgamento racional abrangente.<sup>(9)</sup> Já Richard Rorty, tendo estabelecido a oposição dialética comum entre os dois gêneros, concebe a sua reconciliação num terceiro gênero, o da *Geistesgeschichte*, que ele entende como constantemente estabelecendo ligações entre contextos intelectuais discretos por forma a sustentar a atual ideia «honorífica» da filosofia como requisito de uma autovalidação cultural.<sup>(10)</sup> É importante notar que estes modos de reconciliação entre gêneros também servem para harmonizar a história da ciência — tipicamente praticada a partir do método da

---

(8) TAYLOR, Charles, «Philosophy and its History», in RORTY e outros, *Philosophy in History*, pp. 17–30.

(9) MACINTYRE, Alasdair, «The Relationship of Philosophy to its Past», in RORTY *et al.*, *Philosophy in History*, pp. 31–48.

(10) RORTY, Richard, «The Historiography of Philosophy: Four Genres», in RORTY *et al.*, *Philosophy in History*, pp. 49–75.

reconstrução racional — com modalidades mais contextuais da história da filosofia moral e política, sujeitando assim as duas historiografias a uma única norma de desenvolvimento histórico-filosófico.

O presente artigo defende que esta apresentação dialética dos dois géneros torna impossível abordar o problema central — que diz respeito à divergência entre filosofia como objeto e como método da história intelectual — e tem como resultado um claro equívoco da história da história intelectual. Este tipo de apresentação dialética corresponde, em si mesmo, a um método *filosófico* de desenvolver a história intelectual, e é uma forma velada de argumentar que a filosofia deve ser um método antes de se constituir como um objeto de estudo da história intelectual. Se as filosofias do passado devem ser constituídas como objetos de investigação histórica, então é necessário neutralizar os compromissos filosóficos do método dialético — em particular o seu compromisso com a doutrina segundo a qual todo o conhecimento humano se baseia em estruturas quase-transcendentais, conhecidas através da filosofia — e substituir esses compromissos por conceitos capazes de abordar as filosofias enquanto atividades empíricas, que têm lugar em circunstâncias históricas especificáveis.

A secção 1 diagnostica a sublimação filosófica do contexto histórico produzida por argumentos dialéticos do tipo dos oferecidos por Taylor, MacIntyre e Rorty. Considerando tais contextos como se fossem «paradigmas» ou estruturas quase-transcendentais, estes autores tratam a dependência das filosofias passadas em relação aos seus contextos não como uma realidade histórica, mas sim como um problema filosófico — o problema da inteligibilidade mútua ou incommensurabilidade — que é, então, «resolvido» através dos tipos de mediação histórico-filosófica mencionados acima. Em resposta a esta visão, o presente artigo defende que devemos desenvolver uma conceção de contextos filosóficos que seja menos filosófica e mais histórica, que não os conceba como estruturas quase-transcendentais com objetos internos, mas sim como conjuntos de artes éticas e cognitivas

cultivadas em contextos institucionais específicos. Isto torna possível deixar de lado a suposta incomensurabilidade transcendental das filosofias do passado a favor da consideração das rivalidades culturais e políticas entre elas, bem como da sua dispersão geopolítica.

É com esta finalidade que a secção 2 deste ensaio introduz o conceito da *persona* do filósofo, e o de *personae* intelectuais em geral. A *persona* do filósofo consiste num tipo especial de si [*self*], cultivado por membros seletos da elite intelectual europeia como meio de produzir conhecimento filosófico. Este conceito tem como finalidade propor um fundamento para «artes técnicas do raciocínio», fundamento este que será uma alternativa ao proposto por conceitos como o de paradigma, problemática, *Weltanschauung* ou discurso. O conceito de *persona* filosófica oferece uma descrição da força e unidade do conjunto de métodos lógico-retóricos, técnicas cognitivas e exercícios éticos que informam uma determinada filosofia. E isto é feito abordando-os a partir de sua ancoragem num si [*self*] «mais elevado» que é disponibilizado numa série finita de instituições filosóficas e pedagógicas privilegiadas.

Se as filosofias do passado não partilham uma forma essencial ou em constante evolução, e devem, portanto, ser descritas nos termos do variado cultivo de artes e *personae* filosóficas em contextos históricos particulares, então as histórias da filosofia serão igualmente plurais e ligadas a interesses e objetivos específicos, que emergem em circunstâncias históricas particulares. A secção 3 deste artigo esboça um argumento segundo o qual a história contextual da filosofia emergiu durante o século XVII como parte de uma campanha para suspender as pretensões ou reivindicações de verdade incendiárias de teologias e filosofias rivais, através de um tratamento das mesmas como atividades que decorriam no interior da sociedade civil. Este processo representou o primeiro de dois desafios fundamentais à hegemonia da metafísica da universidade europeia; o segundo advém da emergência das ciências matemático-experimentais, que desafiaram a verdade da

metafísica de outra maneira, a saber oferecendo um acesso não metafísico a fenómenos gerados de forma experimental. Colocado nesta sequência, o método dialético da história intelectual que surgiu com a filosofia kantiana no fim do século XVIII pode ser visto sob a sua luz histórica própria: isto é, como meio de combater a postura antimetafísica da história contextual da filosofia e a indiferença metafísica da história das ciências, através de uma assimilação dialética de ambas numa história filosófica «superior». A historiografia moderna da filosofia é, em grande medida, um registro sintomático desse combate intelectual então em curso.

## 1. A consciência da história filosófica

Para dialéticos modernos como Taylor, MacIntyre e Rorty, o principal avatar da contextualização histórica — o género de história intelectual que eles procuram colocar em oposição complementar ao género da reconstrução racional — é fornecido pelos historiadores do pensamento político da escola de Cambridge, representada especialmente pelas obras de Quentin Skinner e J. G. A. Pocock. Os autores da escola de Cambridge forneceram, de facto, uma abordagem à história intelectual na qual formas de pensamento passadas, incluindo as filosofias, podem ser constituídas como objetos de interpretação e explicação histórica e empírica. Encarando as filosofias do passado como atos de fala, Skinner, em particular, procurou suspender as suas pretensões de verdade [*truth-claims*] e interpretá-las em termos dos seus modos de ação sobre e no interior de contextos culturais, religiosos e políticos particulares.<sup>(11)</sup> Não surpreende, assim, que a aparente *aproximação* entre

---

<sup>(11)</sup> Veja-se, em particular, SKINNER, Quentin, «Interpretation, Rationality and Truth», in *Visions of Politics, Volume 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 27–56. Um comentário essencial encontra-se em POCOCK, John G. A., «Quentin Skinner: The History of Politics and the Politics of History», in *Common Knowledge*, n.º 10, 2004, pp. 532–550.

Skinner e os dialéticos na coletânea *Philosophy in History* tenha sido imediatamente seguida por um volume no qual Skinner e James Tully defendem uma concepção claramente não-dialética e conflitiva da história intelectual.<sup>(12)</sup>

Defenderemos que, ao abordar a história da filosofia deste modo, a escola de Cambridge herda um método e uma atitude que apareceu pela primeira vez na Europa Ocidental no início da era moderna. Naquele período, um vasto leque de pensadores — Mosheim, Arnold, Thomasius e Brucker na Alemanha, Giannone em Nápoles, Hume e Gibbon na Grã-Bretanha, Beausobre na diáspora Huguenote — participou numa campanha multifacetada pela historicização da teologia doutrinal e da filosofia metafísica, inicialmente através da escrita de «histórias da heresia» e de «narrativas do governo civil».<sup>(13)</sup> Estes autores fizeram-no como um modo de produzir uma suspensão das pretensões de verdade da teologia e da metafísica, cuja forma absoluta e irreconciliável se ligava à guerra civil religiosa. Para este fim, empregaram uma série de argumentos interligados, defendendo que a fé cristã houvera sido corrompida pela importação patrística das filosofias platónica, aristotélica e estoica; e que isso levava teólogos a formular um conhecimento doutrinal de entidades transcendentais situadas para lá do entendimento humano; e ainda que a Igreja de Constantino começara a impor tais doutrinas como algo necessário para a salvação, levando à perseguição e à guerra.<sup>(14)</sup> Estes argumentos

---

<sup>(12)</sup> TULLY, James (org.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

<sup>(13)</sup> Ver POCOCK, John G. A., *Barbarism and Religion, Volume Two: Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; LAURSEN, John C. (org.), *Histories of Heresy in Medieval and Early Modern Europe: For, Against and Beyond Persecution and Toleration*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2002; e HUNTER, Ian, LAURSEN, John C. e NEDERMAN, Cary J. (orgs.), *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2005.

<sup>(14)</sup> Veja-se THOMASIIUS, *Cautelen zur Erlernung der Rechtsgelehrtheit*, capítulo 6, «Precautions Regarding the History of the Philosophical Sects», pp. 108–136.

correspondem à primeira contextualização da filosofia e da teologia, e foram eles mesmos utilizados no intuito de suspender pretensões de verdade metafísicas e abordar filosofias rivais de maneira histórica, em termos dos seus efeitos sobre o governo e a sociedade civil.<sup>(15)</sup> Em resumo, o protótipo inicial de uma forma de história intelectual contextualista surgiu como parte de um movimento cultural e político que visava destranscendentalizar e pacificar o conflito entre filosofia metafísica e teologia.

Na maioria das vezes, aqueles que tentaram estabelecer uma oposição dialética entre contextualização histórica e reconstrução racional ignoraram essa linhagem histórica, com exceção — ainda que parcial — de Alasdair MacIntyre. Com o seu sentido mais apurado para identificar o adversário ideológico, MacIntyre liga a ideia de uma dependência da filosofia e da teologia em relação a seu contexto ao descrédito das suas pretensões à verdade no início da modernidade:

Pois, pelo menos em parte, foi a descoberta de modos de investigação rivais em teologia, incorporados em formas rivais de prática religiosa, igualmente incapazes de derrotar as proposições da posição rival através de argumentação racional a um nível fundamental, que levou ao descrédito da teologia como modo de investigação racional no Iluminismo e pós-Iluminismo. Então, surge necessariamente a questão: por que não haveria a filosofia de sofrer o mesmo descrédito?<sup>(16)</sup>

---

<sup>(15)</sup> Veja-se POCOCK, John, «Gibbon and the History of Heresy», in LAURSEN (org.), *Histories of Heresy*, pp. 205–220; KELLEY, Donald, *The Descent of Ideas: The History of Intellectual History*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 141–168; HUNTER, Ian, «Christian Thomasius on the Right of Protestant Princes regarding Heretics», in *Eighteenth-Century Thought*, n.º 2, 2004, pp. 39–98; HUNTER, Ian, «Christian Thomasius and the Desacralization of Philosophy», in *Journal of the History of Ideas*, n.º 61, 2000, pp. 1–16.

<sup>(16)</sup> MACINTYRE, «The Relationship of Philosophy to its Past», p. 35.



No entanto, o que torna esta última questão de MacIntyre uma questão meramente retórica ou simplesmente filosófica é o modo como trata a especificidade contextual de filosofias do passado como fonte de um problema filosófico — a saber, o da incomensurabilidade de paradigmas — ao invés de tratar tal especificidade como um meio de investigação do modo de existência histórica de tais filosofias, ou como um instrumento utilizado pelos historiadores contextualizadores para suspender as pretensões de verdade dessas filosofias. MacIntyre parece estar a defender uma síntese entre abordagens históricas e filosóficas; mas a sua resposta, na verdade, ilustra o comentário de Pocock, segundo o qual «é mais verdadeiro dizer que houve uma *Fakultätenstreit* contínua, na qual os filósofos reagiram à proposição de que a filosofia deve ser entendida historicamente, justamente tratando-a como uma proposição histórica a ser explorada, criticada e defendida pela prática da filosofia, e não pela construção de histórias».<sup>(17)</sup>

Esta foi a estratégia adotada pelos principais interlocutores filosóficos de Skinner. Assim, MacIntyre desenvolve a sua resposta utilizando a noção de paradigma, proposta por Kuhn, para formular o problema da incompreensibilidade mútua que supostamente surge na contextualização histórica.<sup>(18)</sup> Se os contextos das filosofias do passado são como paradigmas kuhnianos — sistemas mutuamente entrelaçados de pressuposições, conceitos e observações baseadas em teoria que dão origem a objetos internos de conhecimento — então, não disporíamos de qualquer meio neutro para compreendê-los ou avaliar a sua racionalidade, o que ameaça furtar a história intelectual da sua validade.<sup>(19)</sup>

---

<sup>(17)</sup> POCOCK, «Quentin Skinner», p. 534.

<sup>(18)</sup> Para uma discussão histórica reveladora do debate filosófico sobre a incomensurabilidade na sua forma kuhniana, ver ZAMMITO, John H., *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in the Study of Science from Quine to Latour*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, pp. 60–89.

<sup>(19)</sup> MACINTYRE, «The Relationship of Philosophy to its Past», pp. 39–41.

De modo análogo, Taylor foca-se na metáfora do combate presente na suspensão da verdade como critério para a compreensão das filosofias do passado efetuada por Skinner. Na ausência de tal critério, é apenas o combate que determina o sucesso histórico das filosofias, e o historiador intelectual não dispõe de meios para compreender o presente em termos do progresso da razão e da moral.<sup>(20)</sup> Rorty, por outro lado, formula o problema da história contextual em termos do carácter local dos conceitos e normas usados por comunidades intelectuais particulares. Uma vez que o conhecimento é restrito aos membros de uma comunidade, então deve haver algum meio que permita que os membros de diferentes comunidades intelectuais do passado «conversem» uns com os outros, mesmo que isso só ocorra no presente e através da mediação da *Geistesgeschichte* moderna e do historiador intelectual como um «sábio» [*sage*] moderno.<sup>(21)</sup>

A partir do momento em que o desafio colocado pela contextualização é formulado em termos de uma ameaça apresentada pela incompreensibilidade e incomensurabilidade mútua, os filósofos têm, então, liberdade para «resolver» o problema através do recurso a diferentes formas de mediação histórico-filosófica. Assim, MacIntyre sugere que cada filosofia específica se insere em corpos teóricos mais amplos, que, por sua vez, estão situados num «esquema geral de crenças» ou *Weltanschauung*. Essa *Weltanschauung* abrangente não permite apenas que uma teoria mais racional demonstre a sua superioridade em relação a uma teoria menos racional; MacIntyre insiste que ela o faz no modo de uma *Aufhebung* hegeliana: os adeptos da teoria superada podem, eles mesmos, aceitar este tipo de demonstração com base nas normas que foram preservadas na teoria que a sucede.<sup>(22)</sup> Taylor opera uma junção similar entre norma filosófica e evento histórico ao tratar as filosofias do passado

---

(20) TAYLOR, Charles, «The Hermeneutics of Conflict», in TULLY (org.), *Meaning and Context*, pp. 218–28.

(21) RORTY, «Historiography of Philosophy», pp. 49–56.

(22) MACINTYRE, pp. 42–43.

como inseridas em práticas sociais. Concebidas num sentido hegeliano-aristotélico, as práticas sociais de Taylor estabelecem uma comunidade moral e uma comunicação entre os seus agentes em virtude do propósito ou do «bem» pressuposto por elas, que funciona, por sua vez, como um *telos* para o desenvolvimento intelectual humano. Assim, tornar-se-ia possível uma crítica das teorias por se desviarem do propósito moral pressuposto numa certa prática social, como também uma crítica das práticas sociais por se desviarem das formulações teóricas fundamentais do seu propósito.<sup>(23)</sup> Rorty, por sua vez, introduz à força a contextualização histórica skinneriana e a reconstrução racional filosófica num espaço filosófico-dialético comum, tratando-as como instâncias de propósitos pragmáticos opostos, mutuamente excludentes e, ainda assim, igualmente «razoáveis». A primeira responde a uma necessidade de «autoconsciência», ao revelar a contingência contextual de todas as filosofias, incluindo a nossa, enquanto a segunda satisfaz um desejo de «autojustificação», revelando a ignorância dos nossos predecessores em relação ao atual progresso da razão.<sup>(24)</sup> A *Geistesgeschichte* deve, assim, atuar como mediador entre essas duas tendências da razão moderna, constituindo um cânone narrativo sobre «os grandes filósofos mortos», que ilustraria um progresso racional, permanecendo, ao mesmo tempo, consciente do problema do anacronismo, na medida em que trata esse cânone como uma construção.<sup>(25)</sup>

Ao reformular a especificidade contextual em termos do suposto problema que advém de paradigmas filosóficos fechados em si mesmos, os três filósofos procuram motivar uma dinâmica intelectual e histórica particular. O problema será resolvido através de um processo que permite que os diferentes paradigmas «conversem» um com o outro, permitindo, assim, a sua reconciliação no interior de um momento de conhecimento e julgamento fornecido pela

---

<sup>(23)</sup> TAYLOR, «Philosophy and its History», pp. 22–28.

<sup>(24)</sup> RORTY, «Historiography of Philosophy», pp. 49–56.

<sup>(25)</sup> *Ibidem*, pp. 56–61.

própria história filosófica. Deste modo, a *Weltanschauung* harmonizadora de MacIntyre, a dialética entre teoria incorporada [*embodied*] e prática teorizada de Taylor, bem como a *Geistesgeschichte* conciliatória de Rorty, funcionam como imagens de uma razão filosófica em desenvolvimento no tempo histórico — e através dele — de um modo mais ou menos hegeliano. Deveríamos, então, sentir-nos compelidos a tratar o carácter contextual de filosofias do passado como colocando este tipo de problema filosófico e exigindo este tipo de solução histórico-filosófica?

A este respeito, consideremos a relação entre a metafísica (e a física) aristotélica na universidade alemã do século XVII e a «filosofia civil» jurídico-política que procurou contrapor-se a essa metafísica, e mesmo afastá-la, no contexto das universidades alemãs protestantes pós-westfalianas. Se examinarmos uma obra padrão da metafísica universitária como, por exemplo, o *Opus metaphysicum* de Christoph Scheibler (1589–1653) — publicada em 1617 e um importante compêndio para os cursos de metafísica luterana e anglicana na primeira metade do século XVII — não encontramos, de facto, um paradigma teórico fechado em si mesmo funcionando como uma estrutura quase-transcendental do conhecimento.<sup>(26)</sup> Pelo contrário, o que vemos é um vasto conjunto de doutrinas díspares, diferentes modos de demonstração, bem como de técnicas lógico-retóricas e exercícios cognitivos. A matriz doutrinal de Scheibler é fortemente dependente da física aristotélica, que lhe fornece os conceitos de forma e matéria, bem como os quatro tipos de causas. Da metafísica aristotélica, Scheibler extrai a concepção de Deus como um ser intelectual que cria todas as coisas (criaturas), incluindo anjos e homens, através da intelecção das suas formas substanciais. A matriz doutrinal de Scheibler também inclui uma concepção especificamente aristotélico-cristã de «substância espiritual» — um ser imaterial, atemporal e motor de si mesmo [*self-acting*], capaz

---

<sup>(26)</sup> SCHEIBLER, Christoph, *Opus metaphysicum, duobus libris universum hujus scientiae systema comprehendens*, Giessen, Chemlini, 1617.

de ocupar a matéria de modo não espacial — juntamente com um vasto leque de doutrinas mais estritamente teológicas, tais como a criação *ex nihilo*, as doutrinas das duas naturezas de Cristo e das três pessoas divinas, associadas aos ensinamentos luteranos da sua ubiquidade e presença real na eucaristia.

No que diz respeito aos modos de demonstração, Scheibler baseia-se na postulação apodítica de definições conceptuais — conteúdos fornecidos pelas doutrinas mencionadas acima — das quais são extrapoladas as premissas de argumentos e conclusões que podem ser utilizadas como premissas de outras deduções. Esta técnica lógico-retórica deriva a sua força e importância, por sua vez, de um tipo particular de exercício cognitivo ou espiritual a que Scheibler chama «abstração metafísica». A abstração metafísica é entendida como um exercício interior que permite ao metafísico abstrair-se de conceitos materialmente encarnados, por forma a apreender substâncias imateriais «reais», a saber: Deus, os anjos e as almas separadas.<sup>(27)</sup> Além disso, a abstração metafísica não é concebida como um mero auxílio ao conhecimento ou como um método no sentido moderno do termo. Pelo contrário, este exercício é visto como uma forma privilegiada de conhecimento, como resultado da transformação que ele opera no metafísico. Uma vez que as substâncias espirituais são seres intelectuais simples e o homem, por sua vez, é composto de um ser intelectual e de uma substância corpórea que o liga ao mundo material através dos órgãos dos sentidos, se o homem visa conhecer substâncias espirituais, deve conformar-se a elas. Esta é a tarefa que o metafísico empreende em nome do homem, purgando o seu intelecto dos seus vínculos sensíveis à matéria e aos corpos, precisamente através do exercício da abstração metafísica, compreendida aqui como meio de autotransformação e autoaperfeiçoamento: a principal função da metafísica é, então, a de «aperfeiçoar o nosso

---

<sup>(27)</sup> *Idem, Opus metaphysicum*, livro I, cap. 1, ti. iii, pp. 9–10.

intelecto através da intelecção de coisas da mais alta universalidade». <sup>(28)</sup>

O metafísico não chega, assim, ao conhecimento dos seus objetos centrais — as substâncias espirituais e o seu modo de ocupar as substâncias corpóreas — enquanto intérprete de uma estrutura quase-transcendental de «condições de possibilidade». Pelo contrário, ele fá-lo através da memorização diligente de toda uma série de doutrinas, bem como de uma maestria prática de modos específicos de demonstração e técnicas lógico-retóricas, e ainda, de forma particularmente importante, através de um poderoso exercício intelectual concebido como um modo de moldar a disposição psíquico-cognitiva necessária para aceder ao conhecimento de entidades metafísicas. O conjunto cognitivo ético-técnico de Scheibler não se harmoniza com a conceção de MacIntyre do contexto enquanto paradigma kuhniano, pelo facto de o primeiro ser demasiado amplo, contingente e performativo. No entanto, o conjunto de Scheibler também não corresponde à prática social tal como concebida por Taylor, visto que não possui um *telos* ou um bem internos, mas apenas uma variedade de propósitos religiosos e políticos, associados à defesa do Estado confessional luterano. Por fim, ainda que normas e propósitos comunitários e locais, de facto, dotem este conjunto de orientação e motivação — especificamente, no sentido da defesa da eucaristia Luterana contra a Calvinista — tais normas e propósitos não conferem ao conjunto o carácter de uma estrutura quase-transcendental, como acontece na abordagem de Rorty. Isto porque os objetos de conhecimento metafísico não são aquilo para que uma comunidade metafísica existe, visando conhecê-los;

---

<sup>(28)</sup> *Ibidem*, livro I, cap. 1, ti. v, 22. Sobre a conceção da filosofia como um ofício ou cargo ocupado através do cultivo de uma *persona* filosófica particular, veja-se «The Persona of the Philosopher and the Rhetorics of Office in Early Modern England», in C. CONDREN, S. GAUKROGER e I. HUNTER (orgs.), *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 66–89.

pelo contrário, tais objetos são precisamente aquilo que é e pode ser conhecido porque uma tal «comunidade» — a rede de metafísicos empregados nas faculdades de filosofia protestantes — existe de facto. Por este motivo, não é necessário tratar o conjunto de doutrinas, técnicas e exercícios que constituem a metafísica aristotélica de Scheibler como dando origem ao problema da incompreensibilidade mútua relativamente a outras formas de filosofia.

Para que este ponto se torne mais claro, podemos examinar brevemente uma das formas mais importantes de filosofia antimetafísica que surgiu na Alemanha protestante pós-westfaliana: a filosofia civil político-jurídica associada a Samuel Pufendorf (1632–1694) e Christian Thomasius (1655–1728), focando-nos principalmente no segundo autor. Estas figuras também desenvolveram as suas filosofias na forma de uma série de doutrinas, modos de demonstração, formas lógico-retóricas e exercícios ético-cognitivos. Fizeram-no, porém, com a intenção de minar a metafísica universitária e remodelar a paisagem da própria filosofia. Assim, Thomasius baseou-se em doutrinas cristãs a respeito do dano causado às faculdades humanas pela Queda, unindo-as a doutrinas epicuristas a respeito do desamparo da razão humana perante as paixões corporais, com vista a desqualificar o conhecimento de objetos metafísicos e a suposta capacidade humana para o autogoverno [*self-governance*] racional.<sup>(29)</sup> Desenvolveu também uma história contextualista da filosofia, tomada em parte do seu pai, Jacob, e em parte da monumental história da heresia de Gottfried Arnold, que via a metafísica e a teologia como produtos da corrupção histórica da fé cristã pela filosofia platónica e aristotélica. Isto permitiu a Thomasius suspender as pretensões de verdade de tais filosofias, e tratá-las como fenómenos históricos, estudando seu impacto nas leis, na

---

<sup>(29)</sup> KIMMICH, Dorothee, «Lob der “ruhigen Belusting”: Zu Thomasius’ kritischer Epikur-Rezeption», in F. VOLLHARDT (org.), *Christian Thomasius (1655–1728): Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, pp. 379–394.

política e na sociedade civil.<sup>(30)</sup> Thomasius também fez um uso moral e terapêutico da sua *Affektenlehre* epicurista, empregando-a como um exercício ético que visava produzir ceticismo, entre os seus estudantes de direito, quanto à sua capacidade de conhecerem objetos transcendentais, convidando-os, assim, a concentrarem-se na austeridade ética e, deste modo, a fazerem o melhor uso possível do conhecimento histórico e sensível de que os seres humanos são capazes.<sup>(31)</sup> Dessa forma, Thomasius procurou cultivar uma atitude psíquico-cognitiva que era oposta à metafísica e à teologia, e aberta a um leque de disciplinas mais recentes — como o direito público, a história política, a filosofia política hobbesiana e pufendoriana e, por fim, a história da teologia e da filosofia — tendo em vista minar a infraestrutura intelectual do Estado confessional do início da modernidade.<sup>(32)</sup>

Se, na Alemanha protestante pós-westfaliana, foi a filosofia civil anti-metafísica — e não a física de Descartes ou a mecânica de Galileu — a que mais contribuiu para minar o solo da metafísica universitária aristotélica, isso deve-se ao facto de esta oferecer um meio ético-técnico rival para o cultivo da filosofia e de filósofos no espaço institucional da universidade.<sup>(33)</sup> Isto não significa, no entanto, que os adeptos das filosofias rivais se confrontassem uns com os outros numa situação de mútua incompreensibilidade, confinados em estruturas de conhecimento hermeticamente fechadas.

---

<sup>(30)</sup> Veja-se HÄFNER, Ralph, «Jacob Thomasius und die Geschichte de Häresien», in HUNTER *et al.*, *Heresy in Transition*, pp. 155–168.

<sup>(31)</sup> HUNTER, Ian, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 223–234.

<sup>(32)</sup> DREITZEL, Horst, «Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius um die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates», in VOLLHARDT (org.), *Christian Thomasius*, pp. 17–50.

<sup>(33)</sup> *Idem*, «Zur Entwicklung und Eigenart der “Eklektischen Philosophie”», in *Zeitschrift für Historische Forschung*, n.º 18, 1991, pp. 281–343 (veja-se, em particular, p. 306).



A física e a metafísica aristotélicas eram evidentemente compreensíveis para Thomasius. Não só elas constituíam a moeda comum da educação universitária durante a sua juventude, como ele próprio fora educado nelas pelo seu próprio pai, na Universidade de Leipzig, como também o havia sido Leibniz, que nunca as abandonou. Além disso, apesar da sua oposição à escolástica aristotélica, Thomasius continuou a utilizar elementos dessa tradição na elaboração do seu próprio conjunto filosófico, como é possível notar no seu uso da doutrina aristotélica da natureza do homem como «racional e sociável» nas suas primeiras tentativas de desenvolver uma lei natural secularizada.<sup>(34)</sup> Porém, ao utilizar esta doutrina, Thomasius não estava a atestar a existência de uma *Weltanschauung* abrangente, que o uniria aos seus oponentes metafísicos, nem a invocar um *telos* moral fundamental instanciado na vida social e política. Pelo contrário, Thomasius seguia o uso que Grotius havia já feito dessa doutrina como um meio de derivar uma lei natural secular do princípio racional da sociabilidade humana, por forma a destituir os princípios transcendentais da lei natural cristã. O carácter contingente e estratégico do uso que Thomasius fez dessa doutrina é revelado pelo facto de ele a ter abandonado a favor de uma antropologia moral contrária a ela: a concepção epicurista do homem como uma criatura caracterizada por paixões perigosas e incontroláveis. Thomasius fê-lo, notavelmente, porque descobriu que os seus oponentes também mobilizavam o princípio da sociabilidade de Grotius — que interpretavam como o *telos* do amor ao próximo implantado no homem por Deus — como um meio de deduzir uma lei natural mais elevada que a lei positiva do príncipe, apresentando, assim, um obstáculo à secularização da lei e da política.<sup>(35)</sup>

---

<sup>(34)</sup> Veja-se THOMASIIUS, Christian, *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrtheit (Institutiones jurisprudentiae divinae, 1688)*, Halle, Renger, 1709, I.ii.97, p. 73.

<sup>(35)</sup> Para uma análise desta controvérsia sobre o princípio da sociabilidade, que adentrou o século XVIII, veja-se KEMPE, Michael,

A oposição entre a metafísica aristotélica e a filosofia civil que começou a emergir nas universidades alemãs a partir de metade do século XVII não era, portanto, uma expressão do seu suposto estatuto filosófico enquanto estruturas teóricas fechadas, sustentando objetos de conhecimento incomensuráveis. Pelo contrário, tratava-se de um antagonismo histórico iniciado quando uma série de filósofos político-jurídicos começaram a atacar e a afastar diversos elementos do conjunto aristotélico — que lhes eram bastante familiares — substituindo-os por elementos doutrinários e ético-cognitivos de uma cultura filosófica rival. Ao fazê-lo, eles eram motivados não pela lógica da mútua incompreensão que separaria diferentes estruturas transcendentais do conhecimento, mas sim pela lógica do conflito histórico que emergia do encontro entre programas políticos e afiliações religiosas rivais.

Se quisermos compreender este tipo de desenvolvimento, devemos reformular a concepção do agente histórico portador de conhecimento filosófico de um modo que evite a bagagem quase-transcendental transportada pelos conceitos estruturalistas de paradigma, problemática, prática social e comunidade de conhecimento. É preciso, então, desenvolver um conceito que elimine o estruturalismo (holismo) residual presente nos conceitos de ato de fala e contexto linguístico, da escola de Cambridge, e seja capaz de capturar os aspetos contingentes, amplos e performativos dos conjuntos ético-cognitivos que temos vindo a discutir. É com esta finalidade que introduzimos o conceito de *persona* do filósofo.

## 2. A *persona* do filósofo

Assim como o conceito de ato de fala da escola de Cambridge, o conceito de *persona* intelectual é um meio

---

«Geselligkeit im Widerstreit: Zur Pufendorf-Kontroverse um die socialitas als Grundprinzip des Naturrechts in der Disputationsliteratur in Deutschland um 1700», in *Jahrbuch für Recht und Ethik*, n.º 12, 2004, pp. 57–60.

de organizar explicações empírico-históricas de filosofias do passado, tratando-as como atividades que utilizam ferramentas intelectuais definidas em contextos históricos específicos. Este conceito difere do de ato de fala, na medida em que procura explicar tais filosofias não em termos de performativos linguísticos enquanto tais, mas sim em termos do modo como as artes intelectuais — doutrinas, modos de demonstração, técnicas lógico-retóricas, exercícios ético-cognitivos, aparatos experimentais e também atos de fala — estão ligadas a um sentido e a um tipo de si [*self*] específicos. Além disso, o conceito de *persona* não vê tais conjuntos como a condição de uma crença que se representa a si mesma como «holisticamente parte de uma rede de crenças (...) no interior da qual diversos itens individuais se apoiam mutuamente». <sup>(36)</sup> Pelo contrário, vê-os como conjuntos amplos, adquiridos através de uma maestria prática e cultivados através da sua ancoragem pedagógica na *persona* do filósofo, e não de uma crença particular que eles engendrariam. Na história da filosofia, entendida como um ramo da história intelectual, a *persona* do filósofo é introduzida em oposição ao conceito filosófico de sujeito do conhecimento. Diversamente do que ocorre com o sujeito filosófico — seja o sujeito transcendental da razão e da moral kantiano, ou os seus sucessores pós-kantianos, como o conceito de paradigma, prática social, discurso e comunidade de conhecimento — não é possível chegar à *persona* do filósofo através de uma dedução quase-transcendental de normas e regras da razão, tidas como «necessárias» para o entendimento filosófico. Pelo contrário, chegamos à *persona* do filósofo através da investigação histórica a respeito dos modos como (e dos níveis em que) a aquisição de um conjunto de artes intelectuais — através da formação de um si [*self*] filosófico especial — determina o que pode ser considerado como compreensão filosófica num certo meio histórico.

O papel metodológico e teórico central do conceito de *persona* do filósofo é o de questionar a ideia de que a filosofia

---

<sup>(36)</sup> SKINNER, «Interpretation, Rationality and Truth», p. 43.

consiste na razão humana a refletir sobre a sua própria natureza e, assim, a ideia de que a história da filosofia consiste na razão humana a refletir sobre o seu próprio desenvolvimento no tempo.<sup>(37)</sup> De uma maneira mais positiva, ao tratar a «razão» como um nome genérico para um vasto leque de artes intelectuais e ao tratar o filósofo como um si [*self*] cultivado para suportar conjuntos especializados de tais artes, em instituições dedicadas à transmissão de tradições filosóficas particulares, este conceito de *persona* amplia o alcance da história da filosofia em dois eixos convergentes. Em primeiro lugar, ele permite-nos perguntar como é que é induzido o desejo de filosofar ou de tornar-se filósofo — ao invés de tratá-lo como naturalmente presente na vontade da razão de conhecer as suas próprias capacidades e limites — e, assim, permite-nos explorar o domínio das bases pedagógicas e psicagógicas de tipos particulares de filosofia. Em segundo lugar, essa abordagem permite-nos explorar de que maneira, e em que medida, a aquisição de conhecimento filosófico depende do cultivo de uma *persona* filosófica especial.

No que diz respeito ao *primeiro* eixo, o conceito de *persona* permite-nos abordar o desejo de filosofar ou tornar-se filósofo não como algo universal e, por isso, além da possibilidade de explicação histórica, mas sim como o resultado de regimes específicos de autoproblematização e autotransformação. Para que compreendamos o que está em jogo aqui, devemos recordar que Kant, por exemplo, trata o «filosofar» como algo que não pode ser aprendido, opondo-o à «filosofia» de escolas históricas particulares, que, pelo contrário, pode ser ensinada. Kant vê, assim, o desejo de filosofar como algo universal ou inato.<sup>(38)</sup> Ao fazê-lo,

---

<sup>(37)</sup> Para uma explicação recente desta conceção kantiano-hegeliana da filosofia e da história da filosofia, veja-se BRAUN, Lucien, *Geschichte der Philosophiegeschichte*, Darmstadt, WBG, 1990, originalmente publicado como *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Ophrys, 1973.

<sup>(38)</sup> KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Werke: Akademie Textausgabe (AK)*, Berlim, De Gruyter, 1902, III, pp. 541–543; a partir daqui citado como *Kritik*, AK. Tradução para o inglês de

Kant invoca a imagem particular do principal obstáculo ao filosofar, a saber: a nossa inclinação sensível para as formas meramente exteriores, e passíveis de ser aprendidas, das «escolas filosóficas». Esta inclinação ameaça distrair-nos da derivação interior de «cognições racionais» a partir das «fontes universais de razões — isto é, de princípios», constitutiva do filosofar (kantiano).<sup>(39)</sup> O que dizer, porém, desta imagem? Não se trata ela também de algo que deve ser ensinado e aprendido? De facto, não a utiliza Kant para ensinar filósofos aprendizes que eles devem ver todas as filosofias passíveis de serem aprendidas como obstáculos a um puro filosofar interior? Ao fornecer aos aprendizes esta poderosa forma de se colocarem em questão e imaginarem um *si* [*self*] mais elevado e verdadeiro, não estaria Kant a usá-la como um meio de induzir o desejo de filosofar?

Consideremos, a este respeito, o papel desempenhado por uma forma particular de antropologia moral presente na metafísica aristotélica do início da era moderna: a imagem do homem como um ser compósito no qual a substância espiritual constitutiva de Deus e dos anjos é unida à substância corpórea dos animais. Além de organizar explicações metafísicas detalhadas sobre a percepção e a relação mente-corpo<sup>(40)</sup>, esta antropologia também era usada como um meio de induzir o desejo de empreender o tipo de trabalho filosófico através do qual tais explicações são produzidas. Num pequeno livro de aconselhamento que o professor jesuíta de Ferrara Julius Clemens Scotti publicou, em 1636, com o intuito de introduzir os seus alunos ao estudo da metafísica aristotélico-tomista, encontra-se toda uma série de exortações: primeiro, por se fundar no intelecto, «a

---

P. Guyer e A. W. Wood, *Immanuel Kant: Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 693–695.

<sup>(39)</sup> KANT, *Kritik*, AK, III, 541 (Gruyer e Wood, *Critique*, p. 693).

<sup>(40)</sup> Sobre este tema, veja-se SIMMONS, Alison, «Jesuit Aristotelian Education: The *De anima* Commentaries», in J. W. O'MALLEY, G. A. BAILEY, S. J. HARRIS e T. F. KENNEDY (orgs.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 522–537.

filosofia é, de facto, um dom divino»; mas, segundo, tal dom encontra obstáculos, pois «na medida em que a razão se encontra sitiada por paixões perversas, o intelecto raciocina de forma perversa». Terceiro, isto significa que o estudante deve «sempre confiar na autoridade e confiar no raciocínio dos eruditos e na fé antes de mais nada». <sup>(41)</sup>

Podemos reconhecer neste exemplo um modo de despertar o desejo de filosofar que é paralelo ao de Kant, servindo-lhe de antecedente histórico. A filosofia é-nos doada por Deus e, no entanto, há algo na natureza dos seres humanos que impede o desenvolvimento desse dom. Isto ocorre porque a filosofia está radicada no intelecto, que é, de facto, capaz de participar na inteligência divina de formas puras e substâncias; porém, este intelecto — que o homem partilha com Deus e os anjos — encontra-se, ao mesmo tempo, encarnado no seu ser corpóreo, onde é sobrecarregado por percepções materiais e distraído por paixões sensíveis da vontade. Através da filosofia (aristotélica e metafísica) o homem pode, portanto, superar tal estado de corrupção da vontade e do conhecimento produzido pela sua natureza mista intelectual-sensível, e aspirar a um si [*self*] mais elevado, capaz de inteligência pura, como vimos no tratamento de Scheibler da abstração metafísica. Por outras palavras, o desejo de filosofar do modo aristotélico é incitado através da introdução [do sujeito] a uma certa prática particular de problematização de si, orientada para o cultivo de um certo tipo «mais elevado» de si [*self*] filosófico.

Isto fica claro no modo como o ensino da metafísica aristotélica foi atacado pelos seus oponentes, defensores da filosofia civil. Visando minar aquilo a que chamava «filosofia sectária», o primeiro passo de Thomasius foi alertar os seus estudantes a respeito dos perigos da antropologia moral por meio da qual eles poderiam vir a relacionar-se consigo

---

<sup>(41)</sup> SCOTTI, Julius Clemens, *Monita Philosophiae tyronibus opportuna*, Ferrara, Succius, 1636, citado em BLUM, Paul R., *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Type des Philosophierens in der Neuzeit*, Estugarda, Franz Steiner Verlag, 1998, pp. 142–143.

mesmos como seres intelectuais e, assim, passar a desejar a metafísica. Numa série de «precauções» que forneceu aos seus estudantes de direito na Universidade de Halle na década de 1690, Thomasius atacava a antropologia intelectualista e a ética racionalista característica da *Schulmetaphysik* protestante de tipo scheibleriano, considerando-as como as doutrinas centrais da «filosofia sectária»:

Tais doutrinas ensinam: (1) que Deus e matéria são dois princípios coeternos; (2) que a essência de Deus consiste em pensamento e especulação; (3) que a natureza dos espíritos consiste no pensamento; (4) que a natureza humana consiste na razão, da qual depende a perfeição e felicidade de todo o género humano; (5) que a humanidade é uma única espécie e que aquilo que é bom para um indivíduo também o é para outro; (6) que a vontade humana pode ser aperfeiçoada pela razão; (7) e que, através do aperfeiçoamento do pensamento, é fácil alcançar a sabedoria e a virtude.<sup>(42)</sup>

O objetivo de Thomasius era suplantiar esta antropologia platónico-cristã, substituindo-a por uma antropologia epicurista-cristã, segundo a qual o ser humano seria uma criatura de paixões corpóreas cegas, ao invés de um ser intelectual. De acordo com esta visão, as paixões irracionais do homem, ao mesmo tempo que ameaçam destruí-lo, também o conectam com o mundo material de um modo do qual ele pode beneficiar, contanto que aprenda a moderá-las de acordo com as necessidades da felicidade pessoal e da vida civil.<sup>(43)</sup> Ao solicitar aos seus alunos que se pusessem em questão desta maneira, a antropologia de Thomasius foi desenvolvida com a finalidade de provocar o desejo de repudiar o conhecimento metafísico — visto como uma ilusória subtileza situada além das capacidades humanas — e

---

<sup>(42)</sup> THOMASIUS, *Cautelen zur Erlernung der Rechtsgelehrtheit*, p. 113.

<sup>(43)</sup> Ver THOMASIUS, Christian, *Grund-Lehren des Natur — und Völcker-Rechts, nach dem sinnlichen Begriff aller Menschen vorgestellt*, Halle, Renger, 1709, livro 1, cap. 1, «Sobre natureza moral do homem».

de adotar uma filosofia centrada na moderação das paixões e na maestria das disciplinas jurídico-políticas necessárias para o governo da vida civil.

Seja na filosofia crítica de Kant, na metafísica de Scheibler ou na lei natural de Thomasius, a filosofia não tem início com a recuperação de um desejo universal de filosofar. Pelo contrário, ela começa com a introdução do indivíduo num regime de problematização filosófica de si que visa motivar o cultivo de uma *persona* filosófica particular, que cada regime torna desejável. Tais regimes transmitem aquilo que Foucault caracteriza como «modelos propostos para estabelecer e desenvolver relações consigo mesmo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo e as transformações que o sujeito procura efetuar sobre si mesmo». <sup>(44)</sup> Ao contrário de uma *persona* literária — que o filósofo pode livremente adotar com o intuito de simular uma voz retórica — a *persona* do filósofo (e a *persona* intelectual de modo geral) é adquirida através da emulação compulsória do *si* [*self*] que alguém aspira tornar-se e, nesse sentido, tal *persona* não é claramente distinguível da personalidade moral ou psicológica. O desejo de filosofar não emerge de um ímpeto universal para impor uma ordem intelectual ao caos da experiência — um ímpeto que pode ser realizado através das categorias kantianas ou, no paradigma pós-kantiano, através do discurso ou da *episteme* —, mas sim da introdução [de um sujeito] num regime associado ao cultivo de uma certa *persona* filosófica. Enquanto objetos da história intelectual, as filosofias do passado não são expressões seriais e históricas de um desejo humano universal de conhecimento e compreensão, mas sim regimes para produzir tal desejo naqueles que as circunstâncias ou o acaso selecionaram para o cultivo de uma *persona* filosófica. A história da pedagogia ou da psicagogia filosófica deve, assim, constituir uma parte integrante da

---

<sup>(44)</sup> FOUCAULT, Michel, *The Use of Pleasure*, Harmondsworth, Penguin, 1985, p. 29 [*O Uso dos Prazeres*, p. 28].



história da filosofia, tal como há muito sugerido por diversos autores.<sup>(45)</sup>

O *segundo* eixo através do qual o conceito de *persona* amplia o alcance da história da filosofia jaz na explicação que tal conceito oferece da relação entre aquisição de conhecimentos filosóficos e o cultivo de um tipo especial de si [*self*] filosófico. O si próprio do filósofo é geralmente visto como um ponto de autoconsciência reflexiva meramente formal, como por exemplo o «cogito» da redução cética de Descartes, ou o «Eu» [*I*] requerido pela síntese kantiana do múltiplo da percepção — o «sujeito transcendental da apercepção», o «eu» que pensa. No entanto, através do conceito de *persona* filosófica, nós aprendemos a ver este «si» como algo que o aprendiz de filósofo cultiva — por exemplo, aprendendo a realizar a redução cética de Descartes como um tipo de exercício contemplativo — dotando assim um conjunto particular de artes intelectuais de unidade e dinamismo, tomando como referência um «si superior» culturalmente valorizado e intensamente desejado.

Consideremos, a este respeito, as «antinomias da razão» na *Crítica da Razão Pura* de Kant e a sua relação com o conhecimento da filosofia crítica. O dispositivo lógico-retórico da antinomia — a exposição de pares de proposições contrapostas entendidas como igualmente verdadeiras, ainda que mutuamente contraditórias — possui uma longa história filosófica com uma grande variedade de usos ético-cognitivos. Como exemplo dessa variedade poderíamos citar a *isothernia* pirroniana ou a equipolência de contraditórios, na qual a antinomia é usada como uma técnica para induzir a

---

(45) Veja-se, por exemplo, RABOW, Paul, *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munique, Kösel, 1954; HADOT, Ilsetraut, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlim, De Gruyter, 1969; HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1995; SCHNEIDER, Ulrich J., «The Teaching of Philosophy at German Universities in the Nineteenth Century», *History of Universities*, n.º 12, 1993, pp. 197–338; e BROWN, Peter, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

suspensão cética do juízo.<sup>(46)</sup> Na Dialética Transcendental, Kant utiliza esse dispositivo de modo análogo mas diferente, enquanto meio para o cultivo de um tipo de juízo «crítico» particular através da contraposição e neutralização de juízos mutualmente exclusivos de teses e antíteses. Assim, na famosa terceira antinomia da sua dialética transcendental — a «antinomia da liberdade» — Kant opõe as seguintes proposições: «A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenómenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar»; e, por outro lado: «Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.»<sup>(47)</sup> O objetivo imediato deste exercício é estabelecer um padrão de pensamento no qual é possível abarcar uma ideia de liberdade pura — a saber, a ideia de um agente intelectual capaz de autodeterminar a sua vontade e a sua ação de forma absolutamente espontânea — mas não enquanto objeto de compreensão empírica ou de um modo que transgrida as leis causais da natureza. É através do exercício de contraposição equilibrada destes dois pensamentos que Kant resolve a terceira antinomia, motivando uma figura de pensamento conciliatória: a liberdade espontânea, ainda que não seja objeto de compreensão empírica, pode ainda assim ser «pensada» enquanto ideia necessária para a operação da razão, mesmo que nós não «saibamos» o que ela é em si mesma.<sup>(48)</sup> Assim, é apenas nesta forma — isto é, enquanto «ideia transcendental» — que a liberdade espontânea pode ser pensada, especificamente como a ideia de ações autogeradas

---

(46) Veja-se ANNAS, Julia, «Doing Without Objective Values: Ancient and Modern Strategies», in M. SCHOFIELD e G. STRIKER (orgs.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

(47) KANT, *Kritik, AK*, III, p. 308 (Guyer e Wood, *Critique*, p. 484). [KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2001; A444/B472 e A445/B473, respetivamente].

(48) *Ibidem*, III, p. 367 (Guyer e Wood, *Critique*, p. 536).

de um ser intelectual, que, no entanto, produz efeitos no mundo empírico.

No que diz respeito à história da filosofia, tudo depende da forma como a antinomia é compreendida. Apesar de reconhecer o seu carácter terapêutico — em determinado momento ele apresenta-a como o palco de uma batalha interior na qual nenhum dos lados pode vencer, resultando, assim, num equilíbrio intelectual<sup>(49)</sup> — Kant insiste, no entanto, que a antinomia é «inevitável» para a razão humana. A razão, defende, sente-se levada a transgredir os seus limites em ambas as direcções, tratando tanto a liberdade espiritual quanto as leis causais como «coisas em si», ao invés de como formas para governar a razão nos seus usos moral e teórico. Isto significa que a antinomia é natural e universal — portanto, parte da «dialéctica natural e inevitável da razão pura» — e que as ideias transcendentais às quais ela se reduz possuem validade universal enquanto meios de superar as «ilusões da razão».<sup>(50)</sup>

No entanto, não há motivos para se pensar que é a «razão humana» que obriga alguém a aceitar algum dos juízos em oposição. Na verdade, tais juízos são retirados de determinadas tradições históricas da filosofia, cujo conflito Kant procurava evitar. A noção de uma causa espontânea transcendente para o mundo empírico é uma doutrina particular sustentada na metafísica da universidade europeia. Esta metafísica formulou originalmente a ideia de uma liberdade espontânea através de uma concepção específica de Deus: como um ser espiritual infinito, capaz de autodeterminação da vontade e da acção por não estar sujeito às quatro causas — formal, material, eficiente e final — que governam a existência das coisas no mundo dos corpos no espaço e no tempo.<sup>(51)</sup> Que Kant recorre a esta concepção metafísica

---

<sup>(49)</sup> *Ibid.*, III, pp. 291–293 (Guyer e Wood, *Critique*, pp. 468–469).

<sup>(50)</sup> *Ibid.*, III, p. 237 (Guyer e Wood, *Critique*, p. 386).

<sup>(51)</sup> Veja-se, por exemplo, a explicação de Scheibler sobre Deus como um ser espiritual agindo espontaneamente sobre si mesmo em *Opus metaphysicum*, livro II, pp. 496–8.

de liberdade é indicado pelas características principais que este atribui à liberdade espontânea: a capacidade de uma atividade puramente autodeterminada e não condicionada por todas as determinações empíricas. O mesmo facto é também indicado pelo seu recurso a uma linguagem vinculada à ideia de um ser espiritual em algumas das suas *Reflexionen* não publicadas, nas quais formula ideias que iriam resultar nas antinomias da dialética transcendental. Numa clara prefiguração da terceira antinomia — em 1776–77, quatro ou cinco anos antes da versão publicada — encontramos a formulação, por Kant, de três «Regras da Dialética», a segunda delas sendo: «Não sujeite aquilo que não pertence às aparências externas, por exemplo, o espírito, às condições destas.»<sup>(52)</sup> Não é, assim, a razão que produz a ideia problemática de uma origem transcendental espontânea para as cadeias causais no mundo empírico, mas sim a adesão histórico-biográfica de Kant a uma doutrina central da metafísica universitária. Por sua vez, o outro lado da antinomia — a noção de que não há liberdade num mundo de aparências governado por leis causais — advém de uma segunda modalidade da metafísica universitária, a filosofia de Leibniz-Wolff, que ensinava que todos os eventos cósmicos são determinados por uma cadeia de «razões causalmente suficientes».<sup>(53)</sup>

Deste modo, as doutrinas opostas da terceira antinomia não surgem como uma inevitável «ilusão transcendental» da razão humana, mas de duas doutrinas filosóficas históricas contrárias, e que foram contrapostas por razões culturais e políticas, a saber: a doutrina metafísica da liberdade espiritual que Kant via como indispensável para a moralidade, e a doutrina das leis causais necessárias para o conhecimento dos fenómenos empíricos. Kant claramente pressupõe uma familiaridade cultural de fundo com estas doutrinas, mas o que as torna atraentes é a antinomia ela mesma; ou seja,

---

<sup>(52)</sup> KANT, *Reflexionen*, AK, XVII, pp. 704–5.

<sup>(53)</sup> Veja-se também AL-AZM, Sadik J., *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

a antinomia não como uma tendência natural da razão humana, mas como um dispositivo retórico utilizado no contexto de um exercício ético-cognitivo. Porém, para que este exercício atinja o seu pleno potencial psicagógico, o desejo dos leitores de filosofar da maneira kantiana deve ter sido já incitado do modo que discutimos acima: isto é, através da sua introdução a uma conceção deles mesmos enquanto seres cuja capacidade de extrair «cognições racionais» de princípios interiores é ameaçada pela sua inclinação sensível para acreditar em coisas externas em si mesmas.

Somente ao relacionarem-se consigo mesmos deste modo é que os leitores podem tratar aquilo que é, de facto, um exercício ético-cognitivo como se fosse algo a que eles são levados pelas tendências contrárias da própria razão humana. Eles o farão, porque ao realizarem o exercício e, assim, suspenderem (temporariamente) a crença na liberdade pura e na causalidade natural enquanto realidades transcendentais, eles tomam-se a si mesmos como em processo de realizar um *si [self]* racional superior, ao invés de estarem simplesmente a cultivar uma atitude intelectual particular. Em vez de personificar a «razão pura», porém, este *si [self]* é, na verdade, uma *persona* filosófica culturalmente valorizada (e, por isso, intensamente desejada) — a do filósofo crítico entendido como aquele que liberta a razão humana das suas ilusões inerentes — à qual aqueles que se iniciam na filosofia aspiram através da realização do próprio exercício. A antinomia fornece aos estudantes os meios psicotécnicos para se relacionarem com os conceitos históricos conflituantes de liberdade espiritual e causalidade natural como se estes fossem tendências opostas da sua própria razão interior. Isto permite-lhes suspender temporariamente a sua crença na realidade objetiva dos conceitos — realizando o que é efetivamente um experimento de pensamento devocional — e, assim, aceder a tais conceitos na forma de «ideias transcendentais». Este exercício interior também realiza a importante tarefa cultural e política de preservar a ideia metafísica de liberdade espiritual perante a ameaça da sua destruição pelas doutrinas da causalidade empírica,

tratando liberdade e causalidade como ideias que regem a razão e a compreensão empírica, respetivamente.

Dito de outro modo, é através do cultivo deste *si* ou *persona* filosófica — o filósofo crítico que emancipa a razão humana da ilusão das «coisas em si» — que as doutrinas, modos de demonstração e técnicas retóricas da filosofia de Kant encontram a unidade motivadora que dá origem a um tipo particular de conhecimento filosófico. O conhecimento em questão é o conhecimento de «ideias transcendentais» — neste caso, a ideia transcendental de liberdade — cuja compreensão enquanto um modo não-empírico de governar o pensamento para fins morais depende da realização de um exercício interior formativo da *persona* do filósofo crítico. Esta dependência do conhecimento filosófico em relação a uma *persona* filosófica particular claramente não diz respeito apenas à crítica kantiana. Já tivemos ocasião de notar uma dependência similar no caso da metafísica aristotélica no início da era moderna e o seu rival civil e filosófico. É apenas por esta razão que formas particulares de conhecimento filosófico não se encontram universal e livremente disponíveis para um genérico «sujeito humano da razão» e, por isso, aquilo que ao longo do tempo foi visto como filosofia ou o filósofo foi objeto de grande e profunda variação histórica.<sup>(54)</sup>

### 3. A história da história da filosofia

Não é por acaso que foi precisamente no campo do pensamento político que a história intelectual contextualista, na

---

<sup>(54)</sup> Para mais detalhes a respeito deste tópico, veja-se HOLZHEY, Helmut, «Der Philosoph im 17. Jahrhundert», in J.-P. SCHOBINGER (org.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Band 1: Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, Basileia, Schwabe, 1998; e CONDREN, C., GAUKROGER, S. e HUNTER, I., «Introduction», in CONDREN, GAUKROGER e HUNTER (orgs.), *The Philosopher in Early Modern Europe*, pp. 1–16.

formulação da escola de Cambridge, foi mais bem-sucedida em constituir o pensamento como objeto de investigação histórico-empírica. A conceção do «político» encontrada nas histórias contextualistas do pensamento político — *grosso modo*, o político como um exercício territorial juridicamente estruturado de soberania por um Estado, separado de imperativos transcendentais morais e religiosos — é uma conceção que os seus protótipos modernos ajudaram a criar.<sup>(55)</sup> As histórias modernas fizeram-no através de uma subtração da política dos domínios normativos da lei natural e da teologia moral cristã, reposicionando-a no campo dos interesses e rivalidades existentes entre os então emergentes Estados territoriais europeus, isto é, o «contexto» do pensamento político. Como já observámos, no entanto, os historiadores modernos da heresia e do governo civil preocupavam-se igualmente com o pensamento filosófico. Ao suspender as pretensões de verdade da metafísica universitária cristã, e encarando essa disciplina a partir do seu papel histórico em elaborar teologias confessionais rivais, uma certa história contextualizante procurou «destranscendentalizar» a filosofia, tipicamente com o intuito de a destituir da sua posição de propedêutica às artes do raciocínio.<sup>(56)</sup> Esta é a fonte do nosso argumento conjectural — que, certamente, requer maior aprofundamento e uma pesquisa mais detalhada — de que as historiografias contextualistas da filosofia e do pensamento político partilham uma história comum, emergindo como estratégias associadas para secularizar a política e des-transcendentalizar a filosofia no contexto do desenvolvimento de uma cultura civil não-teocrática no século XVII. Se esta hipótese estiver correta, então é possível dizer que o carácter empírico da história intelectual contextualista

---

<sup>(55)</sup> Veja-se as úteis discussões apresentadas em TULLY, James, «The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics», in TULLY (org.), *Meaning and Context*, pp. 7–25; e POCOCK, «Quentin Skinner».

<sup>(56)</sup> HUNTER, Ian «Christian Thomasius and the Desacralization of Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, n.º 61, 2000, pp. 1–16.

— isto é, o seu programa de descrever o pensamento como uma forma de conduta ancorada em interesses e propósitos históricos particulares — é inseparável do seu compromisso político e cultural com um entendimento secularizado da política e uma conceção des-transcendentalizada da filosofia.

Este argumento conjectural encontra um significativo nível de confirmação na emergência de uma segunda, e radicalmente oposta, historiografia da filosofia no final do século XVIII, que deriva da reconstrução kantiana da metafísica. A reivindicação de Kant de ter descoberto as condições transcendentais de uma razão humana universal levou não apenas a uma «re-transcendentalização» da filosofia — o repúdio do seu papel propedêutico a favor de uma conceção da filosofia como reflexão da razão sobre as suas próprias capacidades — mas também levou a uma nova conceção da história da filosofia. Sob o regime kantiano, a história da filosofia não podia ser uma representação da razão filosófica enquanto fenómeno histórico, pois a representação é ela mesma um exercício da razão filosófica. Isto significa que a filosofia não pode ser objeto de uma história empírica da filosofia, que, pelo contrário, deve assumir a forma de uma reflexão da razão sobre a sua própria evolução histórica em direção à autoconsciência: isto é, a própria filosofia de Kant.<sup>(57)</sup> É assim que emerge, pela primeira vez, o debate sobre a questão de saber se a filosofia é o objeto ou o método da história da filosofia. Tal debate não emerge como uma aporia filosófica, mas sim como uma disputa entre dois programas culturais e políticos radicalmente opostos. De facto, parece provável que tenha sido o próprio Kant a colocar, pela primeira vez, a questão de saber «se a história da filosofia poderia ser, ela mesma, uma parte da filosofia, ou se deveria ser parte da história da aprendizagem [*learning*] (*Gelehrsamkeit*) em geral»<sup>(58)</sup>, afirmando inequivocamente

---

<sup>(57)</sup> Este ponto de vista permanece atual, como podemos ver em BRAUN, *Geschichte der Philosophiegeschichte*, pp. 217–236.

<sup>(58)</sup> KANT, Immanuel, «Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik», *AK*, XX, p. 343.



a primeira possibilidade contra a segunda, argumentando que a metafísica crítica, enquanto modo de reflexão da razão sobre si mesma, é a ciência insuperável e suprema.

Estas foram as circunstâncias históricas nas quais Kant propôs o desenvolvimento de uma «história filosófica da filosofia», que se oporia à «história da erudição» [*learning*] (*Geschichte der Gelehrsamkeit*) pelo seguinte motivo: «Ainda que [a história filosófica da filosofia] estabeleça factos da razão, ela não os extrai da narrativa da história, mas deriva-os da própria natureza da razão humana na forma de uma arqueologia filosófica».<sup>(59)</sup> Se examinarmos a forma como essa história filosófica deve evitar narrativas empíricas e derivar as suas explicações diretamente da natureza da razão humana ela mesma, então deparamo-nos com algo bastante surpreendente: o seu carácter antinómico e dialético. Na «História da razão pura», que conclui a *Crítica da Razão Pura*, Kant divide todos os filósofos em dois campos, o dos «sensualistas» e o dos «intelectualistas», alinhando os primeiros com os «empiristas», como Locke, que procuram derivar as ideais da experiência sensível, e os segundos com os «noologistas» (ou racionalistas), como Leibniz, que apelam à intuição racional. Em termos de método, há os céticos representados por Hume e os dogmáticos representados por Wolff; Kant conclui que a única filosofia que conseguiu evitar estas formas antinómicas foi a sua, que recuperou as condições racionais da experiência empírica através de um método «crítico».<sup>(60)</sup>

Evidentemente, já havíamos encontrado este esquematismo antes, nas antinomias da Dialética Transcendental. Naquele contexto, porém, ele foi introduzido não como um modelo para a história filosófica, mas como uma análise das tendências opostas do intelecto humano. Assim, uma das dimensões notáveis (e não suficientemente estudadas) da primeira *Crítica* é a maneira como Kant projeta as

---

<sup>(59)</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>(60)</sup> *Idem*, *AK*, III, pp. 550–552 (Guyer e Wood, *Critique*, pp. 702–704).

antinomias da Dialética Transcendental — que descrevemos anteriormente como um exercício interior concebido para cultivar um certo comportamento intelectual «crítico» — sobre a «história», criando, desse modo, um novo modelo para a história intelectual. De tal reaplicação emergiu uma poderosa imagem da história da filosofia, entendida como uma dinâmica progressiva propelida por duas tendências opostas e mutuamente: um racionalismo transcendente incapaz de apreender os limites sensíveis do conhecimento, e um empirismo incapaz de apreender as condições transcendentais da experiência. Enquanto reconciliação transcendente desta oposição, o advento da filosofia de Kant é, assim, visto como devendo completar a história da filosofia através da descoberta crítica dos limites empíricos da razão e das condições transcendentais da experiência empírica, manifestando, desse modo, a verdade da razão na história.<sup>(61)</sup> É como se as ilusões da razão devessem agora ser purgadas pelo próprio movimento da história.

O carácter teleológico e triunfalista da história filosófica pós-kantiana vem sendo cada vez mais bem compreendido. Porém, tem-se menos clareza a respeito do modo como a sua origem no regime ético-cognitivo da dialética kantiana imbui a história filosófica de um carácter profundamente anti-histórico, que tem como finalidade, na verdade, combater a história contextualista e empírica e derrotar a sua política cultural antimetafísica e secularizante. Através da sua projeção histórica da dialética, Kant forneceu um meio para tratar o conjunto de movimentos históricos e intelectuais — a metafísica leibniziana e wolffiana, e a filosofia histórico-empírica de Hume, por exemplo — como se eles não fossem mais do que instâncias das pulsões opostas da razão humana (racionalismo e empirismo). Assim expostos,

---

<sup>(61)</sup> A versão moderna inglesa exemplar desta história é BECK, Lewis White, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1969. Veja-se também BRAUN, *Geschichte der Philosophiegeschichte*, onde Hegel é apresentado como completando a revolução iniciada por Kant.

des-historicizados e filosoficamente sublimados, tais movimentos passam a poder ser tratados como abertos ao entendimento e à transcendência meramente através de um conjunto de operações realizadas na própria mente e no discurso do historiador da filosofia — o equilíbrio discursivo e a conciliação das filosofias opostas, racionalistas e empiristas —, o que, como vimos, é concebido como o «momento» escatológico no qual a razão finalmente atinge autoconsciência no tempo. Este é o método a que Kant chamou «história filosófica da filosofia» e que é, agora, mais comumente conhecido como história filosófica.

Se retornarmos agora ao argumento com o qual iniciámos este ensaio — a apresentação de um impasse filosófico entre uma reconstrução histórica contextualizadora, acusada de antiquarianismo relativista, e um método de reconstrução racional, acusado de impor a sua própria verdade às filosofias do passado — podemos, então, começar a vê-lo sob nova luz. Este modo de apresentar o estado da arte da historiografia intelectual pode, agora, ser visto como o herdeiro direto da dialética kantiana entre empirismo e racionalismo e, portanto, de uma história filosófica pós-kantiana. Assim, MacIntyre caracteriza a história contextualista da filosofia como transformando o passado unicamente num «domínio do *de facto*», carecendo de meios para julgar a racionalidade das filosofias do passado, enquanto as reconstruções racionais tornam o presente o «domínio do *de jure*», carecendo de meios para historicizar a disciplina atual.<sup>(62)</sup> Taylor apresenta o problema de modo similar, enquanto Rorty expõe o mesmo impasse como uma oposição entre um contextualismo skinneriano, que satisfaz a necessidade de «autoconsciência» empírica de uma comunidade, e uma reconstrução racional, que atende à necessidade de um outro tipo de comunidade: a «autojustificação» idealizada.<sup>(63)</sup> Assim, estes filósofos expõem aquilo que, na verdade, é um

---

<sup>(62)</sup> MACINTYRE, «The Relationship of Philosophy to its Past», pp. 39–40.

<sup>(63)</sup> RORTY, «Historiography of Philosophy», pp. 49–56.

conflito histórico não resolvido entre culturas intelectuais rivais, numa forma apenas vagamente reconhecível: isto é, como um conflito entre tendências subjetivas opostas da razão passíveis de serem conhecidas e transcendidas através da sua reconciliação na própria mente ou no discurso do historiador filosófico. Era isto que deveria ser atingido através do recurso, em Taylor, às «práticas sociais» ou, em MacIntyre, a uma *Weltanschauung* conciliatória, ou ainda, em Rorty, a uma *Geistesgeschichte* compreendida como capaz de harmonizar necessidades rivais de autoconsciência histórica e autojustificação filosófica. O que é de facto alcançado, porém, é a continuação da guerra pós-kantiana contra a historicização da metafísica numa forma atualizada, que é também mais subtil e menos explícita.

Isto teve três consequências negativas para a disciplina da história intelectual. Em primeiro lugar, obscureceu o grau em que a história do pensamento metafísico, moral e político foi impulsionada por conflitos históricos entre filosofias rivais ligadas a forças culturais, religiosas e políticas opostas. De forma inversa, a contextualização empírica do pensamento operada por Skinner é caracterizada por aquilo a que James Tully chamou uma «primazia do conflito prático». <sup>(64)</sup> Como vimos, quando os filósofos civis epicuristas atacaram os metafísicos aristotélicos, essa batalha não ocorreu no contexto de uma esfera comum da razão universal, ou no terreno de uma prática social partilhada ou de uma mesma *Weltanschauung* que permitisse que as diferentes facções fossem julgadas de acordo com um propósito intelectual ou *telos* moral englobante. Pelo contrário, tal confronto ocorreu através do encontro de doutrinas (sobrepostas e, ainda assim, divergentes), modos de demonstração e exercícios ético-técnicos divergentes, dos quais surgiram diferentes formas de raciocínio filosófico, conhecimento e aspiração ética. Os indivíduos não tomavam parte em tais conjuntos intelectuais através de uma compreensão racional sobre a sua verdade, mas como resultado da indução neles

---

(64) TULLY, «The Pen is a Mighty Sword», p. 22.

de um desejo de se transformarem a si mesmos de acordo com uma *persona* filosófica altamente valorizada. Filosofias rivais confrontavam-se, assim, não na base de uma discussão racional aberta, mas através de discursos belicosos sobre *personae* filosóficas exemplares, *personae* formadas a partir de antigos e duradouros compromissos anteriores com estilos filosóficos particulares e determinados propósitos culturais e políticos. Quando uma certa filosofia era empoderada pelo aparato jurídico — como o foi a metafísica universitária através da lei canônica e do estabelecimento do crime de heresia —, o conflito irreconciliável entre as filosofias rivais podia e de facto era resolvido através de coerção jurídica exemplar, banindo ou queimando livros e encarcerando os seus autores.

Montaigne defendeu o cultivo de um desprendimento cético em relação a pretensões de verdade filosóficas e teológicas, enquanto Bayle insistiu no carácter não-racional e não-demonstrável da doutrina teológica como um meio de se retirar de uma perigosa e invencível competição sobre a verdade absoluta. Thomasius, que havia comentado tanto Montaigne como Bayle na sua revista *Monatgespräche*, optou pela historicização da metafísica e da teologia por razões similares.<sup>(65)</sup> Ao oferecer a sua explicação contextual para o retorno da metafísica à universidade protestante — em termos do seu papel como cão de ataque filosófico para teologias rivais —, Thomasius estava também a tentar fornecer uma explicação histórica para o carácter insolúvel e perigoso das disputas filosófico-teológicas, sugerindo que para lidar com elas seria necessária uma estratégia de tolerância mútua reforçada pelo Estado.<sup>(66)</sup> Não foi, como MacIntyre propõe, a sua dependência do contexto que «descredibilizou» as

---

<sup>(65)</sup> Ver JAUMANN, Herbert, «Frühe Aufklärung als historische Kritik: Pierre Bayle und Christian Thomasius», in S. NEUMEISTER (org.), *Frühe Aufklärung*, Munique, 1994, pp. 149–170.

<sup>(66)</sup> Este é o argumento central de THOMASIUS, Christian e BRENNEYSSEN, Enno Rudolph, *Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten*, Halle, Salfeld, 1696.

teologias metafísicas rivais no início da modernidade, como se se tratasse de um problema filosófico passível de correção posterior.<sup>(67)</sup> Pelo contrário, o que o provocou foi o facto de as «histórias da heresia» terem procurado situar teologias e filosofias em contextos históricos particulares como um meio de ativamente descredibilizar as suas pretensões de verdade rivais, reconstituindo-as como objetos na história do governo da sociedade civil. A história contextual da filosofia que emergiu das histórias da heresia modernas não fez apenas do conflito filosófico sectário um objeto central de investigação, mas esse estilo de história encontrava-se, ele mesmo, num conflito irreconciliável com a forma de filosofia metafísica que ela própria visava minar através da sujeição desta à investigação histórica. Já anteriormente sugeri que o modo de contextualização proposto por Skinner e Pocock, no qual pretensões de verdade filosóficas são suspensas e as filosofias tratadas como combatentes ativos na história do pensamento político, pode ser visto como o herdeiro deste estilo historiográfico antimetafísico. Do mesmo modo, a tentativa de recuperar a sua história intelectual como o lado empírico de uma dialética histórico-filosófica mais ampla exemplifica o contra-ataque contemporâneo da metafísica pós-kantiana.

Em segundo lugar, se a história filosófica obstrui a compreensão da história intelectual como uma disputa político-cultural que teve lugar na filosofia civil do início da modernidade, isso não a torna menos contrária a um diferente entendimento da história intelectual — enquanto progresso que se realiza através de verificações e testes empíricos sucessivos — que surgiu com a emergência das ciências matemático-experimentais durante o século XVII. Ao tratar o conhecimento de forma pós-kantiana, isto é, como produto de relações internas de um sistema quase-transcendental — seja uma prática social, um paradigma kuhniano, um discurso, ou uma comunidade de conhecimento — a história

---

<sup>(67)</sup> MACINTYRE, «The Relationship of Philosophy to its Past», p. 35.

filosófica apaga a divergência moderna da história das ciências em relação à história da filosofia.<sup>(68)</sup> O tratamento das filosofias enquanto atos de fala pela escola de Cambridge não é capaz de superar essa integração forçada da história das ciências na história filosófica, em parte devido a um estruturalismo linguístico residual, e em parte porque a sua conceção da história intelectual como uma batalha é mais adequada à história civil contextualista do que à história experimental das ciências.

O carácter anti-representacional da abordagem pós-kantiana sugere que as ciências experimentais não são mais capazes de representar objetos exteriores do que as filosofias metafísicas, das quais elas deveriam diferir apenas através do acréscimo de um aparato técnico capaz de levar os seus supostos objetos internos a uma existência externa.<sup>(69)</sup> Tal abordagem encontra, no entanto, grandes dificuldades ao tentar lidar com o facto de as ciências experimentais parecerem efetivamente possuir uma história progressiva, caracterizada por sucessivas tentativas falíveis de representar um certo campo fenoménico, enquanto a história da filosofia parece ser propelida por rivalidades e conflitos entre posições intelectuais infalíveis. MacIntyre tenta superar esta dificuldade negando que a filosofia e as ciências experimentais possuam tipos diferentes de história. Ele defende que

---

<sup>(68)</sup> Veja-se a esclarecedora discussão em LÜTHY, Christoph, «What to do with Seventeenth-Century Natural Philosophy? A Taxonomic Problem», in *Perspectives on Science*, n.º 8, 2000, pp. 164–195.

<sup>(69)</sup> Veja-se, por exemplo, LATOUR, Bruno e WOOLGAR, Steve, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1986; KNORR-CETINA, Karin, «The Fabrication of Facts: Towards a Microsociology of Scientific Knowledge», in N. STEHR e V. MEJA (orgs.), *Society and Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, New Brunswick, Transaction Books, 1984, pp. 223–244; e HACKING, Ian, *Historical Ontology*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2002. Para uma apreciação crítica, ver ZAMMITO, *A Nice Derangement of Epistemes*; e, para mais a respeito dos fundamentos pós-kantianos das conceções estruturalistas e pós-estruturalistas do conhecimento, cf. HUNTER, «The History of Theory».

ambas possuem histórias que evoluíram em relação a uma única norma de verdade; no entanto, no caso da filosofia, tal norma — a concepção platónica da verdade — está na sua origem e não no seu futuro, sugerindo, assim, que [a história da filosofia] deva progredir retornando [às origens] no intuito de reconciliar as suas diferentes formas históricas.<sup>(70)</sup> A tentativa de Rorty de lidar com este mesmo problema não é nem menos audaciosa, nem mais bem-sucedida. Mantendo-se fiel à sua filosofia anti-fundacional — um pós-kantismo convencionalista — defende que, como toda a forma de conhecimento, as ciências baseiam-se em opiniões sustentadas por justificação racional, e que esta, por sua vez, depende das normas de uma determinada comunidade. As diferenças entre a história da filosofia e a história das ciências devem, por isso, ser vistas como «acidentais», refletindo o facto de que a comunidade filosófica permite consideráveis diferenças de opinião — por exemplo, ela permite que alguns dos seus membros continuem a crer em substâncias ou essências aristotélicas —, enquanto a comunidade científica não permite tal divergência.<sup>(71)</sup>

A tentativa de Rorty de unir as histórias da filosofia e das ciências no âmbito de uma história filosófica das comunidades de conhecimento é, no entanto, insustentável. Por um lado, a história filosófica não consegue perceber que a existência de múltiplas opiniões na história da filosofia não reflete as normas da comunidade filosófica, mas sim que tal comunidade não existe. A persistência da crença em substâncias e enteléquias aristotélicas é um lembrete de que a tentativa de deslegitimar tal crença teve lugar não na forma de uma intuição racional ou de uma descoberta experimental que pudesse ser aceite pelo filósofo aristotélico, mas sim como uma campanha para destruir a infraestrutura intelectual dessa *persona*, levada a cabo por grupos como o dos filósofos civis. É o facto histórico de que esta campanha

---

<sup>(70)</sup> MACINTYRE, «The Relationship of Philosophy to its Past», p. 45.

<sup>(71)</sup> RORTY, «Historiography of Philosophy», pp. 66–67.



foi apenas parcialmente bem-sucedida — o que se deve em grande medida à transmissão contínua da filosofia aristotélica e da sua respectiva *persona* nas universidades jesuítas — que explica a permanência de uma crença em substâncias aristotélicas e propósitos morais incorporados e, assim, algumas das disputas ou discordâncias que encontramos no interior das faculdades de filosofia modernas. Discordâncias no que tange à própria natureza da filosofia não emergem do facto de os filósofos formarem uma comunidade tolerante ao desvio em relação a uma norma, mas sim do facto de que não existe tal coisa como uma comunidade de filósofos — uma norma de verdade nos termos de MacIntyre —, mas apenas uma série de escolas divididas por conflitos e rivalidades de longa data.

Por outro lado, o elevado nível de acordo fundamental que encontramos nas ciências não pode ser explicado com base na ideia de um policiamento mais estrito de normas epistémicas na «comunidade científica». Pelo contrário, tal acordo e o carácter progressivo da história das ciências a ele associado emergiram de um conjunto de mudanças cruciais na infraestrutura intelectual da *persona* do filósofo natural, que teve lugar na modernidade do noroeste europeu. Como mostrou Stephen Gaukroger, a discussão em torno do método científico em Bacon e Descartes pode ser vista como uma tentativa autoconsciente de reconstruir a *persona* do filósofo natural, por oposição ao modelo escolástico aristotélico. Tal tentativa resultou num programa que visava purgar a filosofia de toda uma série de doutrinas, práticas intelectuais, e aspirações éticas ancoradas na *persona* contemplativa do filósofo aristotélico e nos seus sistemas de conhecimento baseados no texto. Estes foram, por sua vez, substituídos por um conjunto intelectual capaz de suportar uma atitude experimental em relação aos fenómenos num meio caracterizado pela investigação coletiva de ciências tidas como benéficas para a sociedade civil.<sup>(72)</sup>

---

<sup>(72)</sup> GAUKROGER, Stephen, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Essa *persona* baconiana formou, assim, a plataforma ética para um conjunto de rotinas de observação, instrumentos de registo, notações matemáticas e métodos experimentais que tornaram possível produzir representações falíveis de campos específicos de fenómenos através de experimentos passíveis de repetição. Assim, ainda que as ciências naturais emergentes fossem o ponto de chegada de um processo de cultivo de uma *persona* especial, ao contrário das ciências metafísicas, elas não estavam restritas a esse cultivo. Isto porque a *persona* do filósofo natural suportava próteses cognitivas — de observação, cálculo e experimentação — que conectam o investigador a campos fenoménicos que não são, neles mesmos, dependentes de atos de autotransformação interior. Esta foi a fissura decisiva, que começou a separar a *persona* do filósofo natural e a história das ciências da *persona* do filósofo e a história da filosofia, sobretudo porque o conhecimento de substâncias, essências e enteléquias da filosofia académica encontrava-se, de facto, restrito ao cultivo de uma *persona* filosófica particular, como vimos no caso das «ideias transcendentais» de Kant.

Em terceiro e último lugar, como resultado do seu programa de absorver dialeticamente a história intelectual contextualista e a história das ciências, a história filosófica não está em condições de compreender a sua própria história e importância atual. Já anteriormente sublinhámos aquilo que, na elaboração de Rorty da história filosófica (*Geistesgeschichte*), ecoa a sublimação kantiana da compreensão histórica: a saber, a identificação que ele opera entre uma história contextualista e uma reconstrução racional com necessidades subjetivas opostas — as necessidades de «autoconsciência» e de «autojustificação», respetivamente — situando, assim, a história filosófica como um momento exemplar de reconciliação entre elas. De acordo com Rorty, através da construção de um cânone de grandes filósofos a partir de uma conceção «honorífica» da filosofia, entendida como o uso mais elevado do intelecto, historiadores filosóficos — ele menciona Hegel, Nietzsche, Heidegger, Reichenbach, Foucault, Blumenberg e MacIntyre

— satisfazem a necessidade de uma história autojustificadora de heróis filosóficos, ao mesmo tempo demonstrando autoconsciência de que tais cânones são, de facto, apenas construções. Esta conceção de história filosófica não só apaga a significância histórica da história contextualista — a sua emergência enquanto um modo de suspender a verdade das filosofias metafísicas, inserindo-as no contexto de uma história da sociedade civil —, mas também obscurece o modo como a história filosófica emergiu da projeção histórica da dialética transcendental operada por Kant.

As observações de Rorty contêm, no entanto, um importante indicador para a história da história filosófica, que aparece, de forma significativa, na sua breve caracterização da *persona* do historiador filosófico como um sábio moderno. Na medida em que o historiador filosófico «decide aquilo sobre o que vale a pena pensar» e determina que questões filosóficas nos unem aos nossos antepassados intelectuais, ele «desempenha o papel que, no mundo antigo, era desempenhado pelo sábio». <sup>(73)</sup> O sábio é, antes de mais, um personagem cujo modo exemplar de cultivo de si é visto como encarnando as mais elevadas aspirações éticas — em geral, por constituir um elo entre a sua comunidade e uma realidade redentora mais elevada — e que, por isso, exerce sobre os demais uma autoridade moral, intelectual e, às vezes, política. <sup>(74)</sup> Kant criou a *persona* do historiador filosófico como sábio moderno através da sua projeção da dialética transcendental sobre a história. Enquanto mente exemplar na qual filosofias opostas são reconciliadas, o historiador filosófico assume a autoridade moral e intelectual para diagnosticar crises culturais recíprocas do racionalismo e do empirismo, e a capacidade escatológica de antever a sua resolução histórica, através da realização progressiva da razão no tempo. Tal é o significado histórico do apelo

---

<sup>(73)</sup> RORTY, «Historiography of Philosophy», p. 60.

<sup>(74)</sup> Ver BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, pp. 35–70; e HADOT, Pierre, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, trad. M. Chase, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 97–113.

hegeliano-aristotélico de Taylor a «práticas sociais» morais intencionais, bem como da invocação de MacIntyre de uma história da filosofia pós-Reforma na chave de um aristotelismo perdido, e o apelo pós-kantiano de Rorty a uma *Geistesgeschichte* capaz de unificar as tendências discordantes da história contextual e da história das ciências no interior de um mesmo imaginário filosófico. Podemos, assim, começar a ver por que é que a *persona* do historiador filosófico deve ser um tópico privilegiado para as histórias contextuais da *persona* do filósofo. Trata-se da *persona* profética e hermenêutica cujo extraordinário prestígio moral podemos reconhecer na linha que vai de Kant e Hegel, através de Cohen e Cassirer, até Husserl, Heidegger e Habermas.

#### 4.

### FOUCAULT, HADOT, CAVELL E A VIDA COMO «REAL» DA FILOSOFIA<sup>(1)</sup>

DANIELE LORENZINI

#### 1. O *logos* e o *ergon*

Nas aulas de 9 e 16 de fevereiro de 1983 do seu curso no Collège de France *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio, originalmente intitulado «Foucault, Hadot, Cavell et le “réel” de la philosophie», e inédito na presente forma, baseia-se nas ideias desenvolvidas em LORENZINI, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et le techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015. Traduzido do francês por Federico Testa. As citações francesas foram traduzidas a partir do texto original. Para as citações de textos originalmente escritos em língua inglesa, o tradutor considerou quer o texto de Lorenzini, quer os originais (como no caso das citações de Stanley Cavell, consultadas no original). As traduções de Foucault foram feitas a partir do original francês e, na maioria dos casos, confrontadas com traduções existentes em língua portuguesa: para o curso *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982–1983*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2008, consultou-se *O Governo de Si e dos Outros. Curso no Collège de France (1982–1983)*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010; para *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*, ed. F. Gros,

levanta, através de uma análise marcadamente original da *Carta VII* de Platão, um problema fundamental: a saber, o da «realidade» do empreendimento filosófico, daquilo que faz da filosofia algo digno de ser praticado, isto é, aquilo que garante que ela não se reduza a um jogo estéril de palavras vãs e de conceitos vazios. Sem atribuir muita importância à questão (histórico-filológica) da sua autenticidade — supondo que, se a carta não foi escrita por Platão, ela nasce em todo o caso de um meio muito próximo dele<sup>(2)</sup> — Foucault reconhece na *Carta VII* um dos lugares textuais matriciais em que a filosofia colocou a questão da relação entre *logos* e *ergon*, ou seja, entre discurso e ação. De facto, nesse texto, encontramos uma descrição da experiência política de Platão na Sicília e, mais especificamente, em Siracusa, onde ele esteve com a intenção de tentar «converter» o tirano Dionísio, o *Jovem*, à filosofia. Mas por que razão terá Platão aceitado jogar tal jogo político que lhe havia sido proposto no interior de um regime absolutamente despótico como aquele que herdara Dionísio, o *Jovem*? Foucault identifica três elementos para uma resposta na *Carta VII*.

O primeiro diz respeito ao *kairos*, a ocasião propícia, o momento favorável. Na democracia ateniense, havia-se tornado impossível, segundo Platão, engajar o discurso filosófico no jogo da ação política concreta. A única solução havia já sido formulada por Sócrates no livro V da *República*:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia (...) não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o género humano, nem antes

---

Paris, Seuil-Gallimard, 2001, foi consultada *A Hermenêutica do Sujeito*, trad. S. T. Muchail e M. Alves da Fonseca, São Paulo, Martins Fontes, 2006. Nas citações dessas obras, o número da página da tradução existente foi fornecido entre colchetes. [N. dos O.]

<sup>(2)</sup> Cf. FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 193 [191–192].

disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos.<sup>(3)</sup>

Foucault nota justamente que Platão apresenta essa coincidência desejada entre o exercício da filosofia e o exercício do poder como a consequência de uma *impossibilidade*: a experiência do regime dos Trinta e, posteriormente, a condenação à morte de Sócrates pela democracia ateniense reestabelecida convenceram-no de que a filosofia já não tem qualquer papel a desempenhar em relação ao governo político, seja ele oligárquico ou democrático. A voz do filósofo não encontra mais lugar no campo político, a menos que a distinção mesma entre filosofia e política seja suprimida. Noutros termos, segundo Platão, o discurso do filósofo não pode mais ser uma das vozes que se confrontam na arena política, procurando exercer influência sobre os cidadãos. O *logos* filosófico torna-se, pelo contrário, em Platão, o único discurso político legítimo, pois é o único capaz de «curar» as cidades e o género humano no seu todo dos males que os afligem. E, se não se tiver qualquer esperança de estabelecer tal coincidência, o melhor é calar-se. Foucault nota, assim, a impossibilidade de as vozes filosóficas se fazerem escutar em Atenas, enquanto em Siracusa as circunstâncias parecem mais favoráveis: «tendo um jovem monarca chegado ao poder, pronto a escutar a filosofia, será possível realizar essa união entre o exercício da filosofia e o exercício do poder que Platão pensa ser, então, a única maneira de fazer valer o dizer-verdadeiro [*dire-vrai*] [filosófico] na ordem da política».<sup>(4)</sup> Com efeito, no caso de uma monarquia ou de uma tirania «basta persuadir um só homem» e «tudo terá sido feito».<sup>(5)</sup>

---

(3) PLATON, *La République*, V, 473c-e, trad. L. Robin e M.-J. Moreau, in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1950, vol. I, p. 1052. [PLATÃO, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2017, p. 251].

(4) FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 201 [200].

(5) *Ibidem*, p. 206 [202].

Em segundo lugar, Platão deparava-se com uma questão de *philia*, de amizade: Dion, o tio do tirano, que Platão encontrara aquando da sua primeira viagem à Sicília, havia-lhe pedido insistentemente que retornasse a Siracusa, visto que ele via na formação de Dionísio uma possibilidade única de exercer, ele mesmo, uma influência política sobre a cidade. Finalmente, em terceiro lugar, explica Foucault, caso Platão recusasse a viagem e a missão que lhe fora proposta por Dion, «ele teria a impressão de não ser ele mesmo (...) nada além de *logos*, discurso puro e simples, quando lhe era necessário pôr mãos ao *ergon* (à ação)».<sup>(6)</sup>

Foi, assim, nesse estado de espírito que decidi deixar o meu país, não com as ideias que alguns julgavam ser as minhas, mas principalmente movido pelo temor de ser, aos meus próprios olhos, alguém que não é mais que verbo [*verbiage*], e que é, por isso, incapaz de pôr mãos à obra.<sup>(7)</sup>

Platão não se contenta em ser o filósofo que escreveu a *República*, isto é, um puro discurso, um simples *logos* descrevendo uma cidade ideal, teórica, «feita de palavras».<sup>(8)</sup> Se as condições forem propícias, é preciso, pelo contrário, tentar ser o conselheiro real de um homem político real», e esforçar-se por elaborar, agindo sobre a educação de tal homem, «a racionalidade da conduta real da cidade».<sup>(9)</sup> Nenhum *logos* sem *ergon*, nenhum discurso sobre a cidade ideal que não seja acompanhado por uma tentativa de

---

<sup>(6)</sup> *Ibid.*, pp. 201, 207 [200, 202].

<sup>(7)</sup> PLATON, *Lettre VII*, 328c, trad. L. Robin et M.-J. Moreau, in *Œuvres complètes*, vol. II, p. 1190 [«Nessa disposição de espírito, eu me aventurei a partir. Por certo, eu não era movido pelos motivos que alguns imaginam, mas me envergonhava por passar perante mim mesmo como um verbo vazio (...) que nunca quer pôr mãos à obra» (328b-c), traduzido em FOUCAULT, *O Governo de Si e dos Outros*, p. 202 n.].

<sup>(8)</sup> CAVELL, Stanley, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2004, p. 350.

<sup>(9)</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 202 [201].



realizá-la concretamente, através da *paideia* (filosófica) do *tyrannos* que, aprendendo a conduzir-se, a governar-se a si mesmo, será então capaz de conduzir e governar os outros de maneira correta.

Foucault já havia explorado este vínculo essencial que faz do governo de si a condição necessária do governo dos outros na sua análise do *Alcibíades*, no qual Sócrates explica a Alcibíades — no momento em que este pretende transformar o seu estatuto privilegiado «em ação política, em governo efetivo dele mesmo sobre os outros»<sup>(10)</sup> — que, para aprender a governar a cidade inteira com vista ao seu verdadeiro bem, é preciso antes aprender a cuidar de si mesmo e, mais precisamente, da sua alma (*psuchē*), ou melhor, do elemento divino que se encontra na alma.<sup>(11)</sup> Entretanto, Foucault insiste em duas diferenças fundamentais entre o *Alcibíades* e a *Carta VII*, diferenças que «traçam como que uma clivagem no interior da filosofia platónica».<sup>(12)</sup> Por um lado, Sócrates agarra o *kairos* (o facto de Alcibíades pretender lançar-se ao primeiro escalão da cidade e tornar-se seu líder) e intervém junto a Alcibíades por causa do seu amor (*erōs*) por ele, enquanto Platão agarra o *kairos* e vai à Sicília por causa de uma «obrigação interna» que é a «própria tarefa da filosofia», a saber, a de «não ser simplesmente *logos*, mas também *ergon*». Por outro lado, inquietando-se perante a ideia de que ele poderia ser nada mais do que «discurso vazio», Platão coloca um problema que é, segundo Foucault, simultaneamente «familiar e mal conhecido» — algo perfeitamente visível, então, mas que, justamente pela sua familiaridade e proximidade se torna de difícil apreensão. Trata-se do problema do «real» da filosofia, que se une, na *Carta VII*, à afirmação explícita de

<sup>(10)</sup> FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 34 [44].

<sup>(11)</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 50–54. Veja-se também FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 222, e *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009, pp. 117–118, 147.

<sup>(12)</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 208 [206].

que esse real «não é, já não é, não é simplesmente em todo caso, o *logos*».<sup>(13)</sup>

Foucault não pretende com isso levantar a questão filosófica «clássica» do que é «o real», ou do «real» que a filosofia deveria considerar e que determinaria, assim, de certa maneira, a sua capacidade de dizer a verdade.<sup>(14)</sup> O problema que Foucault coloca é, antes, o do *modo de inserção no real* do discurso filosófico: «como, de que modo, em que modalidade se inscreve no real o dizer verdadeiro filosófico», «qual é o real desse dizer verdadeiro filosófico, o que faz com que ele não seja simplesmente um discurso vazio, que ele diga o verdadeiro ou o falso?». Não se trata, portanto, da questão da *verdade* do discurso filosófico, pois este último pode certamente «enganar-se e dizer o falso»; trata-se, na realidade, da questão da «prova [*épreuve*] pela qual a filosofia se manifestará como real».<sup>(15)</sup> Na sua aula no Collège de France de 18 de março de 1981, Foucault havia já explicado que não se interessava pela «relação sagital do jogo de verificação para com a coisa verdadeira que seria dita por ela», mas sim pela «conexão que existe entre os jogos de verificação, os regimes de verificação, e o real no interior do qual eles se inserem ou ao qual eles referem», pois é «nessa conexão que se inscreve o efeito real dos jogos de verdade e erro» — e é essa conexão que constitui o objeto de uma «análise política da verdade».<sup>(16)</sup>

No seu comentário à *Carta VII* de Platão, Foucault oferece, no entanto, duas respostas diferentes à questão do

---

<sup>(13)</sup> *Ibidem*, pp. 208–209 [207].

<sup>(14)</sup> Para um desenvolvimento metodológico rico a propósito da relação entre o «real» e aquilo a que Foucault chama o «jogo da verdade», veja-se FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980–1981*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2014, pp. 223–225, 237–238, onde ele defende que «o real ao qual se refere um discurso, qualquer que ele seja, nunca pode ser a razão de ser deste mesmo discurso», pois «o jogo da verdade é sempre um evento histórico singular em relação ao domínio no qual ele se exerce».

<sup>(15)</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 210 [208].

<sup>(16)</sup> FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, p. 241.

real da filosofia. Por um lado, ele sustenta que essa «prova» [*épreuve*] não se situa ao nível do jogo intrínseco do *logos*, mas que ela deve ser vista no facto de que a filosofia «se dirige, que ela pode se dirigir, que ela possui a coragem de se dirigir a quem exerce o poder». Por outras palavras, na *Carta VII*, o discurso filosófico «manifesta a sua realidade a partir do momento em que se introduz no campo político», nele marcando sempre a sua «diferença específica» em relação a outros discursos. Com efeito, se a retórica não é mais do que um meio utilizado no campo da política para persuadir as pessoas «daquilo de que elas já estão convencidas» (ela não é mais do que um *intensificador* da «eficácia política» do discurso), o que é próprio da filosofia é praticar concretamente a veridicção frente a e em relação ao poder político, ocupando-se não tanto da sua eficácia, mas sim da verdade.<sup>(17)</sup> Deste modo, é possível para Platão não ser somente um *logos* vazio.

Porém, esta é a primeira, mas não a única resposta de Foucault à questão sobre o real da filosofia. Com efeito, ao

---

<sup>(17)</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 210–211 [208–209]. Foucault esclarece em seguida que, segundo a *Carta VII*, o filósofo deve dirigir-se à «vontade política» (seja a do monarca, a dos chefes oligárquicos ou a dos cidadãos) para a informar, mas que ele só se pode dirigir a esta vontade se ela for «boa», isto é, se o monarca, os oligarcas ou os cidadãos tiverem «efetivamente vontade de escutar o filósofo»: «O filósofo que fala sem ser escutado, o filósofo que fala sob ameaça de morte, não faz outra coisa senão falar ao vento e no vazio. Se ele quer que o seu discurso seja um discurso real, um discurso de realidade, se ele quer que a sua veridicção filosófica seja efetivamente da ordem do real, é preciso que o seu discurso filosófico seja ouvido, escutado, aceite por aqueles a quem ele se dirige (...). A filosofia só existe no real, só encontra o seu real, se ao filósofo que discursa correspondem a escuta e a expectativa daquele que quer ser persuadido pela filosofia» (*Le gouvernement de soi et des autres*, pp. 216–217 [214–215]). É a isto que Foucault chama o «círculo da escuta», e aí reside uma das diferenças mais significativas entre o dizer-verdadeiro platónico e a *parrhesia* cínica. Sobre a «polaridade cinismo-platonismo», que segundo Foucault caracteriza toda a história do pensamento ocidental, veja-se *Le gouvernement de soi et des autres*, pp. 269–270 [265–266].

comentar uma longa passagem da *Carta VII* (340b–341a), Foucault explica que, de maneira geral, a filosofia deve mostrar aos tiranos que o real da filosofia consiste nos *pragmata*, isto é, nos «assuntos, atividades, dificuldades, práticas, exercícios, e todas as formas de práticas nas quais é preciso exercitar-se e aplicar-se a si mesmo». O real da filosofia é, assim, constituído pelas «práticas da filosofia»<sup>(18)</sup>, isto é, é «a sua prática», mas não «a sua prática enquanto prática do *logos*» ou do diálogo<sup>(19)</sup>, pois a filosofia — pelo menos desde a antiguidade — é antes de mais nada «um modo de vida, uma maneira de ser, um certo tipo de relação prática consigo mesmo através da qual [alguém] se elabora e trabalha sobre si mesmo».<sup>(20)</sup>

É na relação consigo mesmo, no trabalho de si sobre si, no trabalho sobre si mesmo, nesse modo de atividade de si sobre si que o real da filosofia será manifestado e atestado. É aí que a filosofia encontra o seu real, na prática da filosofia, entendida como um conjunto de práticas pelas quais o sujeito se relaciona consigo mesmo, se elabora a si mesmo, trabalha sobre si. O trabalho de si sobre si é o real da filosofia.<sup>(21)</sup>

Deveríamos então procurar o real da filosofia, o modo de inserção no real do discurso filosófico, do lado da coragem do filósofo que se dirige a quem exerce o poder? Ou deveríamos, antes, buscá-lo no âmbito desse «modo de relação laborioso de si para consigo»? Uma tal questão seria, sem dúvida, mal formulada. Com efeito, longe de sugerir uma alternativa disjuntiva, Foucault parece considerar que essas duas tarefas essenciais da filosofia estabelecem entre si uma relação de *circularidade*. Se, para escapar ao risco de não ser senão *logos* e pôr mãos ao *ergon*, o filósofo deve dirigir-se àquele que exerce o poder político (e se isso constitui «a

---

<sup>(18)</sup> *Ibidem*, pp. 220–221 [218–219].

<sup>(19)</sup> *Ibid.*, pp. 223–224 [221].

<sup>(20)</sup> *Ibid.*, p. 202 [200].

<sup>(21)</sup> *Ibid.*, p. 224 [221].

prova da realidade da filosofia»<sup>(22)</sup>), ele só o faz, porém, na tentativa de transformar este último em filósofo — pois, de uma perspectiva platônica, é preciso que «o sujeito do poder político seja também o sujeito de uma atividade filosófica». Esta transformação só se pode realizar na condição de que aquele que exerce o poder se ponha a *praticar* a filosofia, realizando todo um trabalho de si sobre si mesmo com a finalidade de fazer coincidir, em si mesmo, «o modo de ser do sujeito filosofante e o modo de ser do sujeito que pratica a política». A filosofia não deve, portanto, ditar à política aquilo que ela deve fazer, mas deve ditar ao governante «o que ele deve ser».<sup>(23)</sup>

Assim, o círculo vai da filosofia à política e retorna em seguida à filosofia — a uma filosofia entendida, no entanto, não como simples discurso, mas como prática, exercício de si sobre si, relação de si consigo mesmo. Por outras palavras, como *ética*. Foucault conclui, então, que é, de facto, como «articulação do problema do governo de si e do governo dos outros que a filosofia, aqui, neste texto, formula o que é o seu *ergon*, ao mesmo tempo a sua tarefa e a sua realidade».<sup>(24)</sup>

## 2. Filosofia ou espiritualidade?

Esta série de reflexões permite, segundo vejo, definir o plano de fundo que justifica o tratamento simultâneo, a aproximação, mas também o confronto das perspectivas ético-políticas desenvolvidas por Foucault, Hadot e Cavell. Com efeito, esses três filósofos renovaram a reflexão sobre o problema do real da filosofia, ou seja, do modo de inserção do discurso filosófico no seio do real, com a convicção de que o *logos* não encontra e não pode encontrar nele mesmo, nas palavras que o constituem, a sua verdadeira razão de ser. Assim, é através de uma reativação de uma conceção antiga da filosofia que Foucault, Hadot e Cavell redefinem a sua

<sup>(22)</sup> *Ibid.*, pp. 235–236 [232].

<sup>(23)</sup> *Ibid.*, pp. 271–273 [268].

<sup>(24)</sup> *Ibid.*, p. 236 [233].

tarefa e levantam a questão da sua legitimidade e da sua «realidade», isto é, daquilo que faz da filosofia algo (ainda) digno de ser *praticado*. Esse trabalho de problematização une-se, assim, necessariamente à crítica dirigida a uma certa maneira de conceber a filosofia — não somente à representação *corrente* do que é a filosofia, mas também ao modo como a maioria dos «filósofos» se concebem a si mesmos e ao seu ofício nos nossos dias.

Nas suas obras, Hadot desenvolveu claramente os dois aspetos desta crítica, e a sua distinção entre «filosofia» e «discurso filosófico» teve, sem dúvida, uma influência considerável sobre o modo como Foucault veio a colocar o problema do real da filosofia e a elaborar a distinção entre «filosofia» e «espiritualidade».<sup>(25)</sup>

Por um lado, num artigo de 1992, «A filosofia será um luxo?» [*La philosophie est-elle un luxe?*], Hadot descreve a representação comum que fazem da filosofia os «não filósofos»: a filosofia seria uma «linguagem obtusa, um discurso abstrato, que um pequeno grupo de especialistas, o único capaz de compreendê-lo, desenvolve ininterruptamente em torno de questões incompreensíveis e irrelevantes».<sup>(26)</sup> Sobretudo, para a maior parte das pessoas a filosofia estaria «infinitamente distante daquilo que compõe a substância da sua vida: as suas preocupações, os seus sofrimentos, as suas angústias, ou a perspectiva da morte que os aguarda e que aguarda aqueles que eles amam».<sup>(27)</sup> Diante de uma tal representação — à qual ele prontamente reconhece uma certa força, e mesmo uma certa verdade, ao considerar o modo como a filosofia é ensinada nos nossos dias —, é através de uma reativação de uma conceção antiga da filosofia que Hadot procura ativar novamente o discurso filosófico, o *logos*, fazendo-o valer na vida e mesmo ao serviço da vida, do *bios*. Efetivamente, os filósofos antigos não visavam, através

---

<sup>(25)</sup> Cf. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, pp. 16–20 [19–24].

<sup>(26)</sup> HADOT, Pierre «La philosophie est-elle un luxe?», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 361.

<sup>(27)</sup> *Ibidem*, p. 363.

do seu discurso, a construção de um edifício puramente conceptual. A filosofia era, pelo contrário, concebida «como um modo de vida, mais do que como um discurso teórico [*théorique*]». Certamente, o discurso desempenhava na filosofia um papel importante, na medida em que a escolha da vida filosófica se exprimia em «dogmas» e mantinha-se viva por causa do *logos* interior por meio do qual tais dogmas eram lembrados; no entanto, tal *logos* permanecia estritamente ligado e, em certo sentido, subordinado à vida (*bios*) e à ação (*ergon*), que constituíam o «essencial da filosofia».<sup>(28)</sup> Para que o discurso filosófico não seja vazio, para que ele encontre o real, seria preciso que ele se voltasse a colocar «ao serviço» da maneira de viver dos indivíduos e das suas escolhas existenciais. Por conseguinte, aos olhos de Hadot, o «perpétuo perigo da filosofia» é «refugiar-se no tranquilo universo dos conceitos e do discurso, ao invés de ir além [*dépasser*] do discurso para se engajar no risco da transformação radical de si».<sup>(29)</sup>

Por outro lado, Hadot também elaborou uma hipótese histórica muito precisa a fim de explicar por que razão, nos nossos dias, a filosofia é concebida e praticada *pelos «filósofos» eles mesmos* como uma disciplina puramente teórica, e não como um «método de formação para uma nova maneira de viver e de ver o mundo».<sup>(30)</sup> Segundo o autor, a filosofia

---

<sup>(28)</sup> *Ibid.*, p. 364. É precisamente a esta tese que John M. Cooper se opõe no seu último livro, no qual ele defende uma concepção mais «clássica» da filosofia antiga: mesmo que a considere ainda como modo de vida, trata-se para ele de uma maneira de viver *fundada essencialmente* numa descrição racional e independente da realidade. Segundo Cooper, haveria uma continuidade quase perfeita entre a filosofia antiga, a escolástica medieval e a filosofia moderna e contemporânea. Cf. COOPER, John, *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

<sup>(29)</sup> *Idem*, «Mes livres et mes recherches», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 371.

<sup>(30)</sup> *Idem*, «Exercices spirituels», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 71.

permaneceu uma arte de viver, uma forma de vida, de Sócrates até aos filósofos do período helenístico e romano, e até mesmo o cristianismo primitivo se apresentava, antes de mais, como «um modo de vida cristão» — as discontinuidades que ele introduziu na história do pensamento ocidental não podem, assim, ser encontradas nesse nível.<sup>(31)</sup> A viragem decisiva dessa história corresponde antes à escolástica medieval e à entrada da filosofia na nova instituição universitária: é nesse momento que a filosofia deixa de ser a ciência suprema para passar a ser a «serva» da teologia, sua função sendo simplesmente, a partir de então, fornecer a esta última «o material conceptual, lógico, físico ou metafísico de que ela necessita». Assim, na Idade Média, nas faculdades de artes [liberais], a filosofia é concebida como uma «atividade puramente teórica e abstrata», uma disciplina de ensino institucionalizada que já não possui qualquer relação com uma atitude concreta, uma escolha efetiva de existência, um trabalho de si sobre si mesmo, um modo de ver o mundo e de agir nele. O discurso sobre a filosofia autonomiza-se da vida filosófica, e instala-se no cerne do que *filosofar* significa.<sup>(32)</sup>

Em seguida, na época moderna, ainda que a filosofia tenha conquistado a sua autonomia em relação à teologia, ela permanece, no entanto — e com poucas exceções (cuja importância não deve ser subestimada) —, um discurso teórico [*théorique*], e é enquanto tal que, segundo Hadot, ela ingressa novamente no contexto da universidade no final

---

<sup>(31)</sup> *Idem*, «La philosophie comme manière de vivre», pp. 295–296. Veja-se também HADOT, «Exercices spirituels antiques et “philosophie chrétienne”», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 78–81. Foucault defende que «a vida monástica se apresentava como a verdadeira forma de vida filosófica, e que o monastério era visto como escola de filosofia»: teria ocorrido uma «evidente transferência para o interior da espiritualidade cristã de diversas tecnologias de si provenientes das práticas da filosofia pagã» (FOUCAULT, Michel, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, ed. H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013, p. 76).

<sup>(32)</sup> *Idem*, «La philosophie comme manière de vivre», pp. 297–298.



do século XVIII: «A filosofia moderna é, antes de mais, um discurso desenvolvido em aulas ou consignado em livros, um texto do qual é possível fazer uma exegese». Ela já não é uma maneira de viver, um género de vida que não «o modo de vida do professor de filosofia».<sup>(33)</sup> Já no seu tempo, Nietzsche reprovava os seus contemporâneos pelo facto de já ninguém viver como filósofo: «Pensa-se, escreve-se, publica-se, fala-se e ensina-se filosoficamente — até este ponto tudo é permitido. Mas as coisas dão-se de outro modo no que diz respeito à ação, àquilo a que chamamos vida real».<sup>(34)</sup> Aos olhos de Hadot, nessa profissionalização ou academização da filosofia, que a reduziu a puro discurso, a filosofia *perdeu* algo de essencial — talvez a razão mesma da sua existência.

Em *Cidades de Palavras* [*Cities of Words*], Cavell elabora um esquema histórico muito próximo daquele que expusemos acima: pensando talvez nas teses propostas por Hadot e Foucault, Cavell afirma que «após praticamente um milénio durante o qual a filosofia, tal como fora estabelecida na Grécia, promoveu a ideia da filosofia como modo de vida, constituída na perspetiva da tarefa (perfeccionista) do cuidado de si» (a que ele propõe chamar «a missão terapêutica da filosofia»), houve «um segundo milénio no qual a filosofia pareceu pronta a desfazer-se dessa parte da sua missão».<sup>(35)</sup> É por isso que devemos abordar os estudos que Cavell dedicou ao perfeccionismo moral sublinhando, antes de mais, a *urgência* que os atravessa — a urgência de

---

<sup>(33)</sup> *Ibidem*, pp. 298–299. Veja-se também HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 334: «Existem hoje em dia professores de filosofia, mas não filósofos (...)»

<sup>(34)</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* (1874), trad. H. Albert, Paris, Flammarion, 1988, p. 116. Veja-se também THOREAU, Henry David, *Walden ou La vie dans les bois* (1854), trad. L. Fabulet, Paris, Gallimard, 1990, p. 22.

<sup>(35)</sup> CAVELL, *Cities of Words*, p. 237 (tradução modificada). Sobre a função terapêutica da filosofia antiga, veja-se VOELKE, André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg/Paris, Academic Press Fribourg-Éditions du Cerf, 1993.

destacar, no interior da história da filosofia ocidental, uma via diferente daquela que foi trilhada a partir da Idade Média, e de reativar uma concepção antiga da filosofia como modo vida, como meio de transfiguração de si mesmo e dos outros.<sup>(36)</sup> No início de *Condições Nobres e Ignóbeis* [*Conditions Handsome and Unhandsome*], Cavell escreve:

Segundo vejo, o perfeccionismo não é uma teoria entre outras da vida moral, mas antes algo como uma dimensão, ou uma tradição, da vida moral que encontramos ao longo do pensamento ocidental e que diz respeito àquilo a que era chamado o estado da nossa alma; tal dimensão atribui extrema importância às relações pessoais e à possibilidade, ou à necessidade, de transformação de nós mesmos e da nossa sociedade.<sup>(37)</sup>

Ao enfatizar essa «dimensão» (perfeccionista) da vida moral não apenas em filósofos antigos, como Platão ou Aristóteles, mas também em Emerson e Thoreau, Kant e John Stuart Mill, Nietzsche e Wittgenstein, ou ainda em Santo Agostinho, Montaigne, Pascal, Espinosa, Locke, Kierkegaard, Marx, Dewey, Heidegger, Rawls e tantos outros (filósofos, mas também romancistas, poetas, dramaturgos, artistas e cineastas), não é, porém, uma continuidade perfeita entre filosofia antiga e filosofia moderna e contemporânea que Cavell pretende enfatizar. O seu objetivo é, na verdade, explorar uma série de «ressurgências» (trans-históricas) da concepção antiga da filosofia como modo de vida — das «vozes» sempre específicas que, mesmo a partir de posições muito diferentes, podem participar numa *conversa* «sobre a forma como nós vivemos» e «poderíamos viver».<sup>(38)</sup> Além

---

<sup>(36)</sup> Cf. LORENZINI, Daniele, «Must We Do What We Say? Truth, Responsibility and the Ordinary in Ancient and Modern Perfectionism», in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. 2, n.º 2, 2010, pp. 16–34.

<sup>(37)</sup> CAVELL, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 2.

<sup>(38)</sup> CAVELL, *Conditions Handsome and Unhandsome*, pp. 5–6.

disso, esta perspectiva não é muito distante da de Hadot quando este afirma que a filosofia moderna «reencontrou, por diferentes vias, certos aspetos existenciais da filosofia antiga», citando como exemplo as *Meditações* de Descartes, a *Ética* de Espinosa, bem como Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger, o existencialismo e também o próprio Foucault.<sup>(39)</sup> Foucault, por sua vez, aborda este problema na primeira aula da *Hermenêutica do Sujeito*, na qual propõe a distinção (hoje já célebre) entre «filosofia» e «espiritualidade»:

Chamemos «filosofia», se quisermos, a esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, e sobre o que torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. Chamemos «filosofia» à forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, à forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos «filosofia», creio que poderíamos chamar «espiritualidade» à procura, prática e experiência através das quais o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade. Chamaremos, então, «espiritualidade» ao conjunto de buscas, práticas e experiências, tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.<sup>(40)</sup>

A influência exercida pelos trabalhos de Hadot sobre Foucault é aqui evidente, até mesmo na escolha do termo «espiritualidade», que devemos interpretar à luz da noção hadotiana de «exercício espiritual» — um exercício que consiste numa «transformação da visão do mundo e uma

<sup>(39)</sup> HADOT, «La philosophie comme manière de vivre», pp. 299–300 e «La philosophie est-elle un luxe?», p. 365.

<sup>(40)</sup> FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, pp. 16–17 [19].

metamorfose da personalidade», obra «não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo».<sup>(41)</sup> Através desta distinção, Foucault visa definir duas grandes «etapas» da história da filosofia ocidental, que correspondem de certa forma à distinção elaborada por Hadot entre discurso sobre a filosofia e a filosofia como maneira de viver.

Por um lado, durante toda a antiguidade grega, helenística e romana, a filosofia — isto é, a questão do acesso do sujeito à verdade — esteve intimamente ligada, segundo Foucault, à prática da espiritualidade<sup>(42)</sup>: a filosofia era concebida como uma atividade e uma experiência de transformação de si que dava acesso a um «certo modo de ser»<sup>(43)</sup>, que, por sua vez, constituía a condição necessária para o acesso do sujeito à verdade. Com efeito, a espiritualidade postula, que «a verdade nunca é dada ao sujeito de pleno direito», por um «simples ato de conhecimento» fundado e legitimado «porque ele é o sujeito», mas que este sujeito deve, pelo contrário, modificar-se, transformar-se, deslocar-se, tornar-se «outro que ele-mesmo» para ter direito a aceder à verdade. O sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade e, por conseguinte, «não pode haver verdade sem uma conversão ou uma transformação do sujeito» — uma transformação que pode ser realizada graças ao *erōs*, isto é, um movimento de ascensão ou iluminação do sujeito, ou graças à *askēsis*, o trabalho de si sobre si, a elaboração de si por si mesmo. É por isso que a verdade, uma vez conquistada,

---

(41) HADOT, «Exercices spirituels», p. 21.

(42) FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 18 [20].

(43) FOUCAULT, Michel, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», in *Dits et écrits II, 1976–1988*, org. D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, p. 1541. A partir de 1981, Foucault sublinha o facto de que as «artes de viver» da antiguidade têm como função ensinar às pessoas «como ser, como vir a ser» — noutros termos, tais artes dizem respeito «ao ser que somos». Neste contexto, Foucault define as técnicas de si como procedimentos «refletidos, elaborados, sistematizados, e que são ensinados aos indivíduos de modo que eles possam, através da gestão da sua própria vida, do controlo e da transformação de si por si mesmo, alcançar um certo modo de ser» (FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, pp. 31, 33, 37).

produz no seio de tal estrutura de espiritualidade efeitos de «retorno» sobre o sujeito, que vão bem além do conhecimento, pois eles são, na realidade, da ordem da realização, do acabamento, da iluminação do sujeito, da sua beatitude e da tranquilidade da sua alma.<sup>(44)</sup>

Por outro lado, a idade moderna caracteriza-se, segundo Foucault, por uma maneira completamente diferente de estruturar a relação entre o sujeito e a verdade: é doravante o conhecimento, «ele mesmo e somente ele», que dá acesso à verdade. Não é mais exigido do sujeito que ele se transforme no seu ser, mas apenas que ele efetue um ato de conhecimento que, certamente, deve respeitar certas condições, que, no entanto, «não dizem respeito ao ser do sujeito». Assim, a filosofia separa-se da prática da espiritualidade: o sujeito, tal como ele é, torna-se capaz de verdade, e o acesso à verdade, «que doravante não possui outra condição senão o conhecimento, não encontrará mais no conhecimento, como recompensa e como acabamento, outra coisa senão o caminho indefinido do conhecimento».<sup>(45)</sup> Trata-se, em última análise, de outra maneira de dizer que o discurso sobre a filosofia se autonomizou da vida filosófica, e que a filosofia se refugiou no tranquilizador universo dos conceitos e do *logos*: o dizer-verdadeiro filosófico já não se encontra ligado à prática da espiritualidade, mas ao discurso da ciência, e visa essencialmente «dizer a verdade sobre o verdadeiro, o verdadeiro do verdadeiro».<sup>(46)</sup>

### 3. Ambiguidades cartesianas

Segundo Foucault, esta transformação histórica decisiva que levou a filosofia a separar-se da espiritualidade e a ligar-se à estrutura do conhecimento que caracteriza a

<sup>(44)</sup> FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, pp. 17–18 [21].

<sup>(45)</sup> *Ibidem*, pp. 19–20 [23].

<sup>(46)</sup> *Idem*, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 211 [O original aqui é «le vrai du vrai», traduzido em português como «a verdade da verdade», p. 209, N. do T.] .

ciência moderna é o resultado de um processo complexo de longa duração, cuja origem devemos procurar na teologia cristã, que, «ao adotar como reflexão racional fundante (...), uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral».<sup>(47)</sup> No entanto, sem contestar a ideia hadotiana segundo a qual foram a escolástica medieval e a entrada da filosofia na nova instituição universitária que produziram o destacamento e a autonomização do discurso sobre a filosofia em relação à vida filosófica, Foucault acrescenta ainda um terceiro elemento, ao qual ele atribui importância capital ainda que de modo ambíguo: o «momento cartesiano».

Foucault argumenta que, na história do pensamento ocidental, o momento cartesiano exerceu uma dupla função: por um lado, requalificou filosoficamente o «conhece-te a ti mesmo» (*gnōthi seauton*) e, por outro lado, desqualificou o cuidado de si (*epimeleia heautou*). Esse gesto duplo enraizar-se-ia nas *Meditações*, nas quais Descartes funda uma abordagem [*démarche*] filosófica, a possibilidade para o sujeito de ter acesso à verdade, sobre a *evidência* «da existência própria do sujeito», a única coisa que não pode ser colocada em dúvida. Assim, o *gnōthi seauton* — que, segundo Foucault, havia sido subordinado ao princípio do cuidado de si durante toda a antiguidade — é requalificado: agora, o conhecimento de si constitui uma via de acesso privilegiado à verdade, enquanto, ao mesmo tempo, a *epimeleia heautou* é excluída «do campo do pensamento filosófico moderno».<sup>(48)</sup>

As coisas são, no entanto, um pouco mais complicadas do que parecem, pois Foucault cautelosa e imediatamente explica que, ao falar do «momento cartesiano», não pretende dizer que «se trata de Descartes», nem que Descartes é exatamente o inventor desse «momento».<sup>(49)</sup> Por um lado, como podemos ver, o corte «não se fez no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu

---

<sup>(47)</sup> *Idem*, *L'herméneutique du sujet*, pp. 28–29 [36].

<sup>(48)</sup> *Ibidem*, pp. 15–16 [19].

<sup>(49)</sup> *Ibid.*, p. 19 [22].

o *Cogito*»: pelo contrário, «já há muito tempo se iniciara o trabalho para desconectar o princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente e, por outro lado, a necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, transformando-se e esperando da verdade a sua iluminação e transfiguração».<sup>(50)</sup> Por outro lado, devemos ser mais precisos a respeito de Descartes. No seu livro *O Que É a Filosofia Antiga?*, bem como no seu artigo «Um diálogo interrompido com Michel Foucault» [«*Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*»], Hadot critica severamente Foucault por ter sustentado a tese segundo a qual, em Descartes, a *evidência* enquanto experiência puramente mental teria substituído a *ascese* como condição necessária e suficiente do acesso à verdade pelo sujeito. Visto que o curso sobre *A Hermenêutica do Sujeito* ainda não havia sido publicado, Hadot sustenta a sua crítica referindo-se à entrevista «Sobre a genealogia da ética: Uma visão geral do trabalho em andamento»:

Mesmo que seja verdade que a filosofia grega tenha fundado uma racionalidade na qual nos reconhecemos, ela sempre sustentou que um sujeito não podia ter acesso à verdade se não praticasse sobre si mesmo um certo trabalho que o tornasse suscetível de conhecer a verdade (...). Descartes, creio, rompeu com isso quando afirmou: «Para aceder à verdade é suficiente que eu seja um qualquer sujeito capaz de ver o que é evidente». A evidência substitui a ascese no ponto em que a relação com o si se entrecruza com a relação com os outros e com o mundo. A relação com o si já não precisa de ser ascética para que seja uma relação com a verdade.<sup>(51)</sup>

---

<sup>(50)</sup> *Ibid.*, p. 28 [36].

<sup>(51)</sup> FOUCAULT, Michel, «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», in H. DREYFUS e P. RABINOW (orgs.), *Michel Foucault, un parcours philosophique* (1983), trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984 [*Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, trad. Vera Portocarrero, Rio de Janeiro, Forense Universitária, p. 277 (tradução modificada)], retomado em *Dits et écrits II*, p. 1449.

Hadot, no entanto, sublinha o facto de que «quando Descartes escolheu dar a uma das suas obras o título *Meditações*, ele sabia muito bem que essa palavra, na tradição da espiritualidade antiga e cristã, designa um exercício da alma». Cada «meditação» seria, assim, um exercício espiritual, que «é preciso completar para passar à etapa seguinte». <sup>(52)</sup> Desse modo, as *Meditações* de Descartes teriam como objetivo levar o leitor a engajar-se no difícil trabalho de si sobre si, necessário para alcançar as «verdades» nelas contidas. É por isso que, segundo Hadot, Foucault se engana quando sustenta que a evidência cartesiana seria acessível a todo e qualquer sujeito <sup>(53)</sup>: na realidade, também de acordo com Descartes «a evidência só pode ser atingida através de um exercício espiritual» e, por conseguinte, também Descartes «continua a situar-se no interior da problemática da tradição antiga da filosofia concebida como exercício da sabedoria». <sup>(54)</sup>

Tal crítica não carece de pertinência. No entanto, Hadot parece não se dar conta da proximidade do seu ponto de vista em relação ao de Foucault, que, na sequência da entrevista à qual Hadot se refere, complexifica a sua posição, salientando que essa substituição cartesiana da ascese pela evidência «apenas foi possível para Descartes como contrapartida de uma abordagem, que foi a das *Meditações*, ao longo da qual ele constitui uma relação de si para consigo que o qualifica como sujeito de conhecimento verdadeiro sob a forma da evidência». <sup>(55)</sup> Na ocasião do debate público com Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, que estes utilizaram como fonte principal para «construir» a entrevista em questão, Foucault havia afirmado — de modo ainda mais

---

<sup>(52)</sup> HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 396. Veja-se também HADOT, «La philosophie comme manière de vivre», p. 299.

<sup>(53)</sup> *Idem*, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 398.

<sup>(54)</sup> *Idem*, «Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. *Convergences et divergences*», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 310–311.

<sup>(55)</sup> FOUCAULT, «À propos de la généalogie de l'éthique», p. 1449.



claro — que é preciso não esquecer «que Descartes escreveu as *Meditações* — e meditações são uma prática de si». No entanto, explica Foucault, foi precisamente através dessa prática de si que Descartes acabou por «substituir um sujeito constituído através de uma prática de si por um sujeito fundador de uma prática de conhecimento». <sup>(56)</sup> Descartes representa, assim, segundo Foucault, um «ponto de inflexão»: situando-se no prolongamento da tradição antiga, que considerava a filosofia como essencialmente ligada às exigências da espiritualidade, as suas obras — e as *Meditações* em particular — tiveram como função voltar essa tradição *contra ela mesma*, utilizando os recursos da espiritualidade para constituir um sujeito de conhecimento agora livre das obrigações ascéticas. <sup>(57)</sup>

Assim, a crítica que Hadot dirige a Foucault não atinge o seu alvo. O modo como os dois autores retraçam a história das relações entre o discurso sobre a filosofia e a vida filosófica, ou entre a filosofia e a espiritualidade, são, na realidade, muito semelhantes. Além disso, Foucault

---

<sup>(56)</sup> *Idem*, «Débat au Département de Français de l'Université de Californie à Berkeley», in *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, ed. H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015, p. 175. Veja-se também FOUCAULT, «On the Genealogy of Ethics», in *Dits et écrits II*, pp. 1229–1230 [DREYFUS e RABINOW, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, p. 277].

<sup>(57)</sup> Sobre esta viragem [*retournement*], veja-se também FOUCAULT, «Débat sur “Vérité et subjectivité”», in *L'origine de l'herméneutique de soi*, pp. 119–121; *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, ed. F. Brion e B. E. Harcourt, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2012, pp. 167–168; «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», p. 1542. Diante das reflexões foucaultianas da década de 1980, é difícil não recordar as páginas da *História da Loucura* dedicadas ao *cogito* e à «exclusão» da loucura no desenvolvimento da dúvida cartesiana, bem como a querela Foucault-Derrida que daí se origina. Cf. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 1972, pp. 67–70; «Mon corps, ce papier, ce feu» e «Réponse à Derrida», in *Dits et écrits I, 1954–1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1113–1136 e 1149–1163. Veja-se também DERRIDA, Jacques, «Cogito et histoire de la folie», in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51–97.

converge com Hadot (e Cavell) quando ele precisa que o «momento cartesiano» não marcou uma rutura clara e definitiva: a construção cartesiana do sujeito do conhecimento através das técnicas da espiritualidade antiga não representa um ponto de não-retorno. Pelo contrário, não apenas em Descartes, mas também depois dele, é possível observar múltiplas superfícies de contacto entre espiritualidade e filosofia. Foucault cita Espinosa (nomeadamente, o *Tratado da Reforma do Entendimento*), Hegel e a sua *Fenomenologia*, Schelling, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Freud, o Husserl da *Krisis*, Heidegger, Lacan — filósofos para quem, de um modo ou de outro, o ato de conhecimento permanece ligado às exigências da espiritualidade, ou melhor, «a uma certa estrutura de espiritualidade que procura vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições desse ato de conhecimento e os seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito». <sup>(58)</sup>

#### 4. Técnicas do ordinário

É possível agora extrair algumas conclusões a propósito do pano de fundo comum que permite justificar a aproximação das reflexões ético-políticas levadas a cabo por Foucault, Hadot e Cavell. Nestes autores, com efeito, encontramos, em primeiro lugar, o mesmo esforço de reativação de uma conceção antiga da filosofia como prática de transformação de si e como maneira de viver; em segundo lugar, a mesma crítica cautelosa a uma certa conceção (moderna e contemporânea) da filosofia como jogo inerente ao *logos*, como não sendo nada mais do que um discurso sobre discursos; por último, em terceiro lugar, a mesma vontade de tomar seriamente a questão da legitimidade da filosofia, daquilo que a faz (ainda) digna de ser praticada — aquilo a que, com Foucault, poderíamos chamar a questão do real da filosofia.

---

<sup>(58)</sup> FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, pp. 29–31 [38].

Foucault, Hadot e Cavell não se limitam a levantar a mesma questão, mas fornecem também a mesma resposta: para eles, o real da filosofia é o trabalho de si sobre si, é a elaboração de si por si mesmo, são as práticas, as técnicas e exercícios que realizamos sobre nós mesmos. Para utilizar uma expressão que Foucault toma de Hadot, o real da filosofia deveria ser buscado, para eles, no campo da «espiritualidade», isto é, da necessidade, para o sujeito, de efetuar sobre si mesmo um certo trabalho (ético) capaz de o transformar, de o transfigurar, de o tornar *outro* que ele mesmo, e tudo isso com a finalidade de obter acesso a um certo modo de ser e viver capaz de lhe trazer tranquilidade da alma, sabedoria, felicidade, beatitude, etc.

Foucault estuda as formas e as modalidades desse trabalho de si sobre si mesmo através da perspectiva de uma análise histórico-filosófica das «técnicas de si». <sup>(59)</sup> Hadot, por outro lado, fala em «exercícios espirituais», designando por esta expressão práticas que podem ser «de ordem física, como o regime alimentar, ou discursiva, como o diálogo e a meditação, ou ainda intuitiva, como a contemplação», mas que, na sua totalidade, visam «operar uma modificação e uma transformação no sujeito» — no *ser mesmo* do sujeito — que as pratica. <sup>(60)</sup> Hadot não se refere a exercícios de tipo especificamente religioso; por isso, apoiar-se sobre a possível ambiguidade do termo «espiritual» para criticar a sua perspectiva é, para um especialista em filosofia antiga que declara conhecer bem a sua obra, um índice de má fé. <sup>(61)</sup> Por conseguinte, mesmo se Hadot criticou em diversas ocasiões as noções foucaultianas de práticas de si, cuidado de si e cultura de si, argumentando que «não é o “si” que

---

<sup>(59)</sup> *Idem*, *L'origine de l'herméneutique de soi*, p. 38.

<sup>(60)</sup> HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, pp. 21–22. Veja-se também HADOT, «Exercices spirituels», p. 23; «La philosophie comme manière de vivre», pp. 290–291; *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson* [2001], Paris, Le Livre de Poche, 2003, p. 145.

<sup>(61)</sup> Cf. COOPER, *Pursuits of Wisdom*, pp. 20–22 e 403 n. 5.

é praticado», mas sim «exercícios que visam transformar o eu»<sup>(62)</sup>, na realidade, a noção de práticas ou de técnicas de si e a noção de exercícios espirituais sobrepõem-se em larga medida.

É, sem dúvida, mais difícil compreender como Cavell pode ser incluído neste quadro analítico. Mas tal dificuldade é apenas aparente. Com efeito, em todos os seus escritos dedicados à dimensão da vida moral a que ele chama «perfeccionismo»<sup>(63)</sup>, Cavell salienta a necessidade de realizar o «trabalho de tornar-se humano», isto é, de transformação e transfiguração de nós mesmos, para que alcancemos a «sabedoria», que, com Emerson, ele interpreta como o «saber viver o maior número possível de bons momentos», e «encontrar o fim da viagem em cada passo do caminho».<sup>(64)</sup> Além de Emerson, Cavell encontra essa ideia nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, que apresentam a «atividade filosófica como uma luta espiritual»<sup>(65)</sup> que nos convoca «à transfiguração, que pode ser pensada em termos de revolução ou de conversão».<sup>(66)</sup> Este chamamento perfeccionista para a mudança, a transformação das coisas, que é «antes de mais uma transformação do eu» que busca atingir o nosso «eu mais avançado ou mais elevado»<sup>(67)</sup>, deve dar origem a «um modo de vida a partir do qual todos

---

(62) HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, p. 153. Veja-se também HADOT, «Un dialogue interrompu avec Michel Foucault», pp. 308–310 e «Réflexions sur la notion de “culture de soi”», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 323–332.

(63) Acrescentando às vezes «emersoniano», pois Emerson é «o nome daquele que me mostrou que — e provavelmente como — eu podia dar-me a liberdade de seguir minha própria expressão até onde ela queria ir» (CAVELL, Stanley, «Préface», in *Qu'est-ce que la philosophie américain?*, Paris, Gallimard, 2009, v).

(64) CAVELL, Stanley, *This New Yet Unapproachable America*, Chicago, University of Chicago Press, 2013 [1989], p. 7, retomado em *Qu'est-ce que la philosophie américaine?*, pp. 22–23.

(65) *Ibidem*, p. 59.

(66) *Ibidem*, p. 68.

(67) *Idem*, *Conditions Handsome and Unhandsome*, pp. 46, 53.

os outros modos de vida são julgados como demasiado levianos». (68)

Sem dúvida, a insistência de Cavell sobre o papel crucial desempenhado pela linguagem (ordinária) é inegável, e ainda assim — precisamente na medida em que a linguagem é, para Cavell como para Wittgenstein, sempre «pronunciada por uma voz humana no seio de uma “forma de vida”» (69) e, portanto, sempre *prática* (70) — essa insistência aproxima-o mais do que o separa de Foucault e Hadot, que, por sua vez, não negam a importância do discurso na filosofia, mas contestam simplesmente a sua suposta «autonomia» em relação à vida filosófica, defendendo a necessidade da sua reconexão com esta última. Não é por acaso que, já em 1962, num dos artigos através dos quais Hadot contribuiu para a introdução da obra de Wittgenstein em França, Hadot cita com aprovação a tese wittgensteiniana segundo a qual é preciso «romper radicalmente com a ideia de que a linguagem funcionaria sempre de maneira uniforme, e com um mesmo objetivo, que seria: traduzir pensamentos». Pelo contrário, é preciso compreender que nós nos encontramos sempre no interior «de um certo jogo de linguagem, isto é, no interior de uma certa atitude, de uma certa forma de vida» e que é impossível atribuir um sentido ao nosso discurso sem que o situemos sobre o pano de fundo constituído por tal forma de vida. (71)

---

(68) *Ibidem*, p. xxiii.

(69) LAUGIER, Sandra, «Stanley Cavell: les voix du langage ordinaire», in C. CHAUVIRÉ e S. PLAUD (orgs.), *Lectures de Wittgenstein*, Paris, Ellipses, 2012, p. 382.

(70) Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques* (1953), trad. F. Dastur *et al.*, Paris, Gallimard, 2004, I, § 43, 50: «A significação de uma palavra consiste no seu uso na linguagem» (tradução modificada).

(71) HADOT, Pierre, «Jeux de langage et philosophie», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 67, 1962, retomado em *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004, pp. 98–99. Cf. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, I, § 23, p. 39: «A expressão “jogo de linguagem” deve aqui salientar que falar uma língua faz parte de uma

Também Cavell atribui uma importância fundamental à ideia wittgensteiniana segundo a qual devemos «trazer de volta as palavras do seu uso metafísico para o seu uso quotidiano»<sup>(72)</sup>, e transforma-a em *preceito*, em «exercício» a colocar em prática em todo o trabalho filosófico. Neste sentido, Cavell fala, então, de uma «prática do ordinário» (*practice of the ordinary*).<sup>(73)</sup> que constitui para ele o real da filosofia e que desempenha um papel análogo ao das técnicas de si foucaultianas e dos exercícios espirituais hadotianos:

O apelo de Wittgenstein ao quotidiano, ou a sua «abordagem», encontra no quotidiano (actual) uma cena de ilusão, transe e artificialidade (de necessidades) (...). A sua filosofia do quotidiano (eventual) é a proposição de uma prática que leva em conta, e assume-a para ela mesma, precisamente (e não digo exclusivamente) essa cena de ilusão e de perda; aborda-a ou reprova-a, se o posso dizer, de modo suficientemente íntimo para a virar ou libertar, como se o actual fosse a matriz que contém os termos do eventual. (...) Partilhando da intuição de que a existência humana não carece de uma reforma mas sim de uma re-formação, de uma mudança que tem a estrutura de uma transfiguração, Wittgenstein intui que o ordinário, e somente ele, possui o poder de mover o ordinário, de tornar habitável o *habitat* humano, de transfigurar o mesmo.<sup>(74)</sup>

Por conseguinte, graças a essa prática filosófica muito específica que é a prática do ordinário — uma prática «baseada sobre o solo menos promissor», a saber, o da pobreza, da quotidianidade, da proximidade, da banalidade<sup>(75)</sup> –, Cavell não visa apenas reaproximar as *nossas palavras* do seu uso quotidiano, mas também trazer de volta ao quotidiano as

---

atividade, ou de uma forma de vida». Veja-se também LAUGIER, Sandra, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009, pp. 150–151.

<sup>(72)</sup> WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, I, § 116, p. 85.

<sup>(73)</sup> CAVELL, *This New Yet Unapproachable America*, p. 73.

<sup>(74)</sup> *Ibid.*, pp. 72–73.

<sup>(75)</sup> *Ibid.*, p. 117.

*nossas vidas*. Do mesmo modo, a importância da dimensão do ordinário é inegável em Foucault e em Hadot: com efeito, se o real da filosofia é para eles constituído por técnicas de si e exercícios espirituais, a «substância ética» que tais técnicas e exercícios trabalham é precisamente a vida quotidiana dos indivíduos, as suas maneiras ordinárias de pensar, de falar, de ver o mundo e de se conduzir dia após dia.<sup>(76)</sup>

Podemos assim concluir que, para Foucault, Hadot e Cavell, a filosofia é uma «prática do ordinário», cujo cerne é constituído por uma série de técnicas através das quais o indivíduo realiza um certo trabalho de si sobre si, visando modificar-se, transformar-se e transfigurar-se a si mesmo, até aos detalhes mais ínfimos da sua existência ordinária, da sua vida quotidiana — que será, ela mesma, transfigurada. Consequentemente, propomos chamar «técnicas do ordinário» ao conjunto multiforme e complexo das práticas que, fazendo da dimensão quotidiana da vida o objeto essencial do trabalho filosófico, foram historicamente utilizadas pelos indivíduos com a finalidade de transformar as suas relações consigo mesmos, com os outros e com o mundo. O estudo de tais técnicas, que realizámos a partir dos trabalhos de Foucault, Hadot e Cavell<sup>(77)</sup>, permite que nos interroguemos sobre a relação entre ética e política lá onde ela se estabelece *concretamente*, isto é, ao nível das maneiras de viver quotidianas dos indivíduos, se é verdade que — como defende Foucault — o «governo» é o ponto onde se articulam as técnicas que visam dirigir os indivíduos e as técnicas através das quais os indivíduos se conduzem a si mesmos.<sup>(78)</sup>

---

<sup>(76)</sup> Cf. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, pp. 221–222; HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, pp. 159–164 e «Qu'est-ce que l'éthique?», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 382.

<sup>(77)</sup> Cf. LORENZINI, Daniele, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015.

<sup>(78)</sup> FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, pp. 38–39.





5.

FILOSOFIAS ANTIGAS COMO MODOS DE VIDA:  
O CASO DE SÓCRATES<sup>(1)</sup>

JOHN COOPER

Para alguém familiarizado com a filosofia atual, deve soar bastante estranho que a própria filosofia como um todo, ou uma qualquer filosofia — um conjunto de teses filosóficas, por mais abarcante que seja — pudesse só por si constituir, para os seus aderentes, um modo de vida total e inteiramente absorvente. Por «filosofia» refiro-me aqui à filosofia académica rigorosa, como algo que se opõe a obras de aconselhamento e edificação, incluindo aquelas que são muitas vezes popularmente mencionadas como obras de filosofia e aquelas de que se diz que contêm ou advogam

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio sobre Sócrates corresponde à primeira de duas conferências dadas por John Cooper em 2012 na Universidade de Stanford e posteriormente publicadas com o título «Ancient Philosophies as Ways of Life», no volume *The Tanner Lectures on Human Values: Volume 32*, org. M. MATHESON, University of Utah Press, 2013, pp. 23–42. Tradução do inglês de Hélder Telo. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de John Cooper. [N. dos O.]

uma «filosofia de vida». Em contraste com essas concepções mais populares de filosofia, a filosofia no sentido rigoroso e estrito que tenho aqui em vista é, tanto agora, como ao longo de toda uma história contínua que remonta aos primeiros filósofos da Grécia antiga, um empreendimento de análise e argumentação rigorosamente disciplinado e racional. Além disso, na maior parte desta história, os filósofos declararam, como algo essencial para o que é a filosofia, que no seu trabalho visavam sempre descobrir, por meio de um raciocínio filosófico disciplinado, a verdade real sobre os temas que os filósofos investigam. Mas como podia a filosofia, assim entendida, constituir para os seus aderentes um modo de vida total e omniabrangente? Mesmo que o facto de sabermos (ou pensarmos que sabemos) importantes verdades filosóficas possa alterar, até radicalmente, a nossa orientação vital, como poderia esse saber, só por si, produzir e constituir para nós o nosso modo de vida no seu todo? Como é que o facto de sabermos tudo o que a filosofia pode ensinar nos põe numa posição em que, simplesmente por possuímos esse conhecimento (tendo-o, é claro, sempre presente), seríamos capazes de fazer com que de algum modo a nossa compreensão filosófica e as nossas teses filosóficas determinassem por inteiro o nosso modo de vida? Pondo de parte o facto de a filosofia, como a conhecemos hoje, nem sequer parecer dizer nada sobre algumas das questões que surgem na vida de praticamente toda a gente, não haverá um hiato inevitável entre sabermos, ou pensarmos que sabemos, como devemos viver a nossa vida em todos os seus aspetos (ou como é melhor viver) e o viver efetivamente a nossa vida? No entanto, numa tradição milenar da filosofia na antiguidade, que começa com Sócrates e continua sem interrupção através de Plotino e os platonistas que lhe sucederam nos séculos III–VI d.C., a filosofia era, de facto, concebida e estudada desse modo. Para esses filósofos, a filosofia e as suas diversas filosofias individuais eram modos de vida, neste sentido muito forte do termo.

Nesta primeira conferência irei explicar como é que as filosofias antigas eram modos de vida para os seus

aderentes.<sup>(2)</sup> Como veremos, eles fizeram da filosofia algo psicológica e moralmente muito mais profundo do que qualquer coisa que possamos encontrar na filosofia contemporânea. Na segunda parte desta conferência, irei ilustrar isso de forma concreta por meio da discussão da filosofia de Sócrates e do modo de vida socrático. Na segunda conferência, vou passar desta origem da filosofia como modo de vida para o seu estágio final e discutir o modo de vida muito diferente que é fornecido no reavivar do Platonismo na antiguidade tardia.<sup>(3)</sup>

Em primeiro lugar quero, pois, explicar a que é que a filosofia grega antiga — concebida como modo de vida (tal como passei a entendê-la), e não apenas como disciplina intelectual — correspondia na verdade, quando vista do interior da própria tradição filosófica antiga. Vou falar da própria ideia de que a filosofia é, ou pode e até deve ser, um modo de vida total. Nisto sigo os passos do eminente especialista francês em Plotino e Platonismo, o já falecido Pierre Hadot, cujo trabalho nesta linha irrompeu no panorama intelectual anglófono em meados da década

---

<sup>(2)</sup> Estas conferências (Tanner Lectures) são inspiradas no meu livro *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 2012). Versões anteriores foram apresentadas nas Seybert Lectures na Universidade da Pensilvânia (outubro de 2011). Os textos iniciais foram a primeira e a última das seis conferências e seminários sobre o tema das filosofias antigas como modos de vida que dei em Oxford como John Locke Lectures, em maio e junho de 2011. Esta primeira conferência apresenta ideias que foram expressas e argumentadas de forma mais elaborada nos capítulos I e II de *Pursuits*, mas em frases e parágrafos que foram reescritos para se adequarem à apresentação oral a uma audiência mais inclusiva. Ela é inspirada no meu artigo «Socrates and Philosophy as a Way of Life», in D. SCOTT (org.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 20–43.

<sup>(3)</sup> O autor refere-se à sua segunda palestra, sobre Plotino. Cf. COOPER, «Ancient Philosophies as Ways of Life», pp. 43–66. [N. do O.]

de 1990.<sup>(4)</sup> Contudo, como verão à medida que avanço, a minha compreensão da filosofia antiga concebida como modo de vida difere amplamente e, na verdade, em aspetos fundamentais da compreensão de Hadot. Vou fazer algumas breves observações sobre essas diferenças no final desta primeira conferência. Mas durante a maior parte dela vou simplesmente explicar do meu modo, e discutir, como é que aqueles filósofos antigos que apresentaram as suas filosofias como modos de vida compreenderam o que estavam a fazer e o que é que, dentro das suas teses sobre a natureza humana e as bases psicológicas da vida humana, tornou esta compreensão possível e os fez conceber a filosofia desse modo.

É importante enfatizar que, apesar de Hadot afirmar o contrário, nem todos os filósofos antigos pensaram a filosofia deste modo. Mas começando, como defendo, com Sócrates, uma longa série de filósofos gregos seguiu o seu exemplo e concebeu, de facto, a filosofia desse modo. Platão, Aristóteles, Epicuro e os seus seguidores, os filósofos estoicos a partir de Zenão e Crisipo, até mesmo os cétricos pirrónicos do I século a.C. até ao tempo de Sexto Empírico, três séculos mais tarde, e os Platonistas tardios, incluindo em especial Plotino e os seus sucessores, até à morte de toda a filosofia pagã no século VI, todos pertencem a este campo (veja-se a secção I do apêndice). Nesta primeira conferência vou focar-me nas ideias unificadoras centrais sobre a filosofia

---

(4) Veja-se HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, traduzido por Michael Chase, com uma introdução de A. I. Davidson (Oxford, Blackwell, 1995), uma tradução reordenada e expandida da sua obra *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2.<sup>a</sup> ed. (Paris, Études Augustiniennes, 1987); *What Is Ancient Philosophy?*, traduzido por Michael Chase (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002), que é uma tradução, com algumas correções de Hadot, de *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris, Gallimard, 1995); e *The Present Alone Is Our Happiness: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*, traduzido por Marc Djaballah (Stanford, CA, Stanford University Press, 2009), que é uma tradução de *La philosophie comme manière de vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson* (Paris, Éditions Albin Michel, 2001).

e sobre a vida humana que toda esta tradição partilha, como herança de Sócrates. Entrarei em detalhes apenas sobre Sócrates, que, de acordo com a minha descrição, foi o primeiro sequer a ter a ideia de tornar a filosofia um modo de vida. As suas ideias sobre a filosofia e o seu papel nas nossas vidas, se estas devem ser bem vividas, definiram e sustentaram toda a tradição posterior — embora cada um dos modos de vida definidos por estas filosofias posteriores fosse certamente muito diferente do modo de vida socrático. Espero desta forma tornar concreta a descrição bastante abstrata que farei na primeira parte da conferência.

\*

Começo com algumas notas adicionais sobre a filosofia recente e contemporânea — sobre a forma como ela se relaciona e se compara com a filosofia antiga. Hoje em dia a filosofia é, evidentemente, apenas uma disciplina de estudo; ninguém pensa na filosofia séria, tal como é desenvolvida no panorama académico, como algo que define em detalhe — e muito menos que constitui de alguma forma — um modo de vida total. Nisto, a filosofia é exatamente como todas as outras especialidades consagradas na educação superior contemporânea. As universidades por toda a parte têm departamentos de filosofia que oferecem licenciaturas nessa área, tal como se oferecem graus académicos em matemática, engenharia ou língua e literatura francesas. Estes departamentos têm um corpo docente de professores com graus académicos avançados que certificam a sua preparação como filósofos profissionais — como pessoas que se dedicam à investigação nessa área e escrevem artigos e livros de filosofia e sobre filosofia, tal como os professores de física fazem física e escrevem sobre isso, ou os antropólogos antropologia e sobre isso escrevem.

Ainda assim, mesmo como disciplina de estudo, há uma diferença entre a filosofia e todas as outras disciplinas, ou pelo menos é isso que gostaria de sugerir. Essa diferença diz respeito à ética ou à filosofia moral como uma parte da

filosofia e uma componente do currículo filosófico. Na nossa tradição ocidental, desde o Renascimento, a filosofia foi concebida como composta por três ramos: a filosofia natural, a filosofia metafísica e a filosofia moral (veja-se a secção II do apêndice). Mais comum hoje em dia é o trio composto pela metafísica, a epistemologia e a ética. Evidentemente, também são reconhecidas outras especialidades contemporâneas que não são facilmente redutíveis a estas (lógica, filosofia da linguagem, filosofia da arte, e assim por diante). Da mesma forma, na filosofia antiga — pelo menos desde o tempo dos estoicos e epicuristas — também havia um trio padrão: a dialética (que incluía a lógica, a filosofia da linguagem e a epistemologia), a filosofia da natureza («física», como lhe chamavam) e a ética. O que sobressai em todas estas divisões da disciplina é a presença contínua da ética ou da filosofia moral como uma das três principais componentes da filosofia como um todo. A presença da ética como ramo da filosofia realmente distingue, como gostaria de defender, a filosofia (até mesmo a filosofia contemporânea e moderna) do que se passa noutros departamentos universitários.

É evidentemente verdade que, no esquema antigo, a «ética» ou *ēthikē* significava algo bastante diferente do que significa hoje. Significava, de forma bastante precisa, o estudo filosófico do carácter moral humano, bom e mau. O estudo do carácter tinha este lugar central porque o carácter era pensado como o que determina para cada um de nós a estrutura das nossas vidas individuais. O nosso carácter, por sua vez, é para os filósofos gregos a nossa perspectiva particular sobre a vida humana, psicologicamente fixada e produzindo efeitos sobre o modo como pensamos, sentimos, escolhemos e agimos. Esta perspectiva global sobre a vida é baseada na nossa concepção do diferente peso e valor na vida humana dos géneros imensamente variados de coisas valiosas que os mundos natural e humano nos disponibilizam. Assim, por meio do seu carácter, as pessoas pesam e contrabalançam tudo o que veem como bom para os seres humanos e na vida humana, na medida em que estes bens se tornam objetos de preocupação para elas enquanto

conduzem as suas vidas — e, por meio do seu carácter, elas vivem e agem de acordo com isso. A filosofia moral ou a ética contemporânea é diferente em resultado do longo desenvolvimento das culturas humanas desde a antiguidade e, correspondentemente, de serem hoje diferentes as bases para as reflexões filosóficas sobre as circunstâncias humanas. Conceções diferentes internas à própria filosofia, a respeito do que esta pode e não pode razoavelmente esperar alcançar, desempenharam igualmente um papel. Em geral, pode dizer-se que, ao contrário da filosofia moral antiga, a nossa teoria ética contemporânea (*i.e.*, aquilo a que se chama ética «normativa») diz essencial e primariamente respeito à oposição entre ações corretas e ações erradas, e à questão de como explicar e, talvez, justificar atribuir a esta ou àquela ação uma ou outra destas classificações. A ética antiga começa e foca-se ao invés na bondade ou maldade do carácter, nos bons ou maus modos de se ser uma pessoa. Certas ações decorrem evidentemente do tipo de pessoa que se é, mas para os antigos as ações são uma questão secundária.

No entanto, apesar destas diferenças entre a filosofia moderna e a antiga, a ética é o único dos três membros das minhas três divisões da filosofia em partes que se encontra ao longo de toda a história da filosofia desde Sócrates. Esse facto estabelece a diferença que disse há pouco querer defender entre a filosofia como disciplina de estudo e qualquer outra das áreas de estudo especializado oferecidas nas nossas universidades. Na filosofia moderna e contemporânea pode estar em causa tentar chegar a um resultado satisfatório a respeito das bases para decidir que ações são moralmente corretas ou erradas (ou seja, para pensar sobre o que é que todos devemos uns aos outros simplesmente por vivermos juntos no mundo, uns com os outros); na filosofia antiga pode estar em causa pensar e aprender sobre o carácter humano bom, como algo fundado em juízos corretos sobre o que é valioso na vida. Tanto num caso como no outro, a filosofia moral lida com questões sobre como é que cada um deve viver. Uma vez que todos temos uma vida para viver, esta

disciplina pelo menos professa dizer respeito a toda a gente, e não de um modo accidental, ou de algum modo que se pode deixar ao cargo de outros (os especialistas). Outras disciplinas podem ter e de facto têm muito a ensinar que pode ter valor prático. Mas essas questões podem ou não interessar e preocupar diferentes indivíduos, conforme a sua posição na vida. Em contraste, a teoria moral normativa toma como seu objeto algo que, de forma necessária, diz diretamente respeito a todos. A filosofia é inerentemente uma disciplina prática, pelo menos em parte, e ocupa-se diretamente de questões universalmente aplicáveis sobre como viver e o que fazer ou não fazer — ao passo que nenhuma das outras disciplinas parece ter um tal estatuto de interesse pessoal universal e obrigatório.

Ainda assim, a filosofia antiga distingue-se num ponto crucial, ligado ao que disse acima sobre o modo como a ética moderna e a antiga se constroem a si mesmas. Em geral, poder-se-ia dizer que hoje as teorias éticas normativas, ou as teorias políticas normativas, tentam dizer-nos o que devemos ou não fazer, pessoal ou politicamente, nos casos em que surgem questões sobre o que devemos uns aos outros — mas apenas aí. Assim, na filosofia contemporânea, argumentos, análises e teorias de tipo altamente intelectual e em grande medida abstratas são oferecidos como algo que nos conduz a decisões e ações práticas corretas, uma vez que determinam certas ações ou políticas como corretas ou erradas e, com base nisso, como devendo ou não ser realizadas ou implementadas. Contudo, na antiguidade, a começar com Sócrates, a filosofia era procurada por muitos como sendo o melhor guia para a vida — como enfatizei acima — como um todo (e não apenas em questões relacionadas com a ação correta ou errada — uma parte extremamente limitada, por mais importante que seja, da vida de cada um). Mas, além disso, como tentarei explicar, a filosofia era procurada tanto como a base e o guia intelectuais, quanto como a força psicologicamente motivadora para a melhor vida humana: de acordo com o lema da sociedade honorífica universitária dos EUA, Phi Beta Kappa (mesmo se a  $\Phi\text{BK}$  nunca



o entendeu propriamente desse modo), para os filósofos antigos, a filosofia é ela própria o timoneiro ou piloto da melhor vida (*biou kybernētēs*). Ao longo da maior parte dos mil anos de filosofia na Grécia e Roma antigas, a filosofia foi assiduamente estudada em cada geração por muitos filósofos antigos e seus estudantes como o melhor modo de se tornarem, e então serem, boas pessoas e de viverem boas vidas humanas. Uma pessoa tornava-se boa não como mero resultado do estudo filosófico, pondo em prática o que a filosofia dizia; era precisamente no interior e por meio do raciocínio filosófico próprio e da compreensão filosófica do mundo de cada um, do que é que tem valor na vida, ou do que não tem assim tanto valor, que era suposto cada um estruturar a sua vida, momento a momento, à medida que a vivia, e manter-se firmemente motivado a vivê-la de acordo com essa compreensão. Tinha de se viver a vida a partir da sua própria filosofia e não apenas, como se poderia formular, de acordo com ela. Essa filosofia não se limitava a guiar a vida; ela conduzia a vida diretamente, a partir da posição em que estava implantada na mente e no carácter de cada um.

Assim, na antiguidade, a filosofia na nossa tradição ocidental realizou na sua mais completa extensão tudo o que a combinação de teoria e prática da filosofia moral pode envolver. Viver a nossa filosofia ao modo antigo vai além de viver a nossa filosofia da forma que, por exemplo, se diz que Peter Singer, um utilitarista, faz, ao seguir os seus princípios filosóficos e dar 25 % do seu salário à Oxfam e à UNICEF para aliviar a pobreza no Terceiro Mundo. Os filósofos antigos incluíam, de facto, esse tipo de seriedade e conformidade da vida de cada um com as suas crenças filosóficas. Mas a partir de Sócrates, os filósofos antigos fizeram da filosofia a fundação (a única com autoridade) e o condutor interno da vida humana. Para estes pensadores, apenas a razão e o que a razão conseguia descobrir e estabelecer como verdadeiro poderia ser uma base em última análise aceitável para viver uma vida humana — e, para eles, a filosofia não é nada mais, mas também nada menos, do que a

arte ou a disciplina que desenvolve e aperfeiçoa a capacidade racional humana, na medida em que essa capacidade é vista como o poder que nos permite atingir a verdade última sobre a realidade, e não apenas como ferramenta pragmática para atingir determinados objetivos arbitrários. Eles sustentavam que ninguém pode viver a sua vida de um modo derradeiramente satisfatório sem filosofia e a compreensão de que, idealmente pelo menos, apenas a filosofia — quando finalmente bem-sucedida e «completa» — pode de algum modo fornecer. É a filosofia — e não a religião, a tradição cultural ou qualquer outra autoridade — que tem o estatuto necessário para mostrar e declarar que tipo de vida é melhor para nós, ou seja, que tipo de vida é que se nos ajusta plenamente, dada a nossa natureza e a nossa relação natural com a natureza circundante em geral (incluindo a natureza divina — todos os filósofos antigos concordavam que existe um deus). E, para falar de forma positiva, quando de facto se possui uma compreensão filosófica plenamente fundada de toda a verdade sobre como viver, ao viver-se a vida por meio dessa compreensão — e apenas ao fazê-lo —, alcança-se então a vida que satisfaz de forma derradeira e plena o ser humano.

Foi nesta base que a própria filosofia se tornou um modo de vida no sentido antigo. Como veremos, Sócrates tornou as atividades do filosofar (a discussão filosófica e a argumentação) centrais e indispensáveis para essa vida melhor. Desse modo, defendeu uma vida filosófica num sentido da expressão comparável ao da «vida» de qualquer profissional: a vida de um médico, de um físico ou, de forma mais geral, de um professor. Na tradição antiga a filosofia era, de facto, tal como nos dias de hoje, uma disciplina que se estudava, com princípios, teorias, argumentos e análises básicos, refutações de teses tentadoras, mas erróneas, e assim por diante — e os filósofos, tal como os médicos ou os físicos relativamente às suas atividades, experimentavam uma profunda satisfação com as atividades do seu trabalho filosófico e podiam atribuir-lhe um papel central nas suas vidas em curso. Mas todo o corpo de conhecimento que,

quando por fim plenamente elaborado, constituiria o resultado acabado de tais investigações filosóficas também não era para os antigos apenas o melhor guia para viver toda a vida (ao dizer como viver, o que fazer e não fazer em quaisquer circunstâncias, e não apenas naquelas que estão relacionadas com as ideias modernas do que é correto ou errado do ponto de vista moral). A filosofia era a própria base, na nossa psicologia, sobre qual a melhor vida a ser então vivida. Essa compreensão filosófica permearia e moldaria o nosso carácter e manteria unidos todos os aspetos da vida que então viveríamos a partir da filosofia: a nossa filosofia seria então o piloto de toda a nossa vida, como o formulei acima, por estar profundamente instalada na nossa mente.

A filosofia concebida como modo de vida abarcava — se não para Sócrates (por razões específicas à sua própria visão do mundo, a que voltarei abaixo), então seguramente para os seus sucessores — a disciplina no seu todo e não apenas a parte «moral» da filosofia. Todos os principais pensadores desta tradição viam a disciplina da filosofia em todas as suas partes, e davam boas razões para o fazer, como um corpo de conhecimentos completamente integrados, mutuamente conectados ou sustentados e unificados. A parte «moral» não era separável e não podia ser plenamente compreendida senão na companhia da filosofia da natureza (incluindo a teoria do divino), da lógica, da teoria do conhecimento, da filosofia da linguagem e, sobretudo, da metafísica ou teoria do próprio ser. Cada uma das filosofias da antiguidade — aristotelismo, estoicismo, etc. — propôs toda uma visão do mundo filosófica como o contexto necessário para compreender e fundar plenamente as suas teorias sobre o melhor modo de viver uma vida humana. Cada uma das teorias éticas antigas expressa a sua própria perspectiva moral particular, baseada na sua mundivisão filosófica particular — cada uma delas diferente das outras em aspetos importantes. Cada teoria ética antiga apresenta uma certa conceção do lugar e do papel na vida humana de todo o vasto conjunto de diferentes tipos de bens e de males, ou, de forma mais geral, de coisas de valor positivo e negativo que a nossa natureza

enquanto seres humanos põe ao nosso dispor. A visão do mundo platônica difere da aristotélica, e ambas diferem da estoica, da epicurista e da cética — e, conseqüentemente, as suas perspectivas morais também diferem. Em cada caso, a perspectiva moral expressa na respetiva teoria ética deriva, de um modo crucial, dessa visão do mundo totalmente filosófica. Por essa razão, é inteiramente apropriado falar, como Sócrates e outros nesta tradição fizeram, da filosofia tal como eles a concebem — e não apenas da filosofia moral ou ética — como algo que não apenas propõe, mas também constitui um modo de vida.

\*

Permitam-me agora passar para a discussão específica só de Sócrates, da filosofia de Sócrates e do modo de vida socrático. Uma vez que estamos a falar sobre filósofos e as suas teses filosóficas, temos de ver quais eram as razões filosóficas de Sócrates e de outros, ou quais eram os seus argumentos filosóficos, para pressuporem a respeito da filosofia e da vida humana tudo o que acabei de resumir. Não consigo no espaço aqui disponível elaborar detalhadamente os argumentos que levaram Sócrates às suas conclusões, mas espero poder dar-vos um esboço filosófico deles. Focar-me-ei especialmente na *Apologia* de Platão, mas recorrerei também a outros diálogos socráticos de Platão, incluindo especialmente o *Protágoras* e o *Eutidemo*. É evidente que Platão escreveu muitos diálogos nos quais Sócrates é uma das personagens principais, incluindo a *República* e o *Fédon*, que têm obviamente muito a dizer sobre filosofia e modos de vida. Ao falar de Sócrates, porém, irei concentrar-me na personagem Sócrates, tal como aparece na *Apologia* e em alguns outros diálogos que têm uma relação filosófica próxima com ela, e não no Sócrates da *República* e do *Fédon*. Desde a antiguidade, os filósofos, ao lerem a obra de Platão, distinguiram entre os chamados diálogos socráticos, nos quais ele fornece o seu próprio retrato intelectual e pessoal idealizado do Sócrates que ele conheceu, com quem estudou

e que muito admirava (por mais que, ao mesmo tempo, proponha uma avaliação crítica das suas teses filosóficas), e outras obras nas quais Platão se apoia para desenvolver as suas próprias teorias filosóficas. A *República* e o *Fédon* pertencem a este segundo grupo. Em todo o caso, deveria enfatizar que, ao falar de Sócrates como o fundador da tradição antiga da filosofia como modo de vida e no que direi de seguida sobre a filosofia de Sócrates, não estou a falar tanto do Sócrates histórico e do modo como vivia, respirava, falava e fazia filosofia, quanto da personagem Sócrates nos escritos socráticos de Platão (e, em menor grau, nos escritos relacionados com esses de Xenofonte e de outros) e, especialmente, da personagem Sócrates na *Apologia*. Talvez o verdadeiro Sócrates fosse algo diferente do Sócrates fictício que foi concebido e idealizado por Platão e outros; não sabemos. O que conhecemos é o Sócrates dos diálogos socráticos de Platão e é ele que apresenta a filosofia como modo de vida, constrói uma filosofia própria, e é apresentado como vivendo de acordo com ela e a partir dela. As suas ideias — deste Sócrates fictício — sobre a filosofia como modo de vida foram, na verdade, o padrão para todas as tradições posteriores.

A *Apologia* de Platão é a versão deste sobre como poderia idealmente ter sido o discurso de Sócrates ao seu júri de 501 concidadãos atenienses do sexo masculino, quando Sócrates esteve em julgamento com a idade de 70 anos, acusado de ter violado a lei ateniense contra a impiedade. Essa lei era importante para os atenienses porque eles pensavam que o sucesso da sua cidade e a prosperidade do povo ateniense, tanto ao nível individual, como enquanto entidade social e política, dependia crucialmente do favor dos deuses olímpicos — Zeus, Hera, Atena, Apolo e assim por diante. Quem quer que violasse essa lei de um modo amplo, visível e público estava a pôr em perigo a cidade e a sociedade e tinha de ser parado. (Estes deuses podiam ou não ficar ofendidos com a impiedade privada, mas ficavam-no certamente se alguém fizesse gala disso em público com impunidade e, assim, talvez com aprovação geral!) Sócrates foi acusado de violar essa lei precisamente dessa forma pública. A alegação

era que ele, uma figura pública proeminente, de forma flagrante não concedera aos deuses olímpicos a honra que eles requeriam em troca do seu favor — ao invés, confiou no seu próprio *daimonion* privado (ou «voz» privada), que o avisava de tempos a tempos contra alguma ação que poderia estar a contemplar. Também se alegou que as suas discussões filosóficas com homens jovens que o rodeavam enquanto falava sobre filosofia ao longo de todo o dia, todos os dias, em espaços públicos da cidade, na verdade os corrompera moralmente — a imoralidade é ofensiva para os deuses olímpicos e, assim, ao corromper publicamente os jovens, Sócrates estava a atrair o desfavor divino para toda a cidade. Embora não tenha sido explicitamente dito, o que os acusadores de Sócrates tinham aqui decerto em mente era que Sócrates encorajava os seus homens jovens a pensar por si mesmos em questões relativas à moralidade, a valores e à vida, e os seus acusadores pensavam que isso era uma corrupção. Sentiam-se ultrajados enquanto pais cujos filhos estavam a tornar-se emproados e a pedir razões para tudo: nós, atenienses — pensavam eles —, sob a égide dos nossos deuses, já sabemos, nas nossas tradições bem estabelecidas, como devemos viver; as nossas tradições, incluindo as tradições religiosas, são a base correta para a vida e não queremos que os nossos jovens comecem a questioná-las, procurando razões de porque é que elas são (ou talvez não) os modos de vida e de comportamento corretos. No discurso de Sócrates ao júri em resposta a estas acusações, encontramos a defesa que Platão faz de Sócrates e da sua como filósofo. Podemos, assim, passar a considerar o que a personagem Sócrates diz na *Apologia* sobre si mesma, para obtermos uma explicação genérica da sua filosofia, tal como Platão a apresenta.

Sócrates apresenta-se a si mesmo como tendo-se dedicado durante muitos anos ao que parece ser um envolvimento a tempo inteiro em discussões com vários concidadãos atenienses e visitantes de Atenas. Alguns deles eram homens jovens que se reuniam à sua volta para o ouvir a interrogar essas outras pessoas, mas outros eram adultos com posições e reputações estabelecidas na sociedade ateniense. Essas

discussões tinham um carácter filosófico. Consistiam em perguntas que Sócrates fazia sobre alguma matéria importante para a vida humana, para dar começo à discussão: o que é que pensamos que é, na verdade, a coragem (a questão que organiza o *Laques*), ou a modéstia (*Cármides*), ou a amizade (*Lísis*), ou a justiça (*República I*)?; será a virtude uma só coisa ou várias coisas separadas e distintas (*Protágoras*)?; será que a perícia retórica é uma coisa boa?; o que é que ela é, o que é que ela faz (*Górgias*)? Depois disso, dirigia ao respondente questões adicionais sobre as suas respostas iniciais, com o que procurava as suas razões para pensar o que pensava e pedia uma defesa racional dessas razões.

Na *Apologia*, Sócrates estabelece uma ligação entre este seu trabalho como filósofo e a pretensão de se melhorar a si mesmo e de melhorar todos os outros envolvidos. Sustenta de forma célebre que a alma de cada um e a sua condição, seja ela boa ou má — alma essa que, por razões que vou explicar dentro de um momento, ele pensa que é melhorada por tais discussões — é a coisa mais importante para quem quer que seja. Foi disso, afirma, que andou toda a vida pela cidade de Atenas a tentar convencer os seus concidadãos, tanto velhos quanto novos. Esta preeminência de valor da alma é a tese crucial na qual se baseia a filosofia de Sócrates e o modo de vida socrático. (Para um sumário dos principais pontos da sua filosofia, veja-se a secção III do apêndice.) A preeminência do valor da alma tornou-se um princípio fundacional para toda a tradição posterior da filosofia ética entre os antigos. Para Sócrates, a alma é imensamente mais importante do que qualquer outra das coisas valiosas para a vida humana que poderiam ser mencionadas: saúde e força, vigor psicológico, riqueza, os prazeres do sexo ou da comida e bebida, uma boa reputação, poder político, boas relações pessoais de amizade e amor, diversão e assim por diante. Com efeito, a alma é tão imensamente mais importante que não só cada um desses outros bens se torna insignificante em comparação com ela, como até o seu próprio valor passa a depender totalmente dela. Quando a nossa alma está em boa condição, possuímos algo com um valor incondicional,

afirma Sócrates — ao passo que todos os outros bens (dinheiro, prazer, boas relações com os outros, poder sobre eles ou o que quer que seja) são apenas condicionalmente bons: o seu valor para nós depende de como são usados ou como são integrados nas nossas vidas. Eles dependem enquanto bens — e dão um contributo positivo para as nossas vidas apenas em virtude — daquilo que nós próprios fazemos deles, como os vemos, como reagimos à sua posse ou à sua falta e o que fazemos com eles.<sup>(5)</sup>

Isto é assim porque a alma é aquilo com que vivemos as nossas vidas ativas. As nossas apreciações de valor, as nossas decisões, os nossos desejos, as nossas escolhas — tudo isso depende essencialmente e diretamente dela. Enquanto a alma estiver na sua boa condição, a que Sócrates chama a sua «virtude» (o que ela possa ser ou incluir, mais precisamente, permanece ainda por considerar), viveremos bem, porque se tivermos essa coisa mais importante e valiosa em boa condição, todos os outros valores potenciais ou sobre os quais há acordo comum (a riqueza, a saúde, boas conexões sociais e assim por diante, até mesmo o prazer físico) tornam-se de facto valiosos para nós. Com uma alma boa, em boa condição, podemos fazer um uso apropriado e bom destas outras coisas valiosas, e podemos assim viver vidas boas — vidas às quais a bondade desses outros bens dá um contributo real. Pelo contrário, com uma alma má teremos maus desejos, faremos más escolhas, valorizaremos e usaremos mal esses outros bens potenciais e, em resultado disso, torná-los-emos maus para nós e levaremos em geral uma vida que é má para nós próprios.

Além disso, para Sócrates, esta boa condição da alma é, em última análise, inteiramente dependente de se desenvolver e manter uma apreensão e compreensão firmes de verdades fundamentais sobre a natureza humana e, em consequência delas, verdades sobre a natureza do que é valioso para o ser humano. A razão pela qual, se possuímos

---

<sup>(5)</sup> Neste parágrafo e no próximo recorro a, e interpreto, afirmações de Sócrates em *Apologia* 30a–b e *Eutidemo* 278e–282d.



«virtude» nas nossas almas, viveremos uma vida boa e feliz é que saberemos então o verdadeiro valor de todo o género possível de coisas que poderemos querer ter, em comparação e em relação com todas as outras coisas que têm igualmente valor.<sup>(6)</sup> Por outras palavras, reconheceremos a verdade das teses do próprio Sócrates sobre o valor preeminente da alma e sobre o valor meramente condicional do dinheiro, posição social, do poder, das relações pessoais, do prazer corporal e de tudo o resto. Uma vez que, com este conhecimento, nunca daremos a nada um valor tão alto, nem sequer remotamente próximo, do valor que damos ao estado da nossa alma, então nunca daremos mais do que o seu verdadeiro valor a esses bens «exteriores» (tal como as posses, a posição social e afins), aos «bens da alma» que não a virtude (como a boa memória, o sentido de humor, a simpatia inata ou o vigor e a autoconfiança psicológicos), ou ainda aos «bens do corpo» (como a saúde, a força, o prazer físico, o bem-estar físico e a beleza ou o bom aspeto). O verdadeiro valor de tais bens potenciais é o de poderem ser usados «virtuosamente» e nenhum deles tem qualquer valor a não ser aquele que lhes provém desse bom uso. (Isto é assim mesmo se, quando estão presentes numa vida e são usados virtuosamente, o seu próprio valor separado — por exemplo, o valor de um prazer físico bem gozado e, nesse sentido, bem «usado» — se torna um valor acrescentado, aumentando o bem geral dessa vida virtuosa para aquele que a vive acima do bem total de algumas outras vidas virtuosas.) Como Sócrates o formula num passo da *Apologia*, «a virtude torna a riqueza e tudo o mais bom para os seres humanos, tanto individual, como publicamente».<sup>(7)</sup>

---

<sup>(6)</sup> *Apologia* 30b. Veja-se também *Eutidemo* 278e–282e, citado acima. As traduções de Platão são tiradas de *Plato: Complete Works*, ed. J. M. COOPER e D. HUTCHINSON, Indianapolis, Hackett, 1997, com algumas mudanças. [A tradução portuguesa destes passos foi feita a partir da edição citada. N. do O.]

<sup>(7)</sup> Para Sócrates, o conhecimento, embora um feito intelectual, é também uma garantia psicológica da ação correta. Veja-se abaixo.

De acordo com este princípio, quer tenhamos ou não sorte a respeito dos outros bens, quer tenhamos ou não uma boa quantidade desses «recursos» vitais tão valorizados tradicionalmente, descobriremos que a boa condição da nossa alma governará a nossa vida real — *i.e.*, a nossa vida ativa, que consiste nas nossas escolhas, ações, reações e avaliações do que nos acontece —, de tal maneira que a torna feliz e realizada. Dores e fracassos a respeito desses bens exteriores e corporais e dos vários bens superficiais da alma não diminuem de modo algum a boa qualidade da nossa vida. O valor (para nós) da nossa vida é atingido somente através das ações que a compõem. Elas são ou boas ou más, e a virtude garante que serão boas. Daí que, se formos virtuosos, viveremos de um modo que realiza a nossa natureza e nos torna felizes — mesmo que soframos desilusões, dor e perdas de bens condicionais de diversos tipos. Além disso, a nossa vida não se torna de modo algum pior, ou menos boa, pela presença nela de males condicionais: esses são de facto males apenas se estiverem presentes na vida de uma pessoa moralmente má. Na vida de uma pessoa virtuosa eles são usados de forma correta e apropriada e têm, por isso, um valor real positivo e não negativo.

Para Sócrates, então, independentemente do que ela possa incluir ou implicar além disso, a virtude é sabedoria. A virtude, a boa condição da alma, é esse estado da mente no qual se apreende e compreende firmemente todo o sistema dos valores humanos na sua comparação e relação uns com os outros. Com a sabedoria, sustenta Sócrates, viver-se-á e agir-se-á sempre com base nesse sistema de valores e, assim, viver-se-á de forma completamente feliz e realizada. Isso implica, evidentemente, que compreender a verdade sobre o que é bom ou mau para nós nos leva, de forma inevitável e necessária, a agir do modo que é indicado nesse conhecimento, sejam quais forem as nossas circunstâncias atuais, com as suas expectativas para o futuro e a sua relação com o passado. Com sabedoria e compreensão, agiremos sempre do modo que é, de facto, o correto. Além disso, a plenitude da nossa compreensão permitir-nos-á dar razões

boas e suficientes de porque é que aquilo que fazemos ou fizemos é de facto a coisa correta a fazer nessas circunstâncias (dado o que podia ser conhecido sobre elas — mesmo uma pessoa sábia não é clarividente). O conhecimento — o conhecimento dos valores, ou seja, do que é bom e do que é mau para o ser humano e de que modo isso é bom ou mau — tem, então, um poder extremo, segundo Sócrates: se o tivermos, ele não apenas governará a nossa vida de uma forma inabalável e irresistível, mas também a tornará uma vida boa e realizada. Sócrates explica e defende esta afirmação sobre o poder da sabedoria — uma tese filosófica sobre a psicologia humana — no *Protágoras* de Platão.<sup>(8)</sup> Não é que Sócrates pense que todos os poderes psicológicos que se poderão opor — poderes na alma com possível influência sobre a nossa escolha da ação que vamos realizar ou de que nos vamos abster numa qualquer situação — desaparecerão milagrosamente assim que nos tornemos sábios. Ele reconhece o poder do prazer e da dor, ou da paixão sexual e de outros estados de paixão, como possíveis influências mesmo sobre as escolhas e as ações da pessoa sábia: o prazer e a dor, a sua antecipação, a ira, o medo, a excitação sexual e tudo o mais podem alterar o modo como as coisas — no que diz respeito ao seu valor — aparecem a qualquer agente e assim também, em princípio, ao sábio. Contudo, Sócrates argumenta que este «poder da aparência» que nos engana a respeito dos valores é sempre mais fraco do que o poder do conhecimento dos valores — isso se realmente possuímos esse conhecimento de forma plena e formos completamente sábios. Como assim?

Aqui deparamo-nos com uma intuição ou assunção fundamental de Sócrates, à qual alguns filósofos subsequentes, incluindo Platão (noutros diálogos que não os socráticos) e Aristóteles, se vão opor (ainda que aceitem a sua afirmação do poder do conhecimento). Outros — muito em particular os estoicos — vão concordar fortemente com Sócrates e aceitar esta assunção. Pertence à natureza humana, pensa

---

(8) Veja-se 352a ss.

Sócrates, que, quando crescemos e assumimos o controlo das nossas próprias vidas, toda e qualquer ação que fazemos é feita com o pensamento — e a partir do pensamento — de que ela é a melhor coisa (tomando em consideração tudo o que nos ocorre tomar em consideração) para fazermos nesse momento. Podemos estar, até certo ponto, divididos ou incertos quando refletimos inicialmente sobre a situação (se chegarmos a refletir sobre ela), mas quando agimos, estamos necessariamente comprometidos no nosso pensamento com a ideia de que isso é a melhor coisa a fazer (a despeito do que quer que vejamos que possa jogar contra isso). Em termos simples, se a nossa mente continuasse irresoluta, (ainda) não agiríamos. Isto resulta do facto — que Sócrates considera pertencer aos seres humanos em virtude da sua natureza como animais racionais — de nós, animais racionais, podermos agir apenas com base em razões que aceitamos, no momento em que agimos com base nelas, como suficientes para justificar a ação ou, pelo menos, para estabelecer que essa ação é aquilo que deve ser feito. Apenas a aceitação de tais razões pode levar um animal com uma natureza racional a agir. O nosso poder de ver e dar a nós próprios razões para agirmos é a única fonte de motivação psicológica dentro de nós que pode, na verdade, levar-nos a iniciar os movimentos que constituem ou produzem as nossas ações — com os seus objetivos específicos e as suas apreciações matizadas, ou meramente grosseiras e sem *nuances*, do que poderemos estar a fazer. Assim, possuir uma natureza racional implica, para Sócrates, agir de uma forma que é sempre, num certo sentido, racional. Agimos sempre, «subjettivamente», de forma racional; *i.e.*, agimos sempre com base no que julgamos serem razões adequadas. Como Sócrates o formula na conclusão da sua análise no *Protágoras*, «ninguém se dirige de bom grado ao que é mau, ou ao que crê que é mau; e também não está na natureza humana dirigir-se ao que se crê ser mau, em vez de ao que é bom». <sup>(9)</sup> Muitas pessoas podem arrepender-se do que fizeram logo

---

<sup>(9)</sup> *Protágoras* 358d.

depois de o fazerem, tal como poderão hesitar e estar incertas imediatamente antes de o fazerem. Mas, ao agir, todos fazem o que julgam ser melhor naquele momento, porque de outro modo, dada a nossa natureza racional, não faríamos absolutamente nada (nem sequer nos absteríamos de agir).

Ora, desta tese sobre a psicologia humana segue-se diretamente a afirmação de Sócrates sobre o poder do conhecimento dos valores. O conhecimento dos valores dá a quem o possui uma base infalivelmente completa para avaliar situações e circunstâncias à medida que nos tornamos conscientes delas. Isso leva a uma apreensão clara da melhor coisa a fazer nas circunstâncias presentes (tal como as compreendemos). Se faz parte da natureza humana fazer-se sempre, se se chega sequer a fazer algo, o que se pensa que é melhor, uma pessoa fará sempre apenas aquilo que, no momento preciso em que age, pensa que é melhor. E porque o conhecimento faz com que aqueles que o possuem estejam sempre corretos sobre o que é melhor, eles vivem sempre bem, de forma feliz e realizada, do modo que descrevi acima. As outras pessoas, que não possuem este conhecimento, serão muito frequentemente governadas pelo poder da aparência — uma segunda característica fundamental da natureza humana é o facto de ela ser constantemente bombardeada por aparências relativas aos valores, devido a emoções e outros sentimentos, incluindo sensações corporais. Tal como a pessoa sábia, elas farão sempre o que no momento da ação pensam que é melhor, mas o poder da aparência pode afetá-las de tal modo que — por causa da ira, da paixão sexual, da presença ou antecipação de prazer ou dor no futuro próximo — formam a opinião temporária de que algo seria, no cômputo geral, uma coisa boa para se fazer, quando de facto não o é. Devido ao poder das aparências que tais estados de sentimento podem induzir, essas pessoas podem mesmo agir contra o seu juízo ponderado sobre o que é melhor — um juízo ponderado que pode estar correto, mas que, quando estamos escravizados pelas aparências, substituímos de forma demasiado emocional

por um juízo baseado nas aparências. Nada disto pode acontecer a uma pessoa sábia. Mesmo o sábio pode ainda estar sujeito a aparências que, por causa de sentimentos de ira ou qualquer outra distorção emocional, apresentam as opções à sua consciência diferentemente de como eles sabem que elas são. Mas a sua compreensão dos valores é tão completa e, nesse sentido, tão profunda e forte, que essas aparências contrárias, e os sentimentos que lhes dão origem, não podem afetar a sua ação de modo algum. O conhecimento — o conhecimento dos valores — salvará as nossas vidas, pensa Sócrates, e nada mais poderia fazê-lo de forma fiável.

É aqui que a filosofia e a ênfase que Sócrates dá ao valor das suas discussões para si e para os seus interlocutores entram em cena. A filosofia é a procura da sabedoria; portanto, para Sócrates, a discussão filosófica, a análise filosófica a respeito da natureza humana e dos valores humanos e a teoria filosófica são a única via para a sabedoria e, conseqüentemente, para uma vida humana realizada e feliz. Ora, na verdade, como sabem, Sócrates estava bastante seguro de que nem ele, nem ninguém que ele tivesse alguma vez conhecido ou de que tivesse ouvido falar tinham já conseguido abrir caminho e chegar à sabedoria por meio de argumentos. Podia-se alcançar, como ele fizera, muitas ideias fortemente apoiadas pela razão — como as que acabo de relatar — sobre a natureza humana, valores humanos, como a ação humana é motivada pela aceitação de razões a favor de uma ação, e assim por diante. Mas não devemos afirmar que sabemos que essas ideias são verdadeiras; podemos estar bastante convencidos, por razões defensáveis e muito boas, e podemos moldar a nossa vida com base nelas, mas não podemos dizer que tomar essas ideias por verdadeiras, como fazemos, nos torna sábios e, por conseguinte, torna a nossa vida feliz de um modo completo e derradeiro. Há sempre mais considerações sobre essas matérias que ainda não examinámos e que ainda precisaríamos de apreciar antes de podermos afirmar que conseguimos chegar à sabedoria e à felicidade derradeira e completa.

Portanto, para Sócrates, nunca podemos parar de filosofar, nunca podemos parar de fazer o que ele próprio diz na *Apologia* que fazia todos os dias. Mais para o fim da sua defesa, Sócrates diz que nunca parará as suas discussões filosóficas, seja por que razão for, pois «é o maior bem para uma pessoa discutir a virtude todos os dias e essas outras coisas sobre as quais me ouvis a conversar e a testar a mim próprio e aos outros, pois a vida não examinada não é digna de ser vivida para os seres humanos».<sup>(10)</sup> Se não formos sábios, a segunda melhor coisa — e de uma importância crucial — para o bem da nossa alma é dedicarmos o nosso dia-a-dia, tanto quanto possível, a esforços intensos para continuarmos a procurar a sabedoria, por meio da atividade filosófica. Claro que também temos outras coisas para fazer — temos de comer e beber, fazer sexo, fazer o nosso trabalho (se tivermos emprego), educar os nossos filhos, estar com os nossos amigos e muitas outras coisas: deveres cívicos, ajudar outros com necessidades, tratar daquilo que todos devemos uns aos outros. Temos de construir uma vida rica e plena para nós mesmos. Quanto a todas aquelas outras preocupações, a compreensão que a filosofia nos deu do reino dos valores humanos no seu todo (mesmo que não possamos afirmar saber que alguma parte dela é verdadeira, a começar pelo valor preeminente da nossa alma e da sua boa condição) dar-nos-á toda a orientação necessária. Viveremos a partir da nossa filosofia, ou seja, a partir da nossa compreensão filosófica dos valores, tanto quanto tivermos avançado nessa compreensão até então; e (se Sócrates e a sua vida forem uma boa indicação) esse conhecimento conduzir-nos-á muito além da tradição ou do senso comum e levar-nos-á a adotar novas posições morais filosoficamente fundadas, tais como as de Sócrates quando recusa sair da prisão e evitar a sua execução, e dá razões, expostas de forma elaborada, de porque deve recusar, uma vez que a justiça requer que não se repudie o governo da lei. Consequentemente, quanto mais nos aproximamos

---

<sup>(10)</sup> *Apologia* 37a.

da sabedoria, mais feliz será a nossa vida. Portanto, mesmo que Sócrates nunca tenha alcançado a sabedoria, a sua vida, com a sua dedicação à preeminência da alma quanto ao seu valor e à procura de sabedoria, foi uma vida muito boa e muito feliz.

Como vimos, o modo de vida socrático é, então, um modo de vida em que a atividade de melhoramento de si por meio do estudo e da conversação filosófica desempenha um papel enorme e central. Nessa atividade, a nossa alma — que é a coisa mais importante da nossa vida — atinge a sua mais plena perfeição ou continua a mover-se em direção a ela. Mas a filosofia ocupará a nossa vida também quando não estamos ociosamente a ler ou a falar sobre filosofia. A nossa compreensão filosófica dos valores será o que forma e sustenta o nosso carácter moral à medida que tratamos de cada aspeto da nossa vida quotidiana. Por conseguinte, a filosofia desempenhará os três seguintes papéis na nossa vida (veja-se a secção IV do apêndice). Em primeiro lugar, a filosofia diz-nos como viver — o que fazer, o que não fazer, com que pensamentos e em que espírito, a respeito de todos os aspetos da nossa vida. Em segundo lugar, a compreensão filosófica, instalada na nossa mente, conduz toda a nossa vida, movendo-nos diretamente e por si mesma para cada uma das escolhas e das ações que compõem a nossa vida. Em terceiro lugar, uma coisa que a filosofia nos diz é que o estudo filosófico (discussões e afins) é uma coisa muito boa e deve ser incluída na nossa vida (se estivermos em condições de o fazer).

Como disse, Sócrates estabelece o padrão para o resto da tradição grega da filosofia como modo de vida: todos os modos de vida filosóficos subsequentes da Grécia antiga encaixam neste padrão básico de três partes. Em todos eles, atribui-se um valor especialmente alto ao próprio filosofar entre todas as outras atividades da nossa vida; a filosofia dá uma orientação global à nossa vida, diz-nos o que fazer e não fazer, e de que modos praticar estas ações; e, de forma particularmente interessante, a filosofia instalada na mente de uma pessoa conduz a sua vida em todos os seus aspetos.



\*

Para concluir, quero dizer apenas algumas palavras sobre a forma como a minha descrição da filosofia como modo de vida se relaciona com a conhecida obra de Pierre Hadot. A extensa obra de Hadot sobre a filosofia antiga como modo de vida foi traduzida para inglês em dois livros, há mais ou menos uma década atrás, o que atraiu bastante atenção e entusiasmo não apenas entre os filósofos, mas até (e talvez ainda mais) nas humanidades. Um dos seus livros intitulava-se, na verdade, apenas *Philosophy as a Way of Life* [*Filosofia como Modo de Vida*]; o outro chama-se *What is Ancient Philosophy?* [*O Que É a Filosofia Antiga?*]. A obra de Hadot pôs em destaque o tema da filosofia como modo de vida, em conexão não apenas com a tradição filosófica antiga (que Hadot e outros associaram ao interesse de Michel Foucault nos seus últimos escritos pelo «cuidado de si»), mas também com alguns filósofos posteriores. Ler o seu trabalho deu-me parte do meu próprio ímpeto para também trabalhar neste tema. Muito do entusiasmo pelos seus livros entre os filósofos anglófonos e noutras áreas das humanidades veio do interesse de Hadot no que ele viu como semelhanças entre as filosofias antigas e religiões. Ele enfatizou (a meu ver, de forma muito excessiva) o papel nas filosofias antigas como modos de vida daquilo a que chamou exercícios espirituais — indo buscar o termo a Santo Inácio de Loyola, o fundador espanhol da ordem jesuíta no século XVI.

Segundo Hadot, coisas como os exames diários de consciência (realizados num espírito devoto), a meditação inspirada pela imaginação (não, evidentemente, como no caso de Santo Inácio, sobre a vida de Cristo, mas sobre a vida do fundador da escola filosófica a que se pertence, ou outros modelos famosos do modo de vida da escola) e preces — em suma, todo o género de exercícios devocionais e espiritualmente purificadores — eram, para os filósofos antigos, meios essenciais de fortalecimento da resolução moral e filosófica que se tinha para viver de acordo com os preceitos da sua filosofia. Os exercícios espirituais pertenciam, para

Hadot, à essência da filosofia antiga. Hadot queria dizer que estas práticas eram essenciais porque pensava que elas eram necessárias para alguém de facto viver a sua filosofia, por meio da resolução e da elevação necessárias e salutares que os exercícios espirituais podiam dar. Hadot sugeriu que tinha sido sempre assim na tradição filosófica antiga — mesmo para filósofos de um período muito inicial, como Parménides, o lógico e metafísico que viveu duas gerações antes de Sócrates. (O livro de Hadot *O Que É a Filosofia Antiga?* trata a filosofia antiga, ela mesma e no seu todo, como um, por assim dizer, «tipo» especial de filosofia que, diferentemente do nosso ou do «tipo» de filosofia medieval, era um modo de vida.)

Contudo, um estudo atento do material em questão mostra que o que Hadot tinha a dizer sobre exercícios devocionais não se aplica de todo a Sócrates, a Platão, a Aristóteles, aos estoicos clássicos ou mesmo aos primeiros platonistas da antiguidade tardia, como Plotino no século III. O que era crucial para a filosofia (em oposição à religião) como um modo de vida, do começo ao fim, era que aquilo que nos deveria manter em andamento e a viver a nossa filosofia não era nada mais do que a nossa compreensão filosófica e racional plenamente desenvolvida do que pensávamos ser a verdade sobre os seres humanos e o seu lugar no mundo. Não precisávamos de uma elevação e purificação espirituais, e isso seria, na verdade, uma grave distração na maioria das vidas filosóficas antigas. Foi esse género de vida — uma vida que cresce e resulta de exercícios da razão filosófica — que enfatizei nesta conferência. Com efeito, nenhuma prática devocional parecida com as práticas religiosas, tal como as que Hadot descreve, tinha ou sequer poderia ter tido alguma relação essencial com viver uma vida de filosofia, tendo em conta aquilo que — tanto na Antiguidade, como, na verdade, em toda a sua história — a própria filosofia é: um exercício de razão. Não podemos fortalecer a nossa apreensão racional de verdades, a não ser de forma bastante accidental, por quaisquer automanipulações espirituais exteriores desse género. Essa força vem apenas do incremento da

compreensão racional. E não há nenhuma boa razão para pensar que Sócrates ou algum dos seus sucessores mais próximos tenham visto a automanipulação espiritual por meio de qualquer tipo de exercícios devocionais sequer como meios coincidentemente necessários para tal fortalecimento.

É verdade que, à medida que filosofia pagã declinava em direção à sua morte, ao longo dos últimos séculos da sua existência, a filosofia platônica, nos seus esforços para permanecer relevante numa época de crise e descontentamento espirituais, tomou de empréstimo à religião, tanto pagã como cristã, o tipo de exercícios devocionais de que Hadot fala, bem como rituais religiosos de diversos tipos, como modos de atingir a união com o deus do filósofo platônico, o uno que está para lá do ser — união essa que é a meta última da filosofia platônica. Direi algo sobre isso na próxima conferência. Mas esse foi um tempo de crise na cultura antiga, e Hadot estava redondamente enganado ao tomar características da filosofia como modo de vida nesse ponto culminante da tradição e projetá-las para trás na sua leitura desta tradição desde o começo. O resultado é uma descrição profundamente distorcida do que a filosofia antiga era e de como, diferentemente da maior parte da filosofia durante a sua longa história desde o fim da antiguidade, as filosofias antigas conseguiram ser modos de vida para os seus aderentes.<sup>(11)</sup>

---

<sup>(11)</sup> Na preparação da versão publicada desta conferência foi uma grande ajuda ter à minha disposição os comentários escritos de Alan Code e Sarah Broadie, que foram preparados para a discussão em seminário que se seguiu à conferência. Agradeço-lhes pelos seus comentários e pela ajuda.

## APÊNDICE

### RESUMO E CONTEXTO INFORMAÇÃO PARA A CONFERÊNCIA I

#### I

Sócrates (m. 399 a.C.)  
Platão (m. 347 a.C.)  
Aristóteles (m. 322 a.C.)  
Epicuro (m. 270 a.C.)  
Estoicos (c. 280 a.C.–200 d.C.)  
Céticos pirrônicos (séc. I a.C.–200 d.C.)  
Plotino (m. 270 d.C.)  
Os últimos filósofos pagãos (c. 550 d.C.)

#### II

As três principais divisões da filosofia (moderna tradicional, contemporânea e antiga):

1. filosofia natural, filosofia metafísica, filosofia moral;
2. metafísica, epistemologia, ética (ou teoria dos valores);
3. dialética, física, ética.

## III

As principais teses da filosofia de Sócrates:

1. A compreensão e o raciocínio filosóficos são a única autoridade última sobre como alguém deve viver toda a sua vida — o que deve fazer, o que não deve fazer, em quaisquer circunstâncias, e com que pensamentos e em que espírito o deve fazer.
2. A coisa mais importante para quem quer que seja é a sua alma e a condição desta, boa ou má.
3. A boa condição da alma é a virtude (ou a excelência da alma e da pessoa enquanto tais) e a virtude é sabedoria (ou seja, conhecimento filosófico do que é bom e do que é mau na vida humana).
4. A virtude (sabedoria) torna a vida de cada um uma vida realizada e feliz, e é necessária para a realização e felicidade completas do ser humano.
5. Todas as ações humanas (adultas) são plenamente motivadas por (*i.e.*, têm em última análise como origem psicológica) aquilo que o agente no momento da ação pensa (pelo menos de forma implícita e como pressuposição) que é a melhor coisa a fazer então, dadas as circunstâncias tais como são compreendidas pelo agente.
6. Alcançar na verdade a sabedoria parece ser tão difícil que praticamente nenhum ser humano alguma vez a alcança de forma derradeira.

## IV

A filosofia como modo de vida propõe três papéis essenciais:

1. A filosofia diz-nos como viver — o que fazer, o que não fazer, com que pensamentos, em que espírito.
2. A compreensão filosófica, instalada na nossa mente, conduz toda a nossa vida ao mover-nos diretamente e

por si só para todas as escolhas e ações que compõem a nossa vida.

3. Uma coisa que a filosofia nos diz é que o estudo filosófico (discussões e afins) é uma coisa muito boa e deve ser incluída na nossa vida (se estivermos em condições de o fazer).

6.

## ARGUMENTOS TERAPÊUTICOS<sup>(1)</sup>

MARTHA NUSSBAUM

### I

Epicuro escreveu: «Vão é o argumento daquele filósofo, pelo qual nenhum sofrimento humano recebe tratamento terapêutico. Porque tal como não tem utilidade uma arte médica que não expulsa as doenças dos corpos, assim também a filosofia não tem utilidade se não expulsar o sofrimento da alma». <sup>(2)</sup> O antigo professor cético também

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio foi originalmente publicado em inglês, com o título «Therapeutic Arguments», primeiro capítulo da obra *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 13–47. Todos os capítulos mencionados neste texto se referem a esta obra. Tradução de Fábio Serranito. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de Martha Nussbaum. As referências a textos antigos foram reproduzidas em nota de rodapé conforme originalmente fornecidas pela autora no corpo do texto. [N. dos O.]

<sup>(2)</sup> EPICURO, *Epicurea* (a collection of fragments and reports), org. H. Usener, Leipzig, Teubner, 1887, 221 = Porph. *Ad Marc.* 31, p. 209,

se retrata a si mesmo como um curandeiro da alma<sup>(3)</sup>: «Uma vez que é um amante da humanidade, o cético deseja curar por meio da argumentação, tanto quanto possível, as crenças arrogantes e vãs e a precipitação das pessoas dogmáticas.» Tal como um médico experimenta diferentes remédios num corpo doente e usa aqueles que funcionam, assim mesmo o cético seleciona, para cada discípulo, os argumentos mais adequados e eficazes para a doença daquela pessoa.<sup>(4)</sup> Os estoicos subscrevem vigorosamente esta imagem da filosofia e desenvolvem a analogia entre filosofia e medicina de forma elaborada e pormenorizada. O grande filósofo estoico grego Crisipo, anuncia com orgulho, descrevendo a sua arte filosófica:

---

23 N: cf. capítulo 4. Todas as traduções são da minha autoria salvo indicação contrária. Sobre a tradução de *pathos* como «sofrimento» neste contexto, veja-se o capítulo 4, n.1. «Argumento» traduz *logos*, o qual, obviamente, é um termo mais geral que também significa «discurso», «linguagem», «explicação» — veja-se o capítulo 2. O capítulo 4 mostra que Epicuro de facto se concentra em argumentos, baseando a sua terapia num tipo de *logos* que era então convencional na tradição filosófica. Mas uma vez que o seu discurso terapêutico é multifacetado, incluindo algumas técnicas não convencionalmente designadas como argumentos, é também possível que o que está aqui a ser visado é uma referência mais geral ao discurso terapêutico filosófico. Evitei a tradução «discurso» sobretudo porque este se tornou num termo técnico excessivamente utilizado na teoria literária contemporânea e nos estudos culturais. [Todos os capítulos mencionados se referem a *The Therapy of Desire*, N. do O.]

<sup>(3)</sup> A palavra «alma», aqui e noutros passos, traduz simplesmente o grego *psuchē*, e, tal como este termo, não implica qualquer teoria metafísica da personalidade em particular. Representa simplesmente todas as atividades vitais da criatura; no caso dos contrastes helenísticos entre corpo e *psuchē*, é especialmente importante insistir que não é necessário envolver aqui uma negação do fisicalismo, uma vez que tanto epicuristas quanto estoicos são fisicalistas. O contraste é simplesmente entre os constituintes materiais do organismo e as suas atividades vitais, os seus estados de consciência, e por aí adiante.

<sup>(4)</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposes Pirrónicas*, 3.280–81.



Não é verdade que exista uma arte chamada medicina, que concerne o corpo doente, mas não exista uma arte correspondente que concerne a alma doente. E também não é verdade que esta é inferior àquela na sua compreensão teórica e no tratamento terapêutico dos casos individuais.<sup>(5)</sup>

Ou, como diz de forma mais sucinta Cícero, falando em nome dos estoicos:

Existe com certeza uma arte médica para a alma. É a filosofia, cujo auxílio não precisa de ser procurado, como no caso das doenças do corpo, fora de nós. Devemos tentar com todos os nossos recursos e toda a nossa força tornarmo-nos capazes de prestar tratamento a nós mesmos.<sup>(6)</sup>

A filosofia cura doenças humanas, doenças produzidas por crenças falsas. Os seus argumentos são para a alma o que os remédios do médico são para o corpo. Podem curar e devem ser avaliadas em termos do seu poder curativo. Assim como a arte médica progride para benefício do corpo em sofrimento, assim também a filosofia progride para benefício da alma em aflição. Entendida corretamente, a filosofia é nada menos do que a arte da vida (*technē biou*) da alma. Este retrato genérico da tarefa da filosofia é partilhado pelas três grandes escolas helenísticas, tanto na Grécia quanto em Roma.<sup>(7)</sup> Todas elas aceitam a pertinência da analogia entre filosofia e arte médica. E para todas elas a analogia médica é mais do que uma metáfora decorativa; é uma ferramenta importante de descoberta e justificação. Uma vez compreendido, de modo geral, que a tarefa da

---

<sup>(5)</sup> GALENO, *De placitis Homeri et Platonis*, 5.2.22, 298D = SVF [Stoicorum Veterorum Fragmenta], III.471.

<sup>(6)</sup> CICERO, *Tusculanae Disputationes*, 3.6.

<sup>(7)</sup> Em sentido estrito, os cétricos rejeitam a ideia de que a filosofia possa ser uma *technē* da vida; no entanto, ensinam estratégias de raciocínio e parecem alegar que estas estratégias possuem eficácia causal para a constituição de uma vida humana boa. Esta questão é investigada no capítulo 8 [de *The Therapy of Desire*].

filosofia é como a tarefa do médico, podemos recorrer a esta compreensão geral (desenvolvida com uma multiplicidade de critérios gerais) para descobrir, de forma mais concreta e em mais pormenor, de que modo o filósofo deve proceder em várias circunstâncias.<sup>(8)</sup> Além disso, é possível recorrer a tal analogia para justificar um procedimento novo ou duvidoso como filosoficamente apropriado. As escolas rivais debatem entre elas com base em termos organizados por essa analogia, recomendando-se a si mesmas as possíveis futuros pupilos, do mesmo modo que debateriam médicos pertencentes a escolas médicas rivais, proclamando o mérito das suas diferentes concepções da arte médica. À medida que estes debates se foram desenvolvendo, a analogia tornou-se mais complexa e mais concreta. As estratégias específicas do médico foram comparadas a técnicas filosóficas específicas. E a analogia também gerou uma enumeração cada vez mais rica das características que um bom «argumento terapêutico» deveria possuir, traços cuja importância poderia ser demonstrada através da sinalização da presença, e da importância, de características análogas no procedimento médico.

Em suma, há neste período histórico um consenso amplo e profundo de que a motivação central para filosofar é a urgência do sofrimento humano e que o objetivo da filosofia é o florescimento humano ou *eudaimonia*.<sup>(9)</sup>

---

<sup>(8)</sup> Obviamente, também existem diferentes escolas de medicina; e, particularmente para os cétricos, as distinções entre escolas são importantes para a delimitação da sua concepção de filosofia.

<sup>(9)</sup> *Eudaimonia* é frequentemente traduzida por «felicidade»; mas esta tradução é enganadora, uma vez que perde de vista a ênfase em *atividade* e na completude da vida, contida (como Aristóteles argumenta persuasivamente) no uso comum do termo grego, e sugere equivocadamente que o que está em questão deve ser um estado ou sentimento de satisfação. (Os usos pré-utilitaristas de felicidade [*happiness*] em língua inglesa tinham mais ou menos a mesma amplitude, mas nos nossos tempos a palavra está inevitavelmente tingida por associações utilitaristas.) Poderíamos argumentar que *eudaimonia* é um estado ou sentimento; e veremos exemplos disto. Mas isto não se encontra de modo nenhum implicado no termo ele mesmo, e, na realidade, parece que o uso geral do termo conota ser ativo: parece

A filosofia nunca cessa de ser compreendida como uma arte cujas ferramentas são argumentos, uma arte na qual o raciocínio preciso, o rigor lógico e a precisão na definição têm um papel importante a desempenhar. Mas o objetivo destes instrumentos, e da filosofia na medida em que está relacionada com eles, é compreendido como, acima de tudo, a realização de vidas humanas felizes. E a avaliação de qualquer argumento particular deve dizer respeito não só à sua forma lógica e à verdade das suas premissas, mas também à adequação do argumento às doenças específicas a que atenta. Falo aqui sobretudo de argumentos éticos; e as escolas divergem no modo como relacionam a componente ética da filosofia com as outras componentes. Para os epicuristas e os céticos, o fim ético (a realização de um certo tipo de vida) é central de um modo mais óbvio que para os estoicos. Mas para todos os três, a filosofia é acima de tudo a arte da vida humana; e um envolvimento na filosofia que não está propriamente ancorado na atividade de viver bem é visto como vazio e vão.

Em suma, todas as três escolas poderiam aceitar a definição epicurista da filosofia: «A filosofia é uma atividade que assegura a vida feliz [*eudaimōn*] por meio de argumentos e raciocínios.»<sup>(10)</sup> E todos podem concordar que um

---

contraintuitivo argumentar que um estado não-ativo pode equivaler à *eudaimonia*. Portanto, geralmente usarei ou o termo transliterado ou o termo oneroso «florescimento humano». O termo usado pela autora para traduzir o grego *eudaimonia* para inglês, «human flourishing», resulta numa tradução ainda mais onerosa e abstrusa em português: «florescimento humano», «vida em florescimento», etc. Tendo de escolher entre a consistência e a produção de um texto em português escorreito e claro, o tradutor escolheu a segunda opção. Daqui resulta ter traduzido expressões como «*human flourishing*» e «*flourishing lives*» de forma variável, com termos como «felicidade», «vidas plenas», e afins. N. do T.]

<sup>(10)</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos* [*Against the Professors*], 11.169 = Us. [*Epicurea*], 219. Isto não deve ser compreendido como se contivesse a implicação de que a filosofia é meramente instrumental para alcançar um objetivo que poderia ser inteiramente especificado sem mencionar as suas atividades.

argumento preciso e logicamente rigoroso que não é adequado às necessidades dos ouvintes, um argumento que é simples e inteiramente acadêmico e incapaz de suscitar adesão prática por parte da sua audiência, é, nesse sentido, um *argumento filosófico deficiente*. Cícero exprime este aspeto da questão de forma maravilhosa no *De Finibus*, quando critica os estoicos por falharem, julga ele, nesta dimensão essencial da sua tarefa:

Os seus pequenos e estreitos argumentos silogísticos picam os seus ouvintes como alfinetes. Mesmo se dão assentimento intelectualmente, não são mudados de modo nenhum nos seus corações, mas vão-se embora na mesma condição em que chegaram. O assunto é talvez verdadeiro e certamente importante; mas os argumentos tratam-no de um modo demasiado mesquinho e não como merece.<sup>(11)</sup>

Este capítulo caracterizará os argumentos terapêuticos helenísticos de um modo geral, contrastando esta abordagem ao filosofar ético com outras abordagens disponíveis então e agora. Proporei uma descrição esquemática das propriedades de um argumento «médico» que poderá ser usada mais tarde para investigar cada uma das diferentes escolas, mapeando as suas semelhanças e divergências. Uma vez que a terapia helenística é acima de tudo uma terapia que diz respeito ao desejo e à emoção, introduzirei também este tópico, descrevendo uma perspectiva partilhada por todas as escolas sobre as emoções e a relação da filosofia com elas. Finalmente, fornecerei uma breve sinopse do argumento deste livro.<sup>(12)</sup>

---

<sup>(11)</sup> CICERO, *De finibus bonum et malorum* [*On Ends*], 4.7. É difícil aferir quão certas são estas críticas dos estoicos gregos, uma vez que possuímos muito pouco das suas obras, e os testemunhos sobre o seu uso do estilo são contraditórios (cf. [*The Therapy of Desire*], capítulos 9, 10, 12). Certamente tinham uma grande preocupação com a eficácia prática. E os estoicos romanos estão claramente a salvo desta acusação.

<sup>(12)</sup> A autora refere-se a *The Therapy of Desire*. [N. do O.]

## II

O modelo médico do filosofar ético pode ser mais bem compreendido por contraste com duas outras abordagens éticas disponíveis na Grécia Antiga: a abordagem que designarei como abordagem platônica, e a que designarei como abordagem baseada nas crenças comuns. A primeira está de algum modo relacionada com alguns elementos de alguns argumentos de Platão e, de facto, usarei um texto platónico para a ilustrar. Quer tenha sido esta ou não a abordagem de Platão, foi assim que ele foi lido por Aristóteles, entre outros. A segunda abordagem foi por vezes atribuída a Aristóteles, e é verdade que tem algumas semelhanças com alguns elementos da sua abordagem. Mas as posições de ambos estes pensadores são subtis e complicadas; não é minha intenção sugerir que estas descrições um tanto ou quanto esquemáticas retratam de forma precisa as suas subtilezas. (De facto, no caso de Aristóteles, irei argumentar que a imagem da simples crença comum *não* é uma caracterização precisa do seu método.) Basta para os meus propósitos ser capaz de mostrar que estas abordagens se encontravam disponíveis de alguma forma no mundo antigo — pelo menos enquanto elementos em, ou simplificações ou exageros ou mal-entendidos de algo que realmente existia então. Na verdade, ambas as abordagens se encontram também disponíveis na filosofia moral moderna: e, portanto, a sua consideração terá o valor adicional de clarificar para nós o lugar do modelo médico entre as alternativas que estão realmente à nossa disposição.<sup>(13)</sup>

---

<sup>(13)</sup> Não irei negar, mas pelo contrário afirmarei vigorosamente, que o modelo médico na ética tinha uma ligação estreita com as circunstâncias culturais e históricas particulares nas quais a filosofia era praticada nos mundos helenístico e romano. Todavia, o próprio modelo dispõe de um equilíbrio muito útil entre o interesse em problemas humanos comuns e a atenção a contextos concretos, equilíbrio esse que nós podemos seguir para compreender como as contribuições deste modelo podem ser iluminadoras para nós nas nossas circunstâncias contemporâneas.

Consideremos então o retrato da investigação ética no mito central do *Fedro* de Platão. Almas de muitos tipos, algumas mortais e outras divinas, algumas com facilidade e outras com dificuldade, abandonam o seu mundo habitual, as suas ocupações diárias, e dirigem-se ao limiar do céu. Lá, olhando para os entes eternos que habitam «o reino acima dos céus», veem (umas mais, outras menos) as normas eternas que são os verdadeiros padrões para as variadas virtudes éticas. A alma «vê a justiça ela mesma, vê a moderação, vê o conhecimento — não o conhecimento que muda e varia com os vários objetos a que agora chamamos entes, mas o conhecimento genuíno assente naquilo que realmente é». <sup>(14)</sup> Por outras palavras, as normas éticas são o que são independentemente dos seres humanos, modos de vida humanos, desejos humanos. Qualquer conexão entre os nossos interesses e o bem verdadeiro é, então, puramente contingente. O bem está lá fora; na verdade, sempre esteve lá fora, antes mesmo de nós existirmos. E não há desejo nosso que, por mais profundo e urgente que seja, consiga alterar isto. Não foi feito para nós, nem nós fomos feitos para ele. <sup>(15)</sup> A melhor forma de vida pode mesmo ser uma vida que nenhum de nós pode alcançar, ou mesmo uma vida que nenhum de nós consegue compreender ou conceber. (De facto, é este o caso da maioria dos animais — os quais, infelizmente para eles, têm o mesmíssimo padrão do bem posto diante deles, mas são demasiado estúpidos para o apreender.) Ou, uma vez mais, pode mesmo ser uma vida tão divergente dos modos de vida humanos, e dos desejos

---

<sup>(14)</sup> PLATÃO, *Fedro*, 247d.

<sup>(15)</sup> Uma vez mais, se juntarmos isto a outras partes dos escritos de Platão, poderemos concluir que esta interpretação simples exagera a perspetiva de Platão. A rememoração não é sempre descrita como o é no *Fedro*, como algo com uma relação de pura contingência com acontecimentos prévios à encarnação e que poderiam ter sido de outro modo; e a descrição da criação no *Timeu* implica que a nossa estrutura não está relacionada de modo simplesmente contingente com a estrutura das formas — ainda que a necessidade, além da inteligência, governem a nossa constituição.

humanos, que os seres humanos tais como eles são a considerariam repugnante, ou vil, ou tão enfadonha e empobrecida que eles prefeririam morrer a ter de a viver. Estes resultados seriam de facto um azar para os seres humanos; mas não seriam razão para questionar esta descrição do bem. Acontece que nós (ou alguns de nós, por vezes) conseguimos apreender o verdadeiro bem que está «lá fora» e, uma vez apreendido, viver de acordo com ele. Mas poderia muito bem ser de outro modo. Os animais são de outro modo. E o bem — para os seres humanos, os animais e para o universo no seu todo — ainda assim seria o mesmo.

Perspetivas com esta estrutura geral entram na cena ética contemporânea por duas vias muito diferentes, uma científica, a outra religiosa. (Ambas as versões são influenciadas, de maneiras diferentes, pelo platonismo.)<sup>(16)</sup> A versão científica concebe a investigação ética como sendo semelhante à investigação das ciências físicas — onde isto se compreende num sentido platónico que se tornou profundamente enraizado no pensamento popular a respeito das ciências, ainda que não nas descrições mais sofisticadas fornecidas pelos filósofos da ciência contemporâneos. Neste retrato, os cientistas que estudam a natureza investigam de uma maneira «pura», não perturbada nem influenciada pelo seu enquadramento cultural, as suas crenças de fundo, os seus desejos e interesses. A sua tarefa é avançar até ao mundo da natureza (como as almas de Platão avançam até ao limiar do céu), de modo a olhar para ele e descrevê-lo tal como ele é, descobrindo a sua estrutura permanente real. A sua investigação pode levá-los a qualquer lugar; só é limitada pelo modo como as coisas «lá fora» realmente são. Uma certa teoria física será suportada ou não pelos factos. Os desejos, crenças, e os modos de vida dos físicos

---

<sup>(16)</sup> Nietzsche viu muito claramente esta conexão: veja-se, por exemplo, «Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar fábula», em *Crepúsculo dos Ídolos* (NIETZSCHE, Friedrich, *Twilight of the Idols* [1888], trad. W. Kaufmann, in *The Viking Portable Nietzsche*, Nova Iorque, Viking Penguin, 1968, pp. 463–563).

— ou mesmo dos seres humanos em geral — não devem influenciar a sua investigação quanto ao seu estatuto ou a sua escolha de métodos de investigação. A ideia é que a ética é também ela científica desta mesma maneira. A investigação ética consiste na descoberta de verdades permanentes a respeito dos valores e das normas, verdades essas que são o que são independentemente do que nós somos, queremos ou fazemos. Estão fixadas no tecido das coisas e nós temos simplesmente de as achar.<sup>(17)</sup> (Em algumas variantes desta abordagem, como na sociobiologia contemporânea, a relação com a ciência é mais do que analógica: descobertas científicas neutras quanto ao seu valor ético são vistas como se implicassem normas éticas. Não é este o caso da perspectiva platónica que descrevi, em que a distinção entre *facto* e valor não desempenha qualquer papel e as normas independentes são normas de valor.)

Obtemos um retrato semelhante por outra via na versão agostiniana da ética cristã. Deus estabeleceu certos padrões éticos; a nossa tarefa é fazer o que Deus quer. Mas nós podemos ou não estar equipados com a capacidade de ver ou querer o que Deus quer. A verdade e a graça de Deus estão lá fora; mas a habilidade de ver a verdade ética ou de tentar alcançar a graça é algo que nós não conseguimos controlar.<sup>(18)</sup> Portanto, não existe um método fiável pelo qual consigamos construir uma norma ética a partir do escrutínio das nossas necessidades, reações e desejos mais profundos. Pois pode muito bem dar-se o caso de uma vida

---

<sup>(17)</sup> Para uma descrição de uma tal perspectiva, veja-se RAWLS, John, «Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures», in *Journal of Philosophy*, n.º 77, 1980, pp. 518, 554 ss., e também RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Belknap/Harvard University Press, 1971, pp. 48–53. Obviamente, Rawls não aceita esta perspectiva: ver a discussão subsequente.

<sup>(18)</sup> Esta não parece ser a posição das primeiras obras pós-conversão, como *De Genesi Contra Manichaeos* e *De Quantitate Animae*; mas é desenvolvida de forma poderosa em *Ad Simplicianum de Diversis Quaestionibus*, e é a predominante nas *Confissões* e também, assim parece, na *Cidade de Deus*.



realmente boa estar tão distante da nossa presente condição e compreensões que nos surpreenderia como algo repugnante, enfadonho ou demasiado empobrecido para tornar a vida digna de ser vivida. Aqui encontramos-nos numa posição ainda mais impotente do que no retrato científico e mesmo no retrato platónico original. Pois não é de modo nenhum claro como podemos inquirir mais ou fazer algo a respeito do nosso embaraço cognitivo. Mas a ideia estrutural central é a mesma: a ideia de uma independência radical do bem verdadeiro em relação à necessidade e desejo humanos. Pois, tanto para os platónicos quanto para estes cristãos, explorar mais profundamente dentro de nós mesmos não é a maneira correta de proceder com a investigação ética. Isto porque temos de deixar sempre em aberto a possibilidade de que tudo o que somos e queremos e acreditamos é inteiramente errado.

Esta é uma imagem poderosa da investigação ética e da verdade ética, uma imagem com raízes profundas nas nossas tradições filosóficas e religiosas. Era já conhecida pelos pensadores helenísticos, através do seu contacto com o platonismo. E é uma imagem que eles querem subverter, com a ajuda da analogia médica. Consideremos agora uma investigação médica conduzida no limiar dos céus por almas puras sem qualquer conhecimento dos sentimentos, necessidades, prazeres e dores das criaturas vivas. (Ou, se possuem tal conhecimento, elas são determinadas a não serem governadas por ele.) Pensemos nestes médicos celestes tentando encontrar uma descrição da saúde e da vida saudável, independentemente de qualquer experiência que eles possam ter dos desejos e modos de vida das criaturas que vão tratar. Eles podem conceder que, para *aplicar* estas normas a um grupo de pacientes, terão de saber alguma coisa acerca da sua condição atual. Isto porque não conseguem tratar uma doença sem reconhecer os seus sintomas e sem que estes sejam medidos em relação à sua descrição paradigmática da saúde. O que eles negam, no entanto, é que a norma da saúde, ela mesma, derive de algum modo da condição ou dos desejos do paciente. A norma está «lá fora» para ser descoberta e depois aplicada ao seu caso.

Estes médicos seriam provavelmente péssimos médicos. A física celeste pode, pelo menos à primeira vista, parecer plausível. Mas a medicina parece ser, pela sua própria natureza, uma arte comprometida e imersa, uma arte que trabalha numa parceria pragmática com aqueles que trata. Leva muito a sério as suas dores e prazeres, a sua própria sensação de onde se situam a saúde e o florescimento humano. O seu objetivo é ajudar; este objetivo nunca pode ser inteiramente separado da sensação que o próprio paciente tem do que é melhor ou pior. Suponhamos que o nosso médico celeste desce do limiar do universo e anuncia: «Vês esta condição corporal que tu, pobre velha, achas intoleravelmente dolorosa e debilitante? Bem, isto é um exemplo do que a saúde é, tal como eu descobri ao consultar o tipo de conhecimento que reside no verdadeiro ser. E vocês, crianças, dizem que têm fome; vocês choram. Mas isso também é a saúde; e vocês farão progressos cognitivos se aprenderem a ver as coisas deste modo, e se aceitarem a sabedoria do universo.» A nossa primeira reação seria pensar que este «médico» é sádico e insensível. A nossa segunda reação, contudo, seria que ele (ou ela) tem de estar errado. Estas afirmações não são apenas brutais, são falsas. A saúde não tem uma existência lá em cima no céu, totalmente separada das pessoas e das suas vidas. Não é um ente puro separado do devir do paciente. É um elemento constituinte da forma de vida da espécie viva; e é a esta forma de vida da espécie, e às experiências incluídas no seu viver, que o médico tem de dar atenção ao construir a norma.

As pessoas podem, na verdade, enganar-se a respeito da sua saúde de muitas maneiras. Podem pensar que estão a passar bem, quando não o estão na realidade. Isto pode acontecer porque têm uma doença que ainda não se manifestou através de sintomas perceptíveis. Ou pode acontecer porque não têm qualquer experiência do que é sentir-se melhor do que se sentem agora — tal como acontece, por exemplo, com a malnutrição generalizada e permanente. Pode também acontecer porque tradições culturais arraigadas as convenceram de que certos estados de fraqueza

que podem parecer falta de saúde para alguns são, na realidade, suficientemente bons para *elas*, o melhor que podem esperar; isto sucede frequentemente, por exemplo, em sociedades com diferentes padrões de florescimento para o sexo masculino e para o sexo feminino.<sup>(19)</sup> Embora seja menos frequente, as pessoas podem até acreditar que estão a passar mal quando, na realidade, estão mesmo bem. Mas qualquer alegação de que as pessoas se enganaram de alguma destas maneiras só pode fazer sentido nos termos definidos pelas necessidades e percepções das pessoas elas mesmas. Geralmente, o que uma alegação desta natureza significa é que o cientista ou médico conseguiria mostrar-lhes algo sobre a sua condição que as convenceria de que o seu juízo inicial estava errado, caso dessem ouvidos e por fim compreendessem — convencê-las em termos de uma qualquer noção da atividade humana que partilham com o cientista, independentemente de quão vaga possa ser a sua compreensão e articulação disso. À pessoa com a doença assintomática mostram-se provas da sua condição atual e das consequências debilitantes (e perceptíveis) que daí expectavelmente decorrerão. A pessoa malnutrida pode receber nutrição adequada (se não for tarde demais) e pode-se esperar que, mais tarde, o seu estado posterior será comparado favoravelmente com o seu estado anterior, reconhecendo em retrospectiva a prova da doença. Será mais difícil convencer a pessoa que acredita que a sua condição é boa o suficiente para pessoas como ela (do seu género, classe social, ou o que quer que seja). Mas uma combinação de provas médicas do tipo produzido no nosso primeiro exemplo com a apresentação de comparações com outras culturas (e outros indivíduos na sua cultura), mostrando, por exemplo, que as mulheres não vivem em geral menos do que os homens, ou que não têm menos resistência física — e

---

(19) Veja-se SEN, Amartya, *Commodities and Capabilities*, Amesterdão/Nova Iorque, North-Holland, 1985, e DRÈZE, Jean e SEN, Amartya, *Hunger and Public Action*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

uma combinação de ambos estes tipos de prova, se possível, com comparações experienciais possibilitadas por alguma mudança na condição da paciente ela mesma — poderão, se a alegação for correta, suscitar da parte da paciente um juízo que é crítico da tradição e que apoia a hipótese do médico. Um estudo comparativo recente sobre viúvas e viúvos indianos concluiu que as viúvas quase sempre descrevem a sua condição de saúde como «boa» ou «excelente», mesmo quando, do ponto de vista médico, a sua saúde é má em comparação com os homens (os quais tendem a reportar numerosas queixas e a fazer uma avaliação mais negativa da sua condição de saúde). Dez anos mais tarde, um estudo semelhante não encontrou qualquer mudança significativa na condição de saúde real das mulheres. Mas a sua percepção dos déficits de saúde melhorou, em resultado da educação e da informação pública. A sua percepção agora é muito mais próxima da do médico, e elas compreendem que existe uma norma disponível em relação à qual a sua condição é gravemente deficitária.<sup>(20)</sup>

É assim, portanto, que encontrar a verdade na medicina parece diferir de encontrar a verdade na (nossa imagem simples e esquemática da) ciência física. O paciente é essencial no caso da medicina de um modo em que nenhum ser humano ou prática humana parece ser essencial no caso da física. Nem todos os pacientes serão convencidos pela verdade médica a respeito do seu caso; pois, tal como sugerimos, há frequentemente obstáculos poderosos para a percepção de tais verdades. Mas para que se trate de uma verdade médica, parece ser necessário que, ao menos, os pacientes adequadamente informados e atentos, que obtiveram do modo correto a necessária experiência das alternativas, e a quem foi permitida uma análise das alternativas efetivas, possam ser convencidos. Isto não significa que o médico não consegue modificar as ideias das pessoas a respeito do que a saúde é, pelo menos ao nível da sua especificação mais concreta. De facto, frequentemente uma

---

(20) Veja-se SEN, *Commodities and Capabilities*.

das suas tarefas principais será a de produzir uma descrição concreta da finalidade vaga da saúde, enumerando os seus elementos. Esta especificação poderá muito bem entrar em confronto até certo ponto com a especificação pré-reflexiva do próprio paciente — tal como quando, no nosso exemplo, as viúvas indianas aprendem que as normas de mobilidade e resistência física para mulheres da sua idade noutras partes do mundo são muito diferentes daquilo que esperam para si mesmas. Mas o desafio da medicina é sempre o de estabelecer uma conexão com os desejos e necessidades mais profundos das pessoas, assim como com a sua sensação acerca do que tem importância. Tem de lhes fornecer uma vida que elas possam, no fim, aceitar como uma melhoria; de outro modo, a medicina não pode reivindicar sucesso.

De acordo com a analogia médica, o mesmo sucede com a ética. Nós não investigamos o bem humano parados no limiar do céu; e se o fizéssemos, não encontraríamos a coisa certa. Os modos de vida humanos, e as esperanças, prazeres e dores que fazem parte deles, não podem ser deixados de fora da investigação sem a tornar inútil e incoerente. De facto, nós não olhamos «lá fora» em busca da verdade ética; ela existe nas e a partir das nossas vidas humanas. Mais do que isso, é algo que existe *em relação a e para benefício* das vidas humanas. Tal como no caso da saúde, o que procuramos é algo essencialmente prático, cujo propósito é viver e viver bem. É improvável que este algo seja compreendido se nos distanciarmos completamente dos nossos desejos e necessidades e metas; um deus inteligente poderia não ser capaz de o encontrar. Tem de ser encontrado, se de todo possível, dentro de nós mesmos e dos outros, como algo que satisfaz as aspirações e desejos mais profundos que temos para nós mesmos e para os outros. E o facto de que os satisfaz justifica a sua correção. Tal como no caso médico, a perspectiva da vida humana que refletidamente parece aos seres humanos fornecer-lhes uma vida que seria extremamente dolorosa ou empobrecida ou sem sentido, e que não vale a pena nem escolher nem viver, será com toda a razão rejeitada, não simplesmente porque é difícil

de concretizar, mas porque é *falsa*. Tal como uma condição corporal intoleravelmente debilitante não pode ser *o que a saúde é*, da mesma forma um modo de vida inaceitavelmente monótono ou empobrecido ou doloroso não pode ser *o que a vida humana boa é*.

Teremos, então, direito a falar de verdade neste caso? Um platonista poderia dizer que não. E pelo menos um célebre proponente moderno de uma descrição da investigação ética com elementos pragmáticos semelhantes concluiu que devemos abandonar a noção de verdade em ética a partir do momento em que adotamos tal descrição. John Rawls, tanto em *Uma Teoria da Justiça* quanto em *Construtivismo Kantiano na Teoria Moral*, argumenta que o teorizar ético é essencialmente prático, que consiste não na descoberta de algo fixo independentemente dos nossos desejos, mas antes na construção de uma perspectiva pela qual consigamos viver em conjunto, uma perspectiva que satisfaz melhor do que outras as nossas necessidades, crenças e desejos mais profundos, depois de estes terem sido arrumados por meio de um processo de escrutínio reflexivo.<sup>(21)</sup> Mas, uma vez que Rawls está profundamente impressionado pelo contraste que isto sugere entre ética e física (compreendida em termos platônicos), ele conclui que a noção de verdade só é apropriada para uma investigação que consista na procura pela natureza de uma realidade totalmente independente. As teorias éticas, uma vez que não têm este objetivo independente, não podem reclamar que incorporam a verdade.

---

(21) RAWLS, «Kantian Constructivism in Moral Theory», pp. 554 ss., RAWLS, *A Theory of Justice*, pp. 48–53. Para uma perspectiva contrastante da distinção entre ciência e ética, veja-se PUTNAM, Hilary, «Objectivity and the Science-Ethics Distinction», in M. NUSSBAUM e A. SEN (orgs.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 143–57 e PUTNAM, Hilary, «Pragmatism and Moral Objectivity», in M. NUSSBAUM e J. GLOVER (orgs.), *Human Capabilities: Women, Men and Equality*, Oxford, no prelo [publicado posteriormente como *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, Oxford, Oxford University Press, 1995, N. do. O.]

Tanto Aristóteles quanto os filósofos helenísticos (sempre com a exceção dos céticos) afirmam que estão em busca da e que declaram a verdade, ainda que também concebam a ética em termos pragmáticos e «médicos». Um dos meus propósitos em vários capítulos [de *The Therapy of Desire*] será o de perguntar com base em quê e com que justificação eles fazem tais declarações. Mas aqui, acompanhando um pouco mais longe e de forma prolética as afirmações da analogia médica, posso ao menos começar a dizer porque é que esta ideia pode não ser inteiramente implausível. Primeiro de tudo, devemos questionar o contraste muito forte que Rawls desenha entre a investigação ética e a investigação científica. Não é claro que qualquer investigação faça o que a descrição platônica diz que a física faz, descobrindo uma realidade cuja estrutura é inteiramente independente das teorias e concepções humanas. Mesmo a verdade científica aristotélica pode não ser independente das concepções, como já argumentei. E a filosofia contemporânea da ciência fez grandes avanços nesta direção, encontrando argumentos subtis e impressionantes contra as concepções platônicas da investigação científica. Mas se nenhuma investigação é inteiramente destituída de antropocentrismo, *a fortiori* a ética tampouco o é. Neste sentido, a clarificação dos fundamentos das pretensões de verdade científicas faz com que a ética pareça diferente de um modo menos desonroso, e faz com que pareça menos peculiar que, falando a partir da vida humana, reclame a verdade para si.<sup>(22)</sup>

Mas a analogia médica afirma mais do que isto. Ela afirma não só que a realidade ética não é inteiramente independente das teorias e concepções humanas, mas também que a verdade ética não é independente daquilo que os seres humanos querem, precisam e (num certo nível) desejam profundamente — uma afirmação que alguns poderiam defender na ciência física, mas que seria aí controversa de um

---

<sup>(22)</sup> Veja-se PUTNAM, «Objectivity and the Science-Ethics Distinction» e *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

modo que a afirmação análoga a respeito da ciência médica não seria. Neste sentido, mesmo os mais [profundamente] não-realistas na ciência natural acreditam que o objetivo da ciência é descobrir algo — mesmo se as nossas teorias desempenham de algum modo um papel na demarcação daquilo que pode ser descoberto — enquanto o objetivo da medicina é ocasionar algo para as pessoas, para satisfazer as suas necessidades. E, portanto, a pergunta continua a ser: o que é que dá o direito de falar de verdade a uma investigação com este tipo de objetivo prático, e cujos pronunciamentos estão constrangidos não só pelas concepções humanas, mas também, de um certo modo, pelos desejos humanos?

Posso, em antecipação, apontar para três considerações que sustentam esta pretensão. A primeira é a ideia de consistência interna; a segunda, a ideia de (um tipo cuidadosamente definido de) correspondência; a terceira, a ideia de uma coerência e adequação alargadas. Primeiro, então, uma ética entendida em termos médicos insiste ainda em sistematizar e em tornar consistentes as intuições e desejos com que começa. De facto, uma grande parte da sua atividade consiste no escrutínio e classificação de crenças em direção ao objetivo da consistência. (Veremos brevemente que as paixões, devido ao seu conteúdo proposicional, são submetidas a este escrutínio e devem ser tornadas consistentes tanto umas com as outras quanto com as outras crenças do paciente.) Ao trazer à luz as contradições e tensões escondidas num sistema de crenças (ou, na realidade, crenças e paixões cognitivas), uma ética médica pragmática pode afirmar que está a fazer algo que é, pelo menos, necessário para a busca da verdade, quer seja ou não suficiente para isso. Em segundo lugar, o objetivo final é, de facto, uma espécie de correspondência: a correspondência de uma descrição produzida com as vontades, necessidades e desejos humanos mais profundos — com a «natureza humana», uma noção normativa, mas também empírica. Não é fácil descobrir o que são as partes mais profundas de nós mesmos, nem mesmo trazer à superfície todas as partes para escrutínio. Assim, podemos falar razoavelmente de



uma espécie de descoberta: descoberta de nós mesmos, e dos nossos concidadãos. E as descrições que estamos prestes a estudar afirmam que, ao buscar uma correspondência entre uma teoria ética e os níveis mais profundos da alma do paciente, chegaremos de facto (independentemente de onde e com quem começamos) a uma teoria única, ainda que altamente generalizada. Portanto, aqui entra a ideia de ser constrangido pelo que se descobre, com tanta força quanto a do caso científico, ainda que não exatamente da mesma maneira. Finalmente, todas as teorias que iremos estudar (com a exceção do ceticismo) insistem no facto de que todas as teorias éticas devem ser coerentes com as nossas melhores teorias nas outras áreas de investigação — investigações sobre a natureza, por exemplo, sobre psicologia, sobre a relação entre substância e matéria. Assim, os resultados da ética, tal como os da medicina, são guiados não só pela coerência interna e pela correspondência psicológica, mas também por esta adequação mais alargada e inclusiva.<sup>(23)</sup>

### III

A conceção médica da investigação ética opõe-se também a outra conceção da ética que se encontra, por assim dizer, no extremo oposto ao platonismo. Esta é a ideia de que a investigação e o ensino éticos são simplesmente o registo das crenças sociais tradicionais e que não têm qualquer objetivo legítimo além disto. De acordo com esta perspectiva, a ética começa a partir do que poderíamos chamar uma pressuposição de saúde social, a suposição de que, na sua maior parte, as pessoas foram educadas para ter crenças

---

<sup>(23)</sup> Esta adequação pode constranger em ambas as direcções; será importante perguntar, em cada caso, o que deve dar prioridade ao quê. Até que ponto pode a filosofia natural alcançar os seus resultados independentemente da ética e então constranger a ética? Por outro lado, até que ponto podem os desideratos éticos constranger a filosofia natural?

éticas verdadeiras e intuições fiáveis, e as crenças e intuições comuns podem ser tratadas como critérios de verdade e correção éticas. Ao perguntarmos às pessoas o que elas pensam acerca de um caso, ou conjunto de casos, obtemos dados fiáveis; a tarefa da teoria é então simplesmente encontrar uma descrição geral adequada aos dados. Existiram várias versões desta ideia no mundo antigo e depois dele. Numa das suas formas, foi atribuída a Aristóteles — embora de forma demasiado simplista, como veremos. Muitos autores antigos, por exemplo, oradores e alguns poetas, aprovam-na na prática. Provavelmente desempenha um papel importante na educação moral antiga.<sup>(24)</sup> Mais recentemente, entranhou-se em algumas partes da «filosofia da linguagem comum» [*ordinary language philosophy*] contemporânea, na medida em que toma estes pronunciamentos comuns como saudáveis e normativos.<sup>(25)</sup> O seu ponto de partida, ainda que não o seu fim, é central para muitas formas de utilitarismo. Porque, enquanto o utilitarismo tem uma descrição controversa e em alguns aspetos contraintuitiva do nosso fim ético, em termos da maximização da satisfação, o material a partir do qual começa é, de facto, a totalidade dos desejos e preferências

---

<sup>(24)</sup> Considere-se o retrato da educação dos velhos tempos nas *Nuvens* de Aristófanes, no debate entre os dois *logoi*.

<sup>(25)</sup> Mas veja-se a tentativa de Stanley Cavell de distinguir a filosofia da linguagem comum do mero registo de convenções, em CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979. Para uma suposição de saúde social, veja-se também RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 46: «Suponhamos que cada pessoa acima de uma certa idade e na posse da capacidade intelectual necessária desenvolve um sentido de justiça sob circunstâncias sociais normais.» Contudo, Rawls mais tarde nega que a sua perspetiva do procedimento é a perspetiva da linguagem comum: em vez de «descrever o sentido de justiça de uma pessoa mais ou menos como ele é, embora permitindo o limar de certas irregularidades», ele vai confrontar a pessoa com alternativas desafiantes e potencialmente distantes, com o resultado de que «o sentido de justiça de uma pessoa poderá ou não sofrer uma modificação radical.» Isto aproxima-se da distinção entre a perspetiva da linguagem comum e a perspetiva «médica», tal como estou a tentar delinear aqui.

(expressos ou revelados de outra maneira) de todas as pessoas envolvidas, independentemente do grau de escrutínio ao qual essas preferências foram sujeitas. A saúde dessas preferências parece ser tomada como adquirida: todas elas sem distinção são tratadas como indicadores fiáveis de onde reside o bem para as pessoas.<sup>(26)</sup>

É claro que, do ponto de vista do modelo médico, uma tal imagem não é inteiramente equivocada. Ao olharmos para o que as pessoas acreditam e dizem, estamos a olhar no sítio certo.<sup>(27)</sup> Mas a descrição médica da ética insiste num escrutínio crítico da crença comum, e cria espaço para o juízo dos especialistas, o qual está ausente pelo menos das versões mais simples da perspectiva da crença comum. Quando um médico examina um paciente, ele confia até certo ponto no que o paciente diz a respeito da sua condição. Mas olhará e verá também com os seus olhos experientes e bem treinados, que muito provavelmente serão em muitos aspetos melhores que os do paciente. O paciente poderá muito bem não ver algo sobre a sua condição que o médico verá; e embora o paciente desempenhe um papel na determinação do que é ou não uma condição saudável, o paciente poderá não ser capaz de articular uma norma de saúde com o detalhe de que o médico é capaz. Além disso, como nos mostra o exemplo indiano, podem existir obstáculos profundos e sistemáticos à perceção correta do paciente e à sua perceção da sua própria condição.

Esta situação é claramente ainda mais aguda numa ética modelada a partir da medicina. Quando um médico trata um paciente, o corpo do paciente está doente; mas é a partir das crenças, juízos e desejos do paciente que é suscitada

---

<sup>(26)</sup> Quase todas as versões contemporâneas do utilitarismo introduzem aqui qualificações substanciais, reconhecendo que preferências formadas sob certas condições não são fiáveis. O utilitarismo económico tende a ter uma perspectiva mais simples.

<sup>(27)</sup> Veja-se o argumento relacionado sobre o utilitarismo apresentado em SEN, Amartya, «Equality of What?», in A. SEN (org.), *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, pp. 353–369.

a descrição dos sintomas; e estes não são a localização da doença. A filosofia moral médica, por contraste, lida com pessoas cujas crenças, desejos e preferências são eles mesmos o problema. Isto porque, de acordo com os filósofos helenísticos, a sociedade tal como ela é não funciona bem; e, como fonte da maioria das crenças e mesmo do repertório emocional dos seus alunos, infetou-os com as suas doenças. A educação dos jovens é considerada deformada de várias maneiras por perspectivas falsas a respeito do que importa: por exemplo, por uma ênfase excessiva no dinheiro, competição ou estatuto social. Estas corrupções são frequentemente profundas; e irão assim influenciar quaisquer autodescrições dadas pelo paciente ao professor/médico. E, uma vez que as doenças são internas, não há mesmo a possibilidade de haver um exame independente por parte do médico: tudo depende do relato não-fidável do aluno. O médico filosófico tem, portanto, de ser ainda mais cético do que o médico de medicina acerca de qualquer relato feito pelo aluno baseado nos seus julgamentos e percepções imediatos, sabendo que aquelas partes que produzem o relato são as mesmas que estão, ou podem estar, doentes. E, no entanto, como pode o professor saber senão pedindo-lhe que fale?

Em muitos aspetos, o desafio enfrentado pelo modelo médico assemelha-se ao desafio confrontado por um psicólogo que tenta lidar com perturbações e doenças mentais. E, como veremos, muitas das preocupações e até mesmo procedimentos da ética helenística antecipam os da psicanálise moderna — mas com uma diferença surpreendente. A psicanálise nem sempre se quis comprometer com uma ideia normativa de saúde; é frequentemente suficiente se o paciente for aliviado de certas incapacidades óbvias. Os filósofos helenísticos, por contraste, seguem a analogia com a saúde física de um modo mais estrito, insistindo que precisam de operar com uma ideia normativa da vida plena que não será imediatamente óbvia para os pacientes gravemente perturbados — ainda que este modelo também precise de ser repetidamente justificado por encontros com pacientes que, depois de reflexão prolongada, o afirmarão.

Por um lado, então, o modelo médico compromete-se a ter um certo nível de confiança no paciente: mais cedo ou mais tarde, o filósofo espera que todos ou a maioria dos pacientes aceitarão o diagnóstico e participarão de bom grado na cura. Por outro lado, o facto de que uma sociedade corrupta e geradora de corrupção poderá muito bem ter formado as crenças do paciente a respeito da vida boa, e mesmo a respeito de si mesmo, faz com que seja necessário que o filósofo seja mais cauteloso com a sua confiança. Terá de perguntar, e de fazer esta pergunta durante um longo período de tempo, que partes do aluno são saudáveis, em que partes deve realmente confiar. E frequentemente, ao fazê-lo, poderá ter de fazer apelo à imagem normativa do bom juízo ético, ou de um juiz saudável, cujos procedimentos e veredictos serão exemplares para o aluno e irão guiar, pelo menos provisoriamente, o curso da investigação. Este juiz não é como uma autoridade platónica, uma vez que ele ou ela é membro da mesma comunidade humana a que o paciente pertence, e deverá também representar um ideal da vida em florescimento ao qual o paciente, ainda que de forma pouco clara, aspira.

Tudo isto sugere que a ética de tipo médico pode estar inclinada — tal como a medicina, mas ainda mais — a adotar um modelo assimétrico da relação entre professor e aluno, médico e paciente. Tal como não esperamos que um paciente físico esteja tão bem informado quanto o especialista médico acerca do diagnóstico e tratamento da sua doença, assim também não esperamos que o aluno ético seja capaz de conhecer a sua própria situação tão bem quanto o professor. O professor está a falar *acerca do aluno*: e o que a instrução afirma trazer à luz é algo que, mais cedo ou mais tarde, o aluno deverá ser capaz de reconhecer, partilhando o juízo do professor. Mas o professor não pode trazer isto à luz simplesmente pedindo ao aluno uma descrição das suas preferências e desejos atuais. O professor deverá (guiado aparentemente por uma espécie de descrição normativa *prima facie*) sujeitar as crenças e preferências do aluno a um escrutínio crítico penetrante, sem confiar simplesmente nas

suas afirmações teóricas gerais ou nos seus juízos a respeito de casos concretos.

Para ilustrar este ponto, regressemos ao nosso exemplo das mulheres indianas e da sua perceção incompleta do seu estado de saúde. A investigação médica não ignorou de modo nenhum a perceção que têm da sua situação, as suas descrições dos seus prazeres e dores, as suas crenças sobre o que se passa com elas. Mas também não confiou simplesmente na primeira resposta que deram à pergunta sobre a sua saúde. Isto porque havia razões para pensar que esta resposta não seria bem-informada, e que seria enviesada pelas desigualdades das suas tradições. Se mais informação a respeito da sua saúde não tivesse modificado as perceções iniciais destas mulheres, e se não houvesse amplas provas de que mulheres em situações corporais semelhantes, mas com menos impedimentos sociais e informativos, têm perceções diferentes, os médicos teriam de começar a questionar o seu julgamento normativo *prima facie* de que o estado de saúde destas mulheres é mesmo deficiente. Mas o esclarecimento destes factos realmente mudou as perceções destas mulheres, embora o trabalho tenha sido lento e complexo.

Imaginemos então um caso análogo na esfera da ética. Não precisamos de ir longe para o fazer, porque muitos casos deste género ocorrem em conexão com os mesmos problemas culturais. Grupos semelhantes de mulheres na Índia, quando inquiridas pelo governo sobre se sentem necessidade de mais educação, ou se acreditam que mais educação seria boa para elas, geralmente respondem que não sentem tal necessidade ou que não pensam que a educação acrescentaria algo às suas vidas.<sup>(28)</sup> O platonista que imaginei consideraria esta resposta como inteiramente

---

<sup>(28)</sup> Para uma discussão valiosa dos debates sobre literacia, veja-se CHEN, Martha, *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*, Cambridge, MA, Schenkman, 1983; para uma discussão geral sobre deformações perceptivas na hierarquia de género, veja-se SEN, *Commodities and Capabilities*.

irrelevante para a pergunta acerca do que o bem para elas *realmente* é. O filósofo das crenças comuns (e, de um outro modo, o utilitarista económico) simplesmente aceitaria esta preferência como um dado incontestável. O filósofo médico não ignora nem confia. Ao ver quão abrangentes são os obstáculos ao juízo apropriado e à autocompreensão, sentiria a necessidade de envolver estas mulheres numa investigação mais penetrante e extensa, confrontando-as com mais informação sobre educação e emprego, com mais imagens de modos de vida alternativos, e com os aspetos problemáticos das suas situações atuais. O filósofo médico teria de ouvir muito sobre a forma das aspirações mais profundas destas mulheres para si mesmas, encorajando-as a considerá-las à luz da nova informação. Isto poderá ou não ser possível com grupos de mulheres reais, dependendo das suas circunstâncias; e, por isso, a conclusão normativa do filósofo não requer aceitação universal para ser considerada uma norma válida. (Mas o filósofo não pode, contudo, lavar as mãos da tarefa de envolver as suas imaginações e o seu raciocínio simplesmente porque elas não querem dar ouvidos a uma aula universitária sobre ética pejada de termos técnicos. A sua tarefa *enquanto filósofo* — como Cícero relembra aos estoicos — não é simplesmente dar aulas, mas falar com pessoas reais.) Mas esta descrição, quer seja universalmente aceite quer não, deve em princípio ser uma descrição que o aluno ele mesmo faria, caso seguisse os procedimentos críticos apropriados.

A ética helenística combina imersão com distanciamento crítico de um modo semelhante — insistindo no escrutínio rigoroso da crença e do desejo, enquanto insiste também que a ética deve ser, ao fim e ao cabo, responsável perante pessoas reais e as suas crenças e desejos. Para começar a classificar o que o aluno apresenta, tal ética emprega três ideias relacionadas, ideias essas que se moldam umas às outras e que se juntam no processo terapêutico investigativo:

1. Um diagnóstico aproximado da doença, dos fatores, em especial das crenças transmitidas socialmente,

- que impedem de forma mais proeminente que as pessoas vivam bem.
2. Uma norma aproximada de saúde: uma concepção (normalmente geral e, até certo ponto, aberta) da vida humana plena e completa.
  3. Uma concepção do método e do procedimento filosóficos apropriados: o que sobrevive ao tipo de escrutínio descrito nesta concepção tem uma pretensão *prima facie* a ser a norma descrita no ponto 2.

As perspectivas filosóficas que vamos investigar formam concepções compreensivas que interligam estes três elementos. Cada um é, até certo ponto, descoberto e fundamentado de modo independente; mas também são ajustados aos requisitos uns dos outros, de forma a criar um todo coerente. A norma molda e é moldada pela concepção do que é a doença e a deficiência; e as concepções do procedimento racional, ainda que tenham alguma validade independente, são também elas ratificadas pela forma satisfatória dos seus resultados.

## IV

No decurso do desenvolvimento das suas normas médicas de saúde, os filósofos helenísticos apelam à «natureza» e ao «natural». Estas noções evasivas precisam de ser escrutinadas, uma vez que os mal-entendidos a seu respeito podem causar mal-entendidos a respeito da abordagem médica no seu todo. Muito frequentemente, o apelo à «natureza» ou à «natureza humana» em filosofia moral está ligado a alguma versão da ideia platónica/científica: basear a ética na «natureza» é o mesmo que basear as nossas normas numa descrição de uma certa versão do mundo sem intervenção e moldagem humanas. Esta ideia, por seu turno, tem duas formas. Na sua forma platónica, a natureza é vista como um repositório de valores transcendentais extra-históricos. Uma vez que já discuti esta ideia, não direi mais nada acerca dela



aqui. Hoje em dia, é mais frequente (como, por exemplo, na sociobiologia) a natureza ser vista como uma fonte de factos neutros quanto aos valores a partir do qual se seguem de algum modo as normas éticas. Em tais projetos, o apelo à natureza é frequentemente visto como se nos dissesse de que modo as criaturas vivas operam sem intervenção do engenho humano<sup>(29)</sup>: viver de acordo com a natureza seria então viver de acordo com as solicitações do instinto, da biologia, ou do que quer que seja que nós somos antes de intervirmos para fazer algo de nós mesmos. Mas se isto é o que a «natureza» é, não é de todo claro porque haveríamos de ser movidos por ela.<sup>(30)</sup> Nós não pensamos que é melhor para o míope usar os seus olhos «de acordo com a natureza», quando a intervenção humana melhoraria a sua situação. Tão pouco devemos supor que é melhor para uma pessoa viver de acordo com as suas solicitações biológicas do instinto sem instrução, quando os seres humanos são criaturas éticas deliberantes que são capazes de controlar os seus instintos. Em alguns casos, a descrição neutra quanto ao valor da «natureza» desempenha um papel mais modesto, sugerindo meras tendências, constrangimentos e limites que qualquer perspectiva ética tem de considerar; mas mesmo neste caso, há uma tendência marcada para que pretensões expressas em nome da «natureza» ultrapassem estes modestos limites e para que reclamem um peso normativo não justificado por qualquer argumento.<sup>(31)</sup>

---

<sup>(29)</sup> Assim sendo, o elemento comum a estas conceções e aquele que irei seguir é a ideia da remoção de uma certa forma de intervenção, normalmente da sociedade. Mas as intervenções que são removidas, e, por conseguinte, a vida que resta, são muito diferentes.

<sup>(30)</sup> Para uma crítica eloquente do apelo à «natureza» neste sentido, veja-se MILL, John Stuart, «Nature», in *Three Essays on Religion*, in *The Philosophy of John Stuart Mill*, org. M. Cohen, Nova Iorque, Random House, 1961.

<sup>(31)</sup> Para uma crítica valiosa da sociobiologia em relação a isto, veja-se WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985.

Os apelos antigos à natureza que vamos considerar não têm estas características. Isto é, não pretendem derivar normas de valor a partir de uma descrição neutra quanto ao valor dos alicerces da vida humana. As descrições antigas da «natureza», e em especial da «natureza humana», são descrições carregadas de valor. Seleccionam alguns aspetos dos seres humanos e das suas vidas como especialmente importantes ou valiosas, só então decidindo que um certo elemento deve ser considerado como parte da nossa natureza. Ao fazê-lo, apelam frequentemente ao sentido real do valor dos seres humanos, perguntando se uma vida sem o elemento X ou Y seria de tal modo empobrecida que não quereríamos pensar nela sequer como uma vida humana. (Neste sentido, os argumentos assemelham-se aos argumentos contemporâneos a respeito da «pessoalidade» [*personhood*] mais do que se assemelham aos apelos biológicos a factos a respeito da qualidade de ser humano.) As normas seguem-se a partir de uma descrição da «natureza» porque a descrição é claramente normativa desde o princípio. Em segundo lugar, uma descrição da «natureza» não é, ou não é necessariamente, uma descrição do modo como algumas coisas são sem intervenção humana. Aristóteles argumenta que somos por natureza criaturas éticas e políticas, sem decerto implicar que este comportamento surge sem ensino e desenvolvimento; de facto, ele pensa que se segue do valor central destes elementos na vida humana que as cidades devem dedicar muito mais atenção à educação do que faziam então. Mais uma vez, para Aristóteles a pessoa míope não veria precisamente «de acordo com a natureza», uma vez que uma descrição da natureza é uma descrição normativa da felicidade para algumas espécies; a intervenção médica traria uma tal pessoa a uma posição mais próxima da natureza, não mais longínqua.

Todavia, o apelo à natureza geralmente sugere a ideia intuitiva de uma ausência de obstáculos deformantes ou impeditivos; está, portanto, associado de forma muito próxima a uma noção normativa de saúde. Tal como a saúde, quando realizada, é o sistema que se realiza a si mesmo de uma forma

plena, sem doença ou impedimento, assim também o florescimento completo da nossa natureza moral e social pode ser imaginado como uma atividade completa que expressa as nossas capacidades mais importantes, sem impedimentos que serviriam de barreiras a tal autorrealização. É neste sentido que, nas descrições antigas, a natureza pode ainda ser oposta à cultura: uma vez que muitas culturas são fontes de impedimentos para o florescimento humano. Assim, os filósofos helenísticos perguntarão frequentemente sobre a natureza, num sentido normativo — sobre uma norma de florescimento humano completo — olhando em parte para como as coisas são antes de a cultura apanhar as pessoas para as deformar. Às vezes apontam para o comportamento dos bebês e dos animais como prova de como as coisas são antes da cultura. Mas é importante vermos o que isto implica e o que não implica. Não implica, repito, que estamos à procura de uma descrição que é neutra quanto ao valor: porque, como veremos, o que a experiência de pensamento mostra é a possibilidade de um florescimento sem constrangimentos para nós que é considerado bom. Também não implica que estamos a privilegiar o que existe sem intervenção: na verdade, a filosofia é um conjunto de artes de intervenção, estreitamente aliadas à «natureza» neste sentido normativo. Mas implica que desconfiamos seriamente da sociedade tal como ela é, e que gostaríamos de escrutinar possibilidades fora dela, à procura de normas para uma vida plena.

Uma boa introdução aos recursos helenísticos à natureza, e que revela claramente o impulso simultaneamente normativo e anticonvencional destes apelos, são os famosos versos da «Canção de Mim Mesmo» de Walt Whitman a respeito do reino animal. (Estes versos foram escolhidos para a epígrafe daquela obra muito epicurista de Bertrand Russell, *A Conquista da Felicidade*):<sup>(32)</sup>

---

<sup>(32)</sup> WHITMAN, Walt, «Canção de Mim Mesmo», secção 32, in *Leaves of Grass*, Norton Critical Edition, Nova Iorque, Norton, 1973. Veja-se RUSSELL, Bertrand, *The Conquest of Happiness*, Nova Iorque, Avon Books, 1955.

Penso que poderia mudar e viver com animais, eles são tão  
plácidos e autocontidos,  
Paro e olho para eles muito tempo.

Eles não transpiram e não se queixam das suas condições,  
Não ficam acordados no escuro e choram pelos seus pecados,  
Não me enjoam a discutir o seu dever para com Deus,  
Nenhum deles é insatisfeito, nenhum é demente com a mania  
de possuir coisas,  
Nenhum deles se ajoelha diante doutro, nem diante dos da  
sua espécie que viveram há milhares de anos,  
Nenhum deles é respeitável ou infeliz em toda a terra.

Assim eles mostram as suas relações comigo e eu aceito-os,  
Trazem-me sinais de mim mesmo, mostram-nos claramente  
na sua posse.

O que os animais mostram a Whitman não é um reino da vida neutro quanto ao valor; tão pouco ele aprende com eles a glorificar o que existe sem esforço ou instrução. O que ele vê é que certas práticas que (desde já) lhe parecem impedir o florescimento humano — práticas relacionadas com o medo e culpa religiosos, com a obsessão económica e a acumulação, com o estatuto social e o poder — não precisam de existir. Além disso, quando estas não existem, certas deformações da vida — o medo que não deixa dormir, a subserviência rastejante, a ansiedade, a insatisfação — deixam de existir. Os «sinais de mim mesmo» que os animais mostram a Whitman são possibilidades de respeito por si mesmo, autoexpressão, e igualdade social que estão frequentemente obscurecidas pelas realidades da vida social humana. O mesmo sucede, como irei argumentar, nos apelos helenísticos à natureza da criança, à natureza do animal: o propósito é a construção de uma norma radical do verdadeiro florescimento humano. Esta norma não é neutra quanto ao valor ou «científica»: é justificada pelo recurso aos desejos e julgamentos humanos profundos, e está carregada de valor; mas é muito crítica da crença comum, e

vê em muitas das nossas crenças comuns impedimentos à felicidade.

Mas notemos que as escolas diferem no grau em que pretendem basear a sua descrição normativa da natureza numa perspectiva teleológica geral do mundo. Epicuristas e céticos repudiam tal projeto vigorosamente, derivando as suas normas da natureza a partir de uma consideração dos modos como as criaturas vivas operam num universo indiferente. Os estoicos, como veremos, estão de algum modo mais próximos dos platônicos da minha discussão anterior, na medida em que, embora a sua descrição da natureza seja certamente carregada de valor, e afirme derivar sustentação e justificação dos desejos e objetivos humanos mais profundos, também acreditam que o universo no seu todo é construído providencialmente por Zeus, e que as normas da vida humana são parte deste desenho providencial. O que complica a questão ainda mais é que a essência do desenho providencial é a razão; e a razão é precisamente aquilo que encontramos em nós mesmos quando escrutinamos os nossos juízos mais profundos. Assim sendo, não é acidental que o autoescrutínio compreende as coisas corretamente. Neste sentido, os estoicos não são platônicos: a conexão entre as camadas mais profundas da nossa constituição e o bem verdadeiro não é meramente contingente. Mas uma estrutura ética normativa permeia o universo no seu todo.

## V

A conceção médica procura combinar o poder crítico do platonismo com a imersão no mundo da filosofia das crenças comuns [*ordinary-belief philosophy*]. E a isto acrescenta algo ainda que lhe pertence: um compromisso com o agir. O platónico depois de descrever o bem e o nosso distanciamento em relação a ele, pode ou não desenvolver uma descrição adicional de como os alunos distantes podem perseguir o bem. Este era um dos projetos centrais da *República* de Platão; mas é possível ter-se uma visão ética com uma estrutura geral

platônica e ter pouco interesse na educação. Até é possível nem sequer acreditar que existam quaisquer procedimentos fiáveis que os seres humanos possam seguir para chegar ao bem, como vimos no meu exemplo agostiniano. E, com certeza, o procedimento filosófico que confere ao filósofo uma compreensão do bem, sendo ajustado ao bem e não aos seres humanos, pode contribuir pouco ou mesmo nada para aproximar os homens e mulheres doentes do bem. Na *República*, a dialética é para os poucos que já foram treinados; os cidadãos comuns não filosofam, e não são mudados pela filosofia — exceto através de estratégias políticas muito indiretas, que nunca os trazem de modo completo até à vida boa. Ao platónico pode facilmente parecer que, enquanto filósofo, precisa de fazer uma escolha: ou a descoberta e contemplação do bem verdadeiro, ou pôr-se ao serviço dos cidadãos comuns, um serviço que implica ficar a um nível inferior de reflexão. Nesta medida, conhecimento e ação são opostos.

O filósofo que simplesmente regista e sistematiza as crenças comuns não se encontra nesta posição. Mas, de um modo diferente, as suas perspetivas também o desmotivam de pensar que a filosofia é e deve ser empenhada em agir. Todo o seu procedimento assenta na ideia de que as coisas estão mais ou menos em ordem como estão: a educação moral praticada no presente funciona, as crenças e emoções das pessoas estão relativamente isentas de distorção. Obviamente, é possível que pessoas que dispõem de crenças e desejos corretos possam não dispor de algumas das coisas boas que a sua conceção especifica corretamente. Nesta medida, a filosofia da crença comum é compatível com um reconhecimento de que algumas pessoas, e até mesmo muitas, possam estar a passar mal. Mas, uma vez que se considera que os defeitos das suas vidas — falta de recursos financeiros, por exemplo, ou de amigos, ou de direitos políticos — não danificaram a crença e o desejo eles mesmos, parece também que não é a tarefa do filósofo lidar com estas deficiências. Esta parece ser a tarefa da política ou da amizade.

Para uma filosofia ética médica, por contraste, o compromisso com a ação é intrínseco. Descobrir como os seres humanos adoecem e de que precisam é um prelúdio à tentativa de os curar e de lhes dar aquilo de que precisam, e dela inseparável. A conexão é tão estreita porque, primeiro que tudo, a conceção da tarefa do filósofo como tarefa médica faz com que a compaixão e o amor da humanidade sejam algumas das suas características centrais. Tendo compreendido como as vidas humanas estão afetadas pela doença, um filósofo digno desse nome — como um médico digno desse nome — irá tentar curá-las. O objetivo da investigação médica é a cura. Assim também o objetivo da filosofia é o florescimento humano. A analogia médica exprime esse compromisso básico.

Mas há ainda uma outra razão pela qual a conexão entre filosofia e ação é tão íntima. As doenças que esta filosofia traz à luz são, acima de tudo, doenças da crença e do juízo. Mas o trazer à luz dessas doenças, consideram plausivelmente os filósofos, é já um grande passo em direção à sua remoção. O reconhecimento do erro está intimamente ligado à compreensão da verdade. Assim, o procedimento filosófico tende pela sua própria natureza a melhorar as coisas, tendo em vista este diagnóstico do problema. Obviamente, cada paciente deve ver os seus erros, e a verdade, individualmente; assim, o trabalho do filósofo não pode terminar quando ele ou ela chegam a uma teoria geral plausível das doenças humanas. Nesta medida, podemos possuir uma quantidade razoável de verdade filosófica sem ter ainda curado uma proporção muito grande das pessoas que precisam de ajuda. (Este é, como veremos, um problema amplamente discutido nas escolas [filosóficas].) Mas tão pouco se dá o caso de que o novo caso é *simplesmente* uma cena para a aplicação de uma teoria dogmática. Tal como na medicina, a teoria deve afinal ser atenta aos casos, e deve, portanto, estar aberta à possibilidade de descobrir novos sintomas — ou mesmo novas perceções sobre a natureza da saúde.

Uma filosofia moral médica está comprometida com a argumentação filosófica. De facto, tem uma opinião muito

elevada do valor da argumentação. E isto é natural, tendo em conta o seu diagnóstico. Isto porque, se as doenças que entravam o florescimento humano são acima de tudo doenças da crença e do que a sociedade ensina, e se, como espera demonstrar, os argumentos críticos do tipo que é providenciado pela filosofia são necessários e talvez até suficientes para desalojar estes obstáculos, então a filosofia parecerá necessária, e talvez mesmo suficiente, para levar as pessoas da doença à saúde. Mas, por causa do modo particular como esta abordagem à filosofia combina distanciamento crítico das práticas correntes com a imersão no mundo, não é fácil dizer que tipos de argumento deve usar. O filósofo encontra dificuldades com o uso de dois tipos de argumentação amplamente reconhecidos na filosofia pré-helenística — como em muito da filosofia de hoje. A filosofia platónica procura, e pode razoavelmente esperar construir, argumentos dedutivos que derivam conclusões a partir de princípios primeiros que são verdadeiros, necessários e primários. O intelecto do filósofo apreende estes princípios primeiros, e a lógica filosófica constrói as demonstrações que se seguem. A relação destes argumentos à psicologia dos seres humanos comuns não coloca qualquer problema, uma vez que a alteração da vida comum não faz parte dos objetivos do filósofo platónico enquanto filósofo. Mas o filósofo médico que tenta usar o mesmo tipo de argumento irá provavelmente descobrir, como disse Cícero, que os argumentos dedutivos pouco fazem para aliciar o ouvinte comum, ou para sondar e alterar a vida do ouvinte. O filósofo que regista e sistematiza crenças comuns pode usar argumentos dialéticos familiares. Pode suscitar as crenças comuns através de um questionamento tranquilo, e aplicar as manobras dialéticas que forem necessárias para alcançar a consistência. A filosofia médica, porém, não pode seguir este caminho. Porque a sua tarefa requer examinar profundamente a psicologia do paciente e, no fim, desafiá-la e mudá-la. A dialética tranquila não sonda a uma profundidade suficiente para suscitar medos, frustrações, iras e apegos escondidos. Se as confusões têm raízes suficientemente profundas, não as encontrará.



Assim sendo, a filosofia médica, embora comprometida com o raciocínio lógico, e com características do bom raciocínio, tais como a clareza, a consistência, o rigor e a abrangência, precisará frequentemente de procurar técnicas mais complicadas e indiretas, psicologicamente mais aliantes, do que as da argumentação dedutiva e dialética.<sup>(33)</sup> Ela deve encontrar maneiras de examinar o mundo interno do aluno, usando exemplos cativantes, técnicas narrativas, apelos à memória e à imaginação — tudo para trazer a vida inteira do aluno para o processo de investigação. Imaginemos, por exemplo, como os funcionários da autoridade de desenvolvimento rural teriam de falar com uma mulher na Índia rural que diz não querer mais educação, se querem que ela tome a ideia a sério e preste atenção ao que eles têm a dizer. É claro que um argumento lógico não a conseguiria envolver; um tal procedimento só reforçaria a sua convicção de que a educação não tem nada que ver com ela. Tão pouco a conversa iria muito longe se os funcionários de desenvolvimento se sentassem junto dela, como Aristóteles na sua escola, e lhe fizessem um número de perguntas calmas e intelectuais sobre o que ela pensa e diz. Mas suponhamos que, em vez disso, eles passam muito tempo com ela, partilhando e entrando no seu modo de vida.<sup>(34)</sup> Suponhamos que durante esse tempo eles põem diante dela de forma vívida histórias sobre como as vidas de mulheres noutras partes do mundo foram transformadas por vários tipos de educação — ao mesmo tempo que suscitam, ouvindo-a com atenção durante muito tempo, numa atmosfera de confiança que teriam de se esforçar muito para desenvolver, uma compreensão rica das experiências dela, quem ela se considera ser, o que ela acredita a um nível mais profundo serem as suas capacidades

---

(33) Para um argumento contemporâneo que segue linhas semelhantes, veja-se TAYLOR, Charles, «Explanation and Practical Reason», in NUSSBAUM e SEN (orgs.), *The Quality of Life*, pp. 208–231.

(34) Este exemplo baseia-se na narrativa real de um tal processo — no Bangladesh, não na Índia — em CHEN, *A Quiet Revolution*.

e a sua realização. Se fizeram tudo isto, e o fizeram com a sensibilidade, imaginação, recetividade e abertura de mente necessárias, poderão ao longo do tempo descobrir que ela afinal de contas sente alguma frustração e ira em relação ao seu papel limitado; e ela poderá ser capaz de reconhecer e articular desejos e aspirações para si mesma que não teria sido capaz de articular falando com Aristóteles na sua sala de aulas. Em suma, através da narrativa, da memória, e da conversação amigável, uma visão mais complexa do bem poderia começar a emergir.

Em suma, o que a filosofia, praticada no modo médico, precisa é de uma descrição das complexas interações humanas do tipo filosófico. E para isso precisa de pensar sobre os usos da imaginação, sobre a narrativa, sobre a comunidade, sobre a amizade, sobre as formas retóricas e literárias nas quais um argumento pode ser efetivamente albergado. Cada escola helenística faz isto à sua maneira. Mas todas concordam que a filosofia é uma forma de vida complexa com artes do discurso e da escrita complexas.

Será um procedimento com esta forma ainda filosofia? E o que é que estamos a perguntar quando fazemos esta pergunta? Parece que estamos a perguntar, entre outras coisas, se um procedimento tão comprometido com o mundo e com a mudança no mundo, pode ainda ser aquela atividade intelectual reflexiva, crítica e autocrítica que a tradição intelectual grega que começou com Sócrates e Platão chamou de «filosofia». De um certo modo, Sócrates virou a filosofia para o mundo. Mas a sua postura desinteressada, a sua falta de afetação, e o seu distanciamento irónico dos seus discípulos preservou para os seus ouvintes e, mais tarde, para os seus leitores, a sensação de que o que está em operação é um processo intelectual relativamente desapegado, ainda que seja um processo que implica uma profunda sinceridade e um compromisso profundo da parte do discípulo.<sup>(35)</sup> Além

---

<sup>(35)</sup> Para uma descrição maravilhosa de todos estes aspetos de Sócrates, veja-se VLASTOS, Gregory, *Socrates: Ironic and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

disso, a visão de Sócrates de si mesmo como um moscardo no cavalo preguiçoso da democracia ateniense impôs limites à profundidade da sua crítica aos modos de vida e às normas socialmente transmitidas. Embora em muitos aspetos as suas críticas fossem profundas, ele não sugeriu que a sociedade democrática como um todo era inteiramente corrupta. (Platão, que afirmou isto mesmo, também sentiu a necessidade de um ponto de partida para a filosofia que fosse «anipotético», radicalmente independente da crença.) E os procedimentos de Sócrates parecem assentar nas intuições dos seus interlocutores sobre casos concretos, embora ele geralmente derrubasse os seus pronunciamentos teóricos.<sup>(36)</sup> Assim, ele podia calmamente questioná-los e esperar obter *algumas* respostas fiáveis. As críticas mais radicais da filosofia helenística, e o seu compromisso concomitante com o efetuar uma mudança no modo de vida do discípulo, implicam o uso de procedimentos mais surpreendentes e intervencionistas. A filosofia, nas mãos dos pensadores helenísticos, já não contempla o mundo com tranquilidade: mergulha no mundo, e torna-se parte dele. E isto muda a filosofia. Devemos perguntarmo-nos se, ao ganhar em compromisso [*engagement*], irá perder um pouco do poder reflexivo da filosofia. O jovem Karl Marx refletiu sobre este problema na introdução da sua dissertação doutoral, uma descrição do objetivo prático do filosofar epicurista:

Quando a filosofia se transforma na vontade contra o mundo da aparência, então o sistema é rebaixado a uma totalidade abstrata, isto é, tornou-se num aspeto do mundo que se opõe a outro. A sua relação com o mundo é a da reflexão. Inspirada pelo desejo de se realizar a si mesma, entra em tensão com o outro. Quebrou-se o autocontentamento e a completude internos. O que era uma luz interna tornou-se numa chama consumidora que se vira para fora. O resultado é que, à medida que o mundo se torna

---

<sup>(36)</sup> Veja-se VLASTOS, Gregory, «The Socratic Elenchus», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 1, 1983, pp. 27–58 e *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*.

filosófico, a filosofia se torna mundana, que a sua realização é também a sua perda, que aquilo contra o qual luta no exterior é a sua própria deficiência interior, que nesta mesma luta cai precisamente naqueles defeitos contra os quais luta enquanto defeitos no campo oposto, e que só pode superar estes defeitos caindo neles. Aquilo que se opõe a ela e contra o qual luta é sempre ela própria, somente com os fatores invertidos.<sup>(37)</sup>

Marx afirma que temos de perguntar se uma filosofia compassiva, ao intervir ativamente no mundo, não irá perder algo da sua capacidade crítica, se não poderá sacrificar a paciência que é própria da filosofia para obter resultados, e se, ao participar na sociedade, não poderá ainda cair em alguns dos mesmos defeitos que identificou na sociedade — tais como a intolerância, falta de reflexão, e competitividade excessiva. Esta questão só pode ser perseguida à medida que examinamos cada caso: mas temos de a perseguir. Porque é perturbante que, à primeira vista, pareça haver uma relação de apoio mútuo entre a dialética calma e meticulosa e a aceitação do *statu quo*, uma tensão entre compaixão e a investigação dialética sem fim à vista. Eu creio que Marx era demasiado pessimista; mas o problema surge de forma urgente em pelo menos algumas das escolas, como veremos.<sup>(38)</sup>

## VI

A filosofia compreendida em termos médicos lida tanto com crenças como com emoções ou paixões.<sup>(39)</sup> Uma das

---

<sup>(37)</sup> MARX, Karl, *Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature* [1841], in *Collected Works, Vol. 1*, by Karl Marx e Friedrich Engels, Londres/Moscovo, International & Progress Publishers, 1975, pp. 25–74.

<sup>(38)</sup> Embora a dissertação de Marx diga respeito apenas a Epicuro (e Demócrito), ele tinha um plano mais vasto de escrever uma história destes temas na filosofia helenística em geral, e algumas das suas observações refletem isso.

<sup>(39)</sup> Sobre estas duas palavras, a sua etimologia e a sua história nos debates filosóficos, veja-se [*The Therapy of Desire*], capítulo 9, n. 4.

razões para o surgimento da tensão descrita anteriormente é que se pede à filosofia não só que lide com as inferências inválidas e premissas falsas do paciente, mas também que lute com os seus medos e ansiedades irracionais, com os seus amores excessivos e iras debilitantes. Ao lidar com estes elementos «irracionais» da pessoa, ao modificá-los e mesmo removê-los, pode muito bem parecer que a filosofia deve parar de raciocinar e argumentar, e virar-se para formas de manipulação causal que pouco têm que ver com a argumentação. Na minha compreensão de Marx, esta é uma das fontes da sua preocupação: uma vez que ele fala da filosofia prática como uma «chama consumidora» — sugerindo, penso eu, que abordar o mundo interior tal como a filosofia helenística o aborda requer a utilização da energia passional a fim de permitir uma manipulação causal não mediada pela argumentação.

Mas este argumento parece supor que as emoções pouco ou nada têm que ver com o raciocínio. Os pensadores helenísticos rejeitam esta posição com argumentos convincentes. Uma das razões pelas quais eles acreditam que a filosofia é a arte mais bem equipada para lidar com as doenças humanas é que eles acreditam que a filosofia — raciocínio e argumentação — é o que é requerido para diagnosticar e modificar as paixões. Isto é assim, argumentam eles, precisamente porque paixões como o medo, a ira, o pesar e o amor não são surtos cegos de afeção que nos empurram e puxam sem qualquer consideração pelo raciocínio e a crença. Elas estão, na realidade, estreitamente ligadas a crenças, e são modificadas pela modificação da crença. (Em certa medida, como veremos, isto é tido como verdadeiro mesmo no caso de apetites corporais como a fome e a sede. É por isso que podemos e devemos não apenas falar de uma terapia das emoções, mas, de forma mais geral, de uma *terapia do desejo*. Contudo, diferentemente das emoções, eles consideram que

---

Como explico aí, eu uso os dois termos sem distinção para me referir ao género do qual o sofrimento, a pena, a ira, o amor, a alegria e outros conceitos semelhantes são as espécies.

os apetites se baseiam em requisitos corporais inatos e que dispõem de um grau relativamente baixo de consciência intencional e uma concepção do seu objeto relativamente grosseira.) Estudarei os argumentos para esta posição geral mais tarde [ao longo de *The Therapy of Desire*], quando discutir cada escola; as escolas articulam concepções subtilmente diferentes da relação entre emoção e crença ou juízo. Mas em todos os casos a dimensão cognitiva das emoções é enfatizada e, em particular, a sua conexão estreita com um certo tipo de crença ética a respeito do que tem e não tem importância. O que eu temo, por exemplo, está conectado com o que eu penso ser digno de preocupação, com o grau de importância que eu atribuo a coisas instáveis que podem ser danificadas pelos acidentes da vida. As paixões podem ser «irracionais» no sentido em que as crenças nas quais assentam podem ser falsas ou injustificadas, ou ambas as coisas. Não são irracionais no sentido em que não têm nada que ver com a argumentação e o raciocínio.

Tanto Aristóteles quanto as escolas helenísticas afirmam, além disso, que muitas, senão mesmo todas as paixões assentam em crenças que não surgem naturalmente (se é que alguma crença o faz), mas são antes formadas pela sociedade. São, na verdade, uma parte integrante do tecido da convenção social; devem ser criticadas quando o resto do tecido é criticado. (Uma vez mais, isto é em certa medida também verdadeiro mesmo a respeito dos apetites corporais, ainda que estes, diferentemente das emoções, sejam considerados até certo ponto como inatos.) Até certo ponto, consideram eles, a maioria das sociedades partilham erros comuns; e, portanto, podemos esperar encontrar emoções semelhantes em Atenas e em Roma, na Ásia e na Alemanha. Nenhuma sociedade conhecida por eles é isenta de uma qualquer variedade de ira, medo, amor erótico apaixonado. Por outro lado, argumentam que o tecido específico da crença cultural faz com que o repertório emocional de uma sociedade divirja de maneiras significativas do de outra. Assim, o amor em Roma tem um padrão distintivo, e uma história cognitiva e narrativa peculiar. Isto significa que a

crítica filosófica da emoção deve ser muito bem informada e específica a uma cultura — e, pelas mesmas razões, que a crítica filosófica de uma cultura não irá provavelmente deixar as emoções e desejos dos seus cidadãos inalterados.

Em suma, a filosofia médica pode até certo ponto evitar o problema de Marx porque aquilo que procura alterar é mais razoável e raciocinante do que certas concepções modernas da emoção nos levariam a supor. Para usar a argumentação filosófica para modificar as paixões, o filósofo não precisa de virar costas ao seu compromisso com o raciocínio e com a argumentação cuidadosa: isto porque as paixões são compostas de crenças e reagem a argumentos. A argumentação é precisamente a maneira de as abordar; nenhuma maneira menos inteligente tocará a raiz do problema. Assim sendo, ao pedir à filosofia que lide com a ira e o medo e o amor, o modelo médico não está a pedir que use instrumentos que lhe são estranhos. A filosofia pode ainda procurar concordância, adequação e verdade no tecido do discurso e da crença, considerados como um todo.

Por outro lado, o modelo médico reconhece que muitas das crenças do discípulo — incluindo muitas daquelas nas quais assentam as suas paixões — estarão já profundamente entranhadas no momento em que o discípulo se disponibiliza para a instrução terapêutica. Algumas crenças socialmente ensinadas estão internalizadas a um nível muito profundo; guiam muitos aspetos do pensamento e da ação do discípulo, frequentemente sem que este tenha consciência disso. (Como veremos, é uma das grandes distinções da filosofia helenística ter descoberto a ideia da crença e do desejo inconscientes; e dispõe de argumentos poderosos que mostram a necessidade de reconhecer tais elementos psicológicos para explicar de forma convincente o comportamento humano.) Para o filósofo da crença comum, esta profundidade não é problemática: isto porque assume que as crenças profundamente entranhadas são também saudáveis, e que não há grande necessidade de as submeter a escrutínio crítico. O filósofo médico não assume isto: algumas destas crenças, e alguns dos medos e iras e amores

associados, podem muito bem revelar-se como falsas e perniciosas. Mas é claro que alterá-las não será tarefa para um único argumento dialético. Serão requeridas outras técnicas de escrutínio e modificação para trazer essas camadas da pessoa à superfície para que sejam submetidas a crítica e para substituir crenças falsas por crenças verdadeiras.

Por um lado, os filósofos helenísticos desenvolveram uma concepção das emoções que lhes permite tratar a emoção como alvo de argumentação filosófica, entendendo-a como interligada com as crenças e juízos do discípulo. Esta concepção e os argumentos (tanto gerais quanto concretos) que a sustentam têm um enorme poder, e encontram-se certamente entre as contribuições mais importantes para a compreensão filosófica feitas por estas escolas. Por outro lado, o seu novo reconhecimento da profundidade e interioridade complexa da personalidade — tanto da emoção quanto da crença, tal como realmente se situam na vida do discípulo — tem a implicação de que as trocas dialéticas superficiais e bem instruídas podem não ser bastantes para lidar adequadamente ou com as emoções ou com outras crenças. A origem da atenção helenística a técnicas como a memorização, a «confissão», e o autoexame diário encontra-se nesta nova psicologia complexa: não o problema endêmico às emoções enquanto tais, mas um problema que diz respeito à estrutura cognitiva da pessoa como um todo. Nenhum elemento do si é imune à argumentação racional; mas os argumentos têm de penetrar fundo para, como diz Epicuro, se «tornarem poderosos» na alma.<sup>(40)</sup>

## VII

O propósito do resto deste livro [*The Therapy of Desire*] será o de investigar esta ideia de uma filosofia «médica» compassiva estudando o seu desenvolvimento nas três escolas

---

<sup>(40)</sup> EPICURO, *Carta a Heródoto*, 83. Veja-se *The Therapy of Desire*, capítulo 4.



helenísticas mais importantes: epicurista, estoica e cética. O objetivo será o de compreender aquilo em que a filosofia se torna quando compreendida de um modo médico — compreender, de facto, diferentes concepções do que os seus procedimentos e argumentos devem ser e como estes devem interagir com as crenças e as emoções do discípulo, e com o tecido da tradição social que internalizam. Todas as escolas se dedicam à crítica inquisitiva da autoridade cognitiva predominante e à resultante melhoria da vida humana. Todas desenvolvem procedimentos e estratégias que têm como objetivo não apenas a eficácia individual, mas também a criação de uma comunidade terapêutica, uma sociedade que se opõe à sociedade existente, com normas diferentes e diferentes prioridades. Em alguns casos, isto é realizado através de uma separação física literal; noutros casos, através da imaginação. Tentarei compreender a estrutura destas comunidades e as complexas interrelações entre as normas implícitas nas suas interações filosóficas e as normas a favor das quais usam os seus argumentos. Embora eu vá concentrar-me no aspeto ético das suas perspetivas filosóficas, irei também interrogar até que ponto as suas descrições dos fins éticos são sustentadas por argumentos independentes noutras áreas, e até que ponto, por outro lado, estes outros argumentos são eles mesmos moldados (como Marx considerava a respeito da física epicurista) por um compromisso ético predominante.

Duas das três escolas, a epicurista e a estoica, apresentam concepções das emoções notavelmente detalhadas; irei estudá-las também. Estas análises, tanto da ideia geral de emoção quanto das emoções individuais (e desejos relacionados) têm interesse independentemente do seu papel no contexto de uma concepção de terapia racional: assim, até certo ponto, concentrar-me-ei neste tópico por direito próprio. Mas o meu propósito mais vasto será sempre o de ver como estas análises filosóficas são empregues na melhoria da vida humana, tanto individual quanto comunitária.

Estes filósofos não se limitam a analisar as emoções, eles também exortam, na maioria dos casos, à sua remoção da

vida humana. Retratam a vida humana plenamente realizada como uma vida que alcançou a liberdade da perturbação e do transtorno, acima de tudo através de uma redução dos compromissos do agente com objetos instáveis do mundo. Registei na introdução [a *The Therapy of Desire*] o meu desconforto com este aspeto da ética helenística; e acredito que, como disse então, é possível aceitar muitos aspetos tanto das suas análises das emoções quanto da sua descrição do procedimento terapêutico sem se ser persuadido da correção desta descrição normativa do objetivo. De facto, é muito importante para os filósofos que assim seja. Isto porque eles desejam dirigir-se a muitas pessoas — pessoas comuns, aristotélicas e outros — que não partilham o seu compromisso com a liberdade da perturbação. Seria uma enorme desvantagem para este empreendimento começar com a adoção de uma *análise* da emoção, ou uma conceção do procedimento, que não pudesse ser aceite por alguém que não aceitasse já a sua perspectiva ética normativa. E, de facto, dão-se ao trabalho de mostrar que não é isto que estão a fazer, baseando as suas análises da emoção nas crenças comuns, na literatura e outras fontes, com o objetivo de mostrar as suas fortes credenciais independentes.

Por outro lado, é também de considerável interesse filosófico compreender sobre que fundamentos os filósofos compassivos, empenhados na melhoria da vida humana, julgaram que as emoções deveriam ser extirpadas. Qualquer pessoa que queira levar a filosofia médica a sério tem de lidar com estes argumentos; e qualquer pessoa que lide realmente com eles dificilmente não será alterado por eles. Para que tenhamos algo a que nos agarrar neste tema complexo, começarei este livro [*The Therapy of Desire*] com Aristóteles. Isto porque Aristóteles esboçou uma descrição das emoções e desejos que é muito próxima das descrições mais elaboradas que encontramos nos filósofos helenísticos. E, no entanto, ele não defendeu a norma do distanciamento dos bens mutáveis deste mundo. Para ele, vida humana ótima é uma vida rica em apegos a pessoas e coisas fora do si — amizades, amores familiares, laços políticos, certos

tipos de laços a posses e propriedade. Assim, é uma vida rica em possibilidades para emoções como o amor, a pena, o medo e mesmo a ira; o estudo destas conexões irá iluminar, por contraste, as concepções helenísticas.<sup>(41)</sup>

A concepção de Aristóteles revelar-se-á um precioso ponto de partida também de uma outra maneira. Isto porque Aristóteles aceita e desenvolve extensivamente a ideia de que a filosofia ética se deve assemelhar à medicina na sua dedicação ao objetivo prático de melhorar vidas humanas. E desenvolve, em algum pormenor, aspetos da analogia entre as tarefas do filósofo e do médico. E, contudo, Aristóteles também critica a analogia médica em certos pontos, argumentando que há algumas maneiras muito importantes nas quais a filosofia médica *não* deve ser como a medicina. E desenvolve, com base nisto, uma descrição do procedimento prático que é bastante diferente daquelas que são fornecidas pelas escolas helenísticas. Comparar estas últimas com aquela é uma boa maneira de compreender melhor tanto as escolas quanto Aristóteles. Isto porque os procedimentos de Aristóteles parecem-nos filosoficamente familiares e apelativos. Mas se virmos o que eles implicam rejeitar, e com que fundamentos podem ser criticados, a nossa compreensão (tanto de Aristóteles quanto de nós

---

<sup>(41)</sup> Nada no meu procedimento pressupõe que qualquer pensador helenístico esteja a responder explicitamente a Aristóteles. Esta é uma matéria obscura e controversa para as primeiras gerações das escolas gregas — embora no tempo de Cícero, Aristóteles seja lido por muitos, e os contrastes entre as posições estoicas e peripatéticas sejam frequentes. O meu procedimento assenta no facto de que Aristóteles e os filósofos helenísticos partilhavam uma cultura comum que, enquanto cultura, compreendia a investigação ética de uma certa maneira, como uma busca pela *eudaimonia*. Os membros desta cultura também parecem partilhar certos problemas éticos aos quais as perspetivas filosóficas respondem de várias maneiras. Aristóteles explicitamente conecta muitas das suas perspetivas éticas com crenças comumente partilhadas, e com boas razões; assim, ao responder a estes aspetos de crença comum, os pensadores helenísticos posicionam-se numa relação com o pensamento de Aristóteles que é, embora indireta, ainda assim esclarecedora.

mesmos) torna-se mais subtil e mais complexa, e começamos a entender a motivação para muito daquilo que à primeira vista pode ter parecido estranho e não-filosófico nas concepções helenísticas. Em todos estes pontos, portanto, o meu objetivo não é o de apresentar uma descrição exaustiva do pensamento de Aristóteles, mas antes o de apresentar certas partes da sua perspectiva de forma esquemática, com o propósito de estabelecer um contraste instrutivo.

Depois dos capítulos de pano de fundo sobre Aristóteles, abordarei uma escola de cada vez. No caso do epicurismo, começarei com um estudo geral da comunidade terapêutica e da sua concepção da argumentação médica, baseando-me tanto no testemunho explícito de Epicuro quanto nos indícios mais tardios das práticas da escola. Depois examinarei em pormenor três das emoções que Epicuro pretendia tratar: o amor erótico apaixonado, o medo da morte e a ira. Aqui, embora em cada caso vá apresentar os indícios para as perspectivas do próprio Epicuro sobre cada um destes assuntos, concentrar-me-ei no epicurismo de Lucrécio, e, portanto, na poesia romana em vez da prosa grega. Isto é necessário porque os indícios gregos são muito escassos, e também porque a compreensão de uma argumentação terapêutica requer o estudo da sua forma retórica e literária, dos instrumentos que usa para entrar em contacto com os desejos do discípulo ou leitor. Não se consegue fazer isto bem lidando inteiramente com fragmentos e paráfrases; e é difícil ir muito longe mesmo com as cartas sobreviventes de Epicuro, as quais apresentam os seus ensinamentos em forma de sumário a discípulos que já as conhecem. Mas temos de nos lembrar que o estilo de terapia de Lucrécio é diferente de qualquer estilo no qual Epicuro filosofava; e o conteúdo do seu pensamento pode também ser diferente de algumas maneiras, especialmente onde parece ter sido influenciado pelo seu contexto romano.

O capítulo sobre os cétricos é um único capítulo, porque a rejeição generalizada de toda a crença proposta no ceticismo pirrónico não é conducente a análises detalhadas de emoções individuais. Coloco-o depois dos capítulos sobre

o epicurismo e antes dos capítulos sobre o estoicismo por motivos de sequência e clareza lógicas; mas temos de nos lembrar que Sexto Empírico, a nossa fonte principal para o ceticismo «pirrónico» ortodoxo, é um escritor tardio que frequentemente responde aos estoicos e aos epicuristas. Neste capítulo concentrar-me-ei nos procedimentos do ceticismo e na sua descrição do seu objetivo prático — da maneira como, ao mesmo tempo que suspende todos os juízos, o discípulo é ainda assim aparentemente convidado a apontar para um fim e a ter algumas perspetivas a respeito da eficácia causal da vida filosófica.

O estoicismo é um movimento filosófico extremamente complexo e diverso. Exerceu uma influência profunda e ampla sobre duas sociedades durante um período de mais de quinhentos anos, moldando a poesia e a política, além do pensamento e escrita explicitamente filosóficos. E a terapia do desejo e do julgamento é o seu foco principal na ética. Portanto, qualquer tratamento deste tópico tem de ser muito seletivo. Começarei com uma descrição geral das estratégias terapêuticas estoicas, mostrando como a sua ênfase nos poderes autogovernativos e autocríticos da alma se tornam numa conceção distintiva da educação filosófica que visa estender os benefícios da filosofia a todos os seres humanos. Em seguida, virar-me-ei para a descrição estoica das paixões e para os seus argumentos a favor da conclusão radical de que as paixões devem ser extirpadas da vida humana. Perguntarei até que ponto as suas estratégias terapêuticas são independentes do objetivo da extirpação. Segue-se uma análise mais específica do *De Ira*, de Séneca, mostrando como a terapia estoica lida com o papel da ira na vida pública. Finalmente, retornarei à vida pessoal, investigando o retrato ambivalente do amor e da ira na *Medeia* de Séneca.

## VIII

A argumentação terapêutica é penetrantemente concreta. Aborda o discípulo com a consciência aguda do tecido

quotidiano das suas crenças. E sustenta também que este tecido de crenças é aprendido dentro de circunstâncias culturais particulares — e assim compromete-se a aprender e a compreender essas circunstâncias. A necessidade de uma compreensão histórica e cultural faz-se sentir mesmo em relação às emoções, as quais são por vezes tidas como universais e «naturais». Isto porque os pensadores helenísticos insistem que não são de todo «naturais» (isto é, inatas)<sup>(42)</sup>, mas antes socialmente construídas e ensinadas. E embora se julgue que haja muita coincidência entre o que é ensinado por diferentes sociedades, há também variações e *nuances* significativas. Isto significa que, para encontrarmos uma descrição apropriada destes ensinamentos, temos de situar as doutrinas filosóficas nos seus contextos histórico e cultural, grego e romano, prestando cuidadosa atenção às relações entre as doenças dos discípulos e a sua sociedade, e entre a cura filosófica e as formas retóricas e literárias existentes. De facto, esta é a única maneira pela qual podemos adquirir uma ideia completa do que estes ensinamentos filosóficos têm a oferecer — pois no centro do que têm a oferecer encontramos a sua rica recetividade ao concreto, e isto será obscurecido se caracterizarmos o seu empreendimento de uma forma demasiado atemporal e abstrata.

Para imaginarmos como tudo isto funciona, e para o imaginarmos com razoável concretude, escolhi seguir a carreira de uma discípula imaginária à medida que ela consulta, à vez, os diferentes movimentos filosóficos, perguntando, em cada caso, como ela seria diagnosticada e tratada por eles, como seria abordada, como seria «curada». Este procedimento tem várias vantagens. Irá permitir-nos imaginar vividamente como cada escola lida com os problemas concretos de um caso individual, e como o concreto e o universal humano estão interligados. Irá também permitir-nos descrever as

---

<sup>(42)</sup> Argumentarão também que não são «naturais» no sentido normativo que descrevi, uma vez que impedem o florescimento humano.

estruturas e atividades de cada comunidade terapêutica, mostrando como o ensino filosófico oficial se relaciona com a seleção dos procedimentos filosóficos.<sup>(43)</sup> E, finalmente, irá permitir-nos perguntar *quem*, em cada caso, pode ser ajudado por estes meios: quão inclusivo é o alcance compassivo da terapia. Imaginar o percurso de uma discípula do sexo feminino é uma boa maneira de ver isto. E, portanto, escolhi seguir os estudos de uma jovem mulher (talvez histórica e provavelmente ficcional) que é nomeada por Diógenes Laércio como discípula de Epicuro. Nikidion — é este o nome da discípula<sup>(44)</sup> — não irá reter uma identidade histórica ou social fixa de escola para escola. Terá de pertencer a uma classe social cujos membros possam ser incluídos no filosofar; e isto vai mudando. Terá de se mudar da Grécia para Roma, e de mudar as suas crenças de fundo e o seu estatuto social. Em pelo menos um caso, ela terá de fingir ser um homem. Mas espero que isto seja revelador à sua maneira, e que a busca polimorfa de Nikidion pela vida boa, e por uma «pequena vitória» sobre o medo, o ressentimento e a confusão irá tornar os leitores participantes atentos, até que os encontros dela se tornem seus.

---

<sup>(43)</sup> Teremos de fazer isto de forma mais complicada com Lucrécio e Séneca, uma vez que os seus escritos contêm um interlocutor imaginado diferente da nossa discípula imaginária.

<sup>(44)</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Lives of the Philosophers* [*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*], 10.7 relata, como uma história contada acerca de Epicuro por um hostil Timócrates, que Epicuro e Metrodoro tinham relações com cortesãs, entre as quais se contavam Mamarion («Maminhas»), Hedeia («Docinho»), Erotion («Amorzinho»), e Nikidion («Vitoriazinha»). As histórias reproduzidas nesta secção da Vida [de Epicuro] são, embora caluniosas, também cheias de detalhes plausíveis, incluindo citações autênticas de tratados e cartas. Portanto, há pelo menos a possibilidade de o nome, ainda que não a relação, seja histórico. Podemos ver, contudo, que os começos do filosofar feminino andavam de mãos dadas com os começos do «humor» sexista sobre o carácter das mulheres envolvidas.

## IX

Iremos fazer comparações complicadas. A ideia da argumentação ética como terapia é uma ideia multifacetada que convida a mais análise e subdivisão. Precisamos então de uma enumeração esquemática da argumentação «médica» para organizar as nossas investigações concretas. Esta lista de características é, na realidade, uma lista de perguntas que nos dirige a atenção para perceber se os argumentos que estamos a estudar em cada caso têm ou deixam de ter tal característica. É uma lista flexível; de modo nenhum pretende apresentar condições necessárias ou suficientes para o procedimento ético médico. Tão pouco pretende fornecer uma enumeração exaustiva de todas as características que esta conceção traz à nossa atenção. Ainda assim, tendo em conta a heterogeneidade do material, é útil ter um instrumento esquemático; e a analogia médica de facto dá repetidamente destaque a certas características.

Se então refletirmos acerca da analogia médica, perguntando que argumentos filosóficos são expectáveis se compreendidos de acordo com os seus termos, as seguintes características apresentam-se, pelo menos inicialmente, à nossa inspeção:

1. Os argumentos têm um *objetivo prático*: têm o intuito de tornar o discípulo melhor, e podem ser avaliados de acordo com o seu contributo para este fim. (Isto, como disse, não implica que o valor do argumento seja meramente instrumental.)
2. São o que podemos chamar *relativos ao valor* [*value-relative*]: isto é, a um certo nível respondem aos desejos e necessidades profundos do paciente e, uma vez mais, têm de ser avaliados de acordo com quão bem-sucedidos são a fazer isto.
3. São *reativos ao caso particular*: tal como um bom médico cura caso a caso, o bom argumento médico reage à situação e necessidades concretas do discípulo.



Podemos esperar a presença destas três características, de alguma forma, em qualquer perspetiva ética que se oriente pela analogia médica. Veremos que não apenas as nossas três escolas helenísticas, mas também Aristóteles, as subscrevem, embora de maneiras diferentes. Um segundo grupo de características, sugeridas ao pensarmos mais acerca da arte médica, revelar-se-ão mais controversas; e será uma medida reveladora de uma perspetiva vermos quantas delas essa perspetiva aceita.

4. Os argumentos médicos, tais como os tratamentos médicos físicos, são *dirigidos à saúde do indivíduo* enquanto tal, não às comunidades ou aos indivíduos enquanto membros de uma comunidade.
5. Num argumento médico, o *uso da razão prática é instrumental*. Tal como a técnica do médico não é uma parte intrínseca daquilo que o objetivo, a saúde, é, assim também o raciocínio do filósofo não é uma parte intrínseca do que a boa vida humana, ela mesma, é.
6. *As virtudes normais da argumentação* — como a consistência, clareza na definição, evitação da ambiguidade — *têm, na argumentação médica, um valor puramente instrumental*. Tal como os procedimentos da arte médica, não são parte intrínseca do objetivo.
7. Na argumentação médica, tal como na medicina, há uma clara *assimetria de papéis*: médico e paciente, autoridade especializada e recetor obediente da autoridade.
8. Na argumentação médica, o professor *desencoraja o escrutínio dialético simpatizante de perspetivas alternativas*. Tal como o médico não encoraja o paciente a experimentar medicações alternativas, assim também o professor não encoraja o pluralismo cognitivo.

Finalmente, temos de perguntar pela relação dos argumentos médicos consigo mesmos. Aqui o paralelo com a medicina pode apontar em mais do que uma direção; e,

portanto, em vez de apresentarmos mais duas características, iremos fazer apenas mais duas perguntas:

9. Como é que os argumentos falam acerca de si mesmos? Em particular, são *autoelogiosos* (recordando frequentemente o discípulo do bem que estes lhe estão a fazer) ou *autodepreciativos* (recordando o discípulo de quão incertos são e de quanto trabalho ainda há por fazer)? O discurso da medicina física é frequentemente autoelogioso, encorajando otimismo acerca da cura; mas há momentos em que uma modesta autodepreciação pode ser preferível, para não suscitar expectativas irrealistas.
10. Como é que os argumentos afetam a necessidade e a capacidade do discípulo de participar em mais argumentação? Isto é, são *autoincrementadores* (tornando o discípulo cada vez melhor a argumentar à medida que progridem) ou *autocanceladores* (removendo a necessidade de e/ou a disposição para se envolver em mais argumentação)? (Capacidade e motivação são dois assuntos diferentes.) Os medicamentos da medicina frequentemente removem a necessidade de mais medicação; e, no entanto, alguns medicamentos são claramente viciantes. E algumas prescrições de saúde (por exemplo, uma dieta saudável) tornam-se daí em diante parte de uma vida diária «curada».

O enfoque nesta lista não nos impedirá de seguir a estrutura retórica e literária de cada argumento terapêutico à medida que nos vão chegando. Um enfoque demasiado estrito impedir-nos-ia de ver muito do que precisa ser visto. Mas, visto com suficiente cautela, irá ajudar-nos a compreender a estrutura dos diferentes modos de vida filosóficos que a nossa discípula, Nikidion, irá adotar em busca da vida boa e da libertação do sofrimento.

7.

SÉNECA: A FILOSOFIA ESTOICA  
COMO GUIA PARA A VIDA<sup>(1)</sup>

JULIA ANNAS

Séneca é um filósofo que atrai os não-filósofos. Ele escreve de uma maneira acessível a uma variedade de leitores e alicia-nos com o seu estilo poderoso e intenso. Além disso, Séneca escreve, no essencial, sobre tópicos que dizem respeito a todos nós: o que é realmente a felicidade, o que queremos realmente da vida. E escreve de forma empenhada: ele quer que os seus escritos façam a diferença, tanto para si próprio quanto para o leitor, ele quer tornar ambas as partes pessoas melhores. Séneca foi, em certos períodos, um escritor popular, um escritor cujas obras se espalharam, frequentemente numa forma simplificada, por uma vasta e diversa audiência à procura de conselhos.

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio foi originalmente publicado em inglês, com o título «Seneca: Stoic Philosophy as a Guide to Living», no volume WELCHMAN, Jennifer (org.), *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*, Indianapolis, Hackett, 2006, pp. 156–169. Tradução de Fábio Serranito. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de Julia Annas.

É interessante que isto esteja a acontecer cada vez mais hoje em dia, com formas populares de estoicismo aparecendo, e por vezes sendo mesmo influentes, entre livros de autoajuda e manuais populares sobre como viver uma vida melhor. Eu até já vi um livro popular italiano intitulado *Sêneca para Gestores*, e Sêneca figurou recentemente entre os «Cinco Melhores Livros de Conselhos de Todos os Tempos» na coluna do conselheiro de negócios Dale Dauten.<sup>(2)</sup>

Este facto pode, à primeira vista, parecer um pouco surpreendente por duas razões. A primeira é que, quando lemos Sêneca, encontramos afirmações que vão contra o senso-comum. A virtude é suficiente para a felicidade, diz-nos Sêneca; a razão é o que é natural para os humanos e, por conseguinte, a virtude é a perfeição da razão. Além disso, a virtude é o único bem; tudo o resto (e ele quer mesmo dizer tudo o resto: riqueza, saúde, estatuto social) não é bom, e é «externo» à felicidade. Independentemente do que possamos pensar a respeito destas afirmações, como é que elas podem constituir o fundamento de bons conselhos sobre como devemos viver? Se tomarmos estas afirmações a sério, não é provável que qualquer efeito que elas tenham seja o de nos desviar da vida quotidiana? Como é que algo de tão elevado pode ajudar gestores e empresários?

Em segundo lugar, se lermos Sêneca em busca de conselhos, é possível que nos sintamos logo de início persistentemente frustrados pelo nível muito genérico dos seus pronunciamentos. Tendemos a pensar que os conselhos são algo de que precisamos quando temos de resolver um problema em particular. Devo continuar numa relação com um parceiro que age de forma egoísta? Que diferença faz se houver filhos? Devo eu dar a um funcionário uma merecida promoção, sabendo que isto irá criar ressentimento e desarmonia no escritório? Nós podemos julgar que o que queremos dos conselhos é uma diretiva, que eles nos respondam

---

<sup>(2)</sup> DAUTEN, Dale, «Stoic advises focus on virtue, wisdom en route to success», in *The Corporate Curmudgeon*, publicado em *Arizona Daily Star*, secção de negócios, 10 de janeiro de 2003.

«sim» ou «não» a este género de pergunta. Os conselhos, pensamos nós, devem dizer-nos o que devemos fazer. Séneca diz-nos que nos devemos esforçar para nos tornarmos virtuosos, mesmo quando é muito difícil, tentar elevarmo-nos acima das preocupações com dinheiro, saúde e os assuntos mundanos que tendem a reclamar a nossa atenção. Isto não é o mesmo que dizer-nos o que fazer como um guia para ações específicas. Poderá parecer que isto é de tal modo genérico ao ponto de se tornar inútil para responder aos nossos problemas, e deste modo nos dar conselhos.

E, no entanto, Séneca continua a figurar entre os livros populares de autoajuda e orientação, e, portanto, ele deve estar a acertar em qualquer coisa. É claro que as pessoas não rejeitam orientações éticas simplesmente porque são propostas com um nível de exigência elevado e é claro que as pessoas obtêm ajuda prática para viver as suas vidas quando lhes dizem para se preocuparem mais com a sabedoria e a virtude do que com o dinheiro.

Séneca fundamenta-se na filosofia estoica; isto é, na lógica e metafísica assim como na ética, e estes fundamentos são profundos — não há dúvida de que ele examinou todas as áreas da filosofia estoica de forma rigorosa. No entanto, ele não escreve para outros especialistas em filosofia estoica; ele escreve para iniciantes que aspiram a viver a vida estoica, e considera-se a si mesmo como um deles: alguém capaz de ajudar os outros, mas que ainda tem uma necessidade premente de ajuda. Séneca não escreve uma introdução fácil à filosofia estoica para pessoas que têm apenas um interesse desapegado em saber mais acerca dela; escreve para contribuir, para seu benefício e dos outros, para viver de forma estoica.

O carácter empenhado dos escritos de Séneca continua a atrair leitores, mas também significa que Séneca está a fazer algo muito difícil e que está constantemente a correr o risco de ficar aquém de falhar ambos os alvos. Ele pensa que nós não viveremos vidas melhores sem nos tornarmos estoicos; isto significa aceitarmos uma certa teoria sobre o que tem valor e como viver as nossas vidas de um modo que a reflita.

Além disso, precisamos de aceitar esta teoria em resultado de nós mesmos termos refletido e pensado de forma profunda acerca dela, não simplesmente papagueando um professor ou sob a influência de um livro. Séneca compreende que seria contraprodutivo obrigar as pessoas a simplesmente confrontar a teoria estoica no seu todo; poucas pessoas além dos filósofos profissionais terão a motivação necessária para examinar todos os aspetos técnicos e o âmbito total dos problemas, que poderão parecer intimidantes, assustadores e irrelevantes para as preocupações quotidianas dos iniciantes. Portanto, Séneca precisa de nos dar as ideias básicas que são centrais para as preocupações que temos desde já, em particular a preocupação premente sobre como viver melhor as nossas vidas, e de criar em nós um empenho tal que nos encoraje a pensar sobre estes problemas por nós mesmos, em vez de pensarmos que o trabalho já está feito assim que formos capazes de recitar umas quantas fórmulas. Não compreenderemos estas ideias de forma apropriada e, por conseguinte, não as usaremos de forma apropriada para guiar as nossas vidas, se não formos nós mesmos à procura das razões que as fundamentam, deste modo ampliando a nossa compreensão da explicação da ética estoica (e, em última instância, do pano de fundo mais amplo da ética). Não nos poremos a caminho de todo se não nos empenharmos em dialogar, tomando como ponto de partida a nossa situação, com as ideias certas e de um modo que nos empenhe. O que Séneca faz é claramente semelhante aos objetivos de muitos livros de autoajuda contemporâneos; estes livros procuram transmitir um conjunto particular de ideias que o leitor tem de aceitar não simplesmente de modo passivo, mas como algo a interiorizar e a pôr em prática na sua vida. No caso de Séneca, o objetivo é fazer com que nos preocupemos, de um modo mais profundo do que o habitual, com a virtude.

Que ideias especificamente estoicas temos de aceitar para viver melhor? Como é que a aceitação destas ideias pode fazer algo por nós na qualidade de conselhos práticos?

A ética estoica situa-se na corrente dominante da ética antiga na medida em que é eudemonista: considera ser

uma suposição comumente partilhada que todos os seres humanos procuram a felicidade. Aqui a felicidade não deve ser entendida, como é normal hoje em dia, como um sentir-se bem, ou qualquer género de sentimento aprazível. Aqui a felicidade aplica-se à vida no seu todo, não apenas a sentimentos ou episódios. Ao procurarmos ser felizes, estamos à procura de viver vidas plenas, de viver bem, e esta é uma realização para a qual temos de trabalhar, em vez de ser um sentimento que simplesmente nos acontece. Questões que para nós tendem a ser colocadas em termos de como podemos viver melhor as nossas vidas, são estruturadas nas teorias antigas em termos de felicidade. Precisamos de ter isto em mente, porque de outro modo os estoicos irão parecer estar a fazer afirmações implausíveis acerca de como podemos obter o que queremos, ou o que nos faz sentir bem.

O que é que nos faz ser feliz neste sentido, e nos faz pensar que obtivemos uma vida plena? O senso-comum dá-nos respostas deste género: ter dinheiro; ter um certo nível de vida, ou, talvez ainda mais importante, ter um certo estatuto social que inclui respeito por aquilo que fazemos; ter saúde e oportunidades para atividade variada.

As teorias éticas eudemonistas, incluindo muitas que são atualmente designadas como tipos de «ética da virtude», corrigem-nos logo à partida, dizendo-nos que este género de resposta está errado. A felicidade não diz respeito às coisas que temos — coisas como carros e casas, dinheiro e mesmo fatores como a saúde e o estatuto social. À medida que começamos a refletir sobre como viver a nossa vida de uma certa maneira em vez de outra, de uma maneira que reflita e expresse um ponto de vista particular sobre o que tem valor, estamos a assumir o controlo do modo como vivemos a nossa vida e a tentar *fazer* algo com ela. Deste ponto de vista, coisas como carros, casas e dinheiro, assim como fatores como a saúde e o estatuto social, são apenas o material com que temos de trabalhar, o que podemos considerar como as circunstâncias da nossa vida, com as quais temos de fazer alguma coisa antes de a podermos considerar como

algo que estamos *a viver*, em vez de algo com o qual vamos simplesmente lidando.

Não são as coisas, o material da nossa vida, que nos fazem felizes. *Nós* fazemo-nos a nós próprios felizes (ou não) no modo como vivemos as nossas vidas. Como um artesão faz alguma coisa a partir de matérias-primas, nós fazemos alguma coisa a partir da nossa vida usando a razão, em particular, raciocinando sobre de que modo podemos viver a nossa vida de tal modo que o dinheiro, a saúde e outras coisas desempenhem um certo tipo de papel em detrimento de outro. Alguém que tenha simplesmente absorvido da sua cultura a ideia de que a riqueza é uma coisa boa, e que dedique a sua vida a acumular mais e mais dinheiro, está a cometer o erro de pensar que as coisas nos fazem felizes. Haverá um momento em que essa pessoa terá de se aperceber que a mera acumulação de dinheiro não esclarece o que devemos fazer com ele e como o devemos gastar. Essa pessoa poderá mesmo ter dificuldades em usá-lo de forma significativa em vez de o usar de formas dedicadas, de um modo cada vez mais inútil, à acumulação de mais dinheiro. É porque o senso-comum não nos diz o que devemos fazer nas nossas vidas com a saúde, o dinheiro e o estatuto social depois de os obtermos que pessoas bem-sucedidas em todos estes aspetos ainda assim vivem vidas confusas e insatisfatórias, e vão à procura do auxílio de pessoas que se dispõem a ajudá-las a viver melhor — quer em manuais contemporâneos de autoajuda quer em escritores como Séneca.

Como é que devemos, então, viver as nossas vidas? É aqui que entra em cena a virtude. A maioria de nós aceita que a virtude faz de algum modo parte de uma vida que possa ser descrita como feliz. Reconhecemos que pessoas gananciosas, competitivas e traiçoeiras se estão a incapacitar a si mesmas para o desenvolvimento de relações profundas de confiança mútua com os outros, e que a cobardia impede uma pessoa de defender aquilo em que acredita, o que leva a que a sua vida seja organizada de acordo com as prioridades dos outros. Pensamos, ao nível do senso-comum, que se educarmos os nossos filhos para serem justos, corajosos e



generosos, eles viverão vidas melhores do que se os educarmos para serem desonestos, cobardes e avarentos. Ainda que reconheçamos que os justos e os generosos poderão ter azares, e tornarem-se fracassados no sentido mundano do termo, não consideramos que isto seja razão para educarmos os nossos filhos para serem rancorosos e traiçoeiros.

As teorias éticas baseadas na virtude vão mais longe nas suas afirmações. Afirmam que ser virtuoso é necessário para a felicidade; isto é, que as pessoas que não são virtuosas não são felizes, não importa quão ricas, famosas ou invejáveis sejam em qualquer outro aspeto. Os estoicos vão mais longe: a virtude, consideram eles, é não só necessária, mas também suficiente para sermos felizes. Não só as pessoas más, apesar de ricas e famosas, não são felizes, mas nada mais importa para a felicidade senão ser virtuoso. Outras coisas, como a saúde e a riqueza, são o que eles chamam «indiferentes».

Quando estas ideias são apresentadas de forma técnica, como acontece em alguns textos estoicos, com razões a sustentar as afirmações e argumentos a ligá-las, estas podem parecer áridas e difíceis de entender. No entanto, como podemos ver nas cartas e ensaios de Séneca, estas ideias podem também ser apresentadas de tal modo que se tornam atraentes para alguém que não estudou filosofia, mas que está pelo menos recetivo à ideia de viver a sua vida de um modo que reflita sistematicamente uma teoria acerca do que tem valor, em vez de aceitar irrefletidamente o que as pessoas na sua sociedade calham a valorizar.

Sustentar que a virtude é suficiente para a felicidade é sustentar, para começar, que há dois tipos radicalmente diferentes de valor que reconhecemos nas nossas vidas. Nós pensamos que é melhor ser saudável do que doente, melhor ter dinheiro do que não ter nenhum, melhor ser respeitado do que desprezado, e por aí adiante. Nós também somos capazes de compreender que nenhuma destas coisas tem o mesmo tipo de valor que agir corajosamente, generosamente ou justamente, como quando exercemos uma virtude. Os estoicos enfatizam isto quando dizem que, em sentido estrito, apenas a virtude é boa (e o vício mau), enquanto

tudo o resto é «indiferente». Não querem dizer que estas coisas são indiferentes no sentido comum do termo — que não nos importa, ou que não nos deveria importar, se temos estas coisas ou não. Alguém a quem não importasse ser saudável ou doente estaria a cometer um erro enorme acerca do que preocupa ou deveria preocupar os humanos. Faz parte de ser um ser humano normal o esforçar-se por ser saudável e evitar a doença. Também reconhecemos que estas coisas são indiferentes para a nossa *felicidade* quando nos apercebemos que ser feliz é uma realização que resulta da maneira como vivemos as nossas vidas, e que a saúde, assim como o dinheiro e o estatuto social, são apenas uma parte do material com o qual temos de trabalhar à medida que vamos vivendo. A virtude é o único bem, a única coisa que nos beneficia e nos conduz à felicidade, porque ser virtuoso é viver a nossa vida corretamente, e é o *viver* corretamente que leva à felicidade, não as coisas ou os materiais com os quais temos de trabalhar à medida que vamos vivendo.

Podemos ver em Séneca a enorme diferença que faz para o modo como pensamos sobre as nossas vidas reconhecermos esta diferença fundamental. Quando percebermos que tudo o que importa para a felicidade é agir honestamente, e não se daí resulta lucro ou prejuízo, sentir-nos-emos desapegados da fixação convencional no ter lucro e evitar prejuízo como sendo a coisa mais importante da vida. Isto não é o mesmo que deixarmos de nos preocupar com ter lucro e evitar prejuízo; é mais atribuir a isso o seu lugar apropriado na nossa vida. A distinção estoica entre o valor da virtude e o valor das coisas convencionalmente consideradas como boas, como a saúde e a riqueza, impede-nos, por exemplo, de fazer compromissos entre o que é honesto e o que é lucrativo; fazer muito dinheiro nunca justificará qualquer desonestidade. Apesar de exigente, esta enorme diferença no modo como pensamos sobre a nossa vida não é difícil de compreender no essencial. Estamos apenas a concentrarmo-nos em viver a nossa vida corretamente, em exercer virtudes, e em nos apercebemos que é isto que importa para a felicidade, em vez de coisas como a saúde e a

riqueza, que são convencionalmente valorizadas. Não é difícil compreender que é o modo como vivemos, e não as coisas, que importa para a plenitude da nossa vida; finalmente, os estoicos dizem-nos que é extremamente difícil acertar nisto, e implica a revisão de muitas das nossas avaliações e apegos convencionais.

Segundo os estoicos, viver virtuosamente é natural para nós, porque é natural para os seres humanos exercer a sua razão, e a virtude é a perfeição da razão. Para entender plenamente estas teses, precisaríamos de ir mais a fundo nos argumentos técnicos dos estoicos, mas, uma vez mais, a ideia geral pode ser mostrada de forma razoavelmente plausível e atraente. É característico dos humanos ter razões e agir com base nelas, perguntar por que razão estão a agir e procurar explicar e justificar as suas ações em termos racionais. Isto não significa que, do ponto de vista estatístico, a maioria dos humanos faça isto — claramente não o faz; são relativamente poucos os que de facto usam a razão, quer no que diz respeito às suas ações quer no que diz respeito a outras matérias. Ainda assim, reconhecemos que a reflexão, em oposição a simplesmente deixar-se ir com a maré, é algo que esperamos de nós mesmos como seres humanos, e que reconhecemos como irrelevante no caso dos outros animais.

Mas por que é a virtude a perfeição da razão, em vez de, por exemplo, a esperteza sem escrúpulos? Mais uma vez, esta afirmação não pode ser compreendida de forma apropriada sem entrarmos mais a fundo na teoria axiológica e na psicologia moral estoicas, e, por fim, ainda noutras áreas, mas conseguimos mesmo assim ver a ideia geral de forma atraente. Uma ação correta não é aquela que calha produzir um bom resultado; é antes uma ação executada por uma razão correta. Mas agir pelas razões corretas acaba por envolver muito mais na forma de um comprometimento com o bom raciocínio. Alguém que age pelas razões certas é alguém que progrediu além da reflexão sobre razões particulares; é alguém que tem um carácter no qual as virtudes se desenvolveram, de tal modo que tem um comprometimento geral com o agir com base em certas razões.

Este comprometimento molda a sua vida e, por conseguinte, as suas atitudes, e por sua vez as suas ações. As virtudes desenvolvem-se à medida que esta pessoa não só apreende a importância de certas razões, mas também reage da maneira que lhes corresponde. À medida que se torna honesta, esta pessoa não só age de forma honesta, mas ganha repugnância à desonestidade, e, portanto, o prendimento da fixação convencional no dinheiro, na saúde e na beleza torna-se mais fraco. Assim, tudo na sua vida exprime o seu firme comprometimento, e a sua compreensão da profunda, com a diferença entre o valor da virtude e o valor de tudo quanto é convencionalmente valorizado. O raciocínio, se levado a cabo de forma rigorosa e consistente, afasta-nos da tentativa de justificar o que nos calha querer, e conduz-nos em direção a uma vida guiada por uma explicação sistemática e racional do que tem valor. Em contraste, a esperteza sem escrúpulos só tem valor para nós porque nos ajuda a obter o que quer que queiramos num dado momento. Não é algo que possa dirigir e moldar uma vida.

Sêneca faz um esboço de alguns dos aspetos do que seria ter uma perspetiva ética como esta, baseada na compreensão sistemática do que verdadeiramente tem valor, e de que modo isto nos asseguraria a obtenção da felicidade. Esta pessoa feliz não está preocupada com a matéria-prima da vida, nem está obcecada com o estatuto social ou poder; tão pouco teme tornar-se um dos falhados da sociedade. Não fica radiante nem deprimida devido a acontecimentos que dizem respeito apenas a coisas externas à sua felicidade, e, portanto, é calma e fiável, confiante em si mesma e nas fontes de alegria que encontra em si mesma, não depende do modo como os outros e os acontecimentos são. Não depende da obtenção do que quer que queira para ser bem-sucedida nos seus objetivos de vida. A sua vida é harmoniosa, não contém qualquer conflito interno, uma vez que se baseia nas conclusões de um processo de raciocínio completo e consistente. E alguém que alcançou isto não se torna infeliz devido a coisas como a doença ou a falta de dinheiro, que destroem a vida dos outros porque não dispõem de um

fundamento sistemático a partir do qual possam avaliar a importância que estas coisas têm nas suas vidas.

Esta é uma vida baseada num reordenamento extraordinário dos valores que aceitamos convencionalmente, e uma pessoa feliz terá prioridades e avaliações diferentes das das pessoas que vivem sem refletir. Ainda assim, podemos reconhecer que este é um ideal exigente, ainda que atraente. Reconhecemos o carácter atraente de termos controlo sobre as nossas vidas, de vivermos uma vida na qual o sucesso depende de nós mesmos e não do modo como os outros calham a ser. E este ideal, ainda que seja revisionista, não está inteiramente desligado daquilo que nos importa na condição prévia à reflexão sobre os nossos valores. Saúde, dinheiro e poder são, de acordo com esta explicação, indiferentes no que diz respeito à felicidade, mas estão longe de ser indiferentes no sentido comum do termo. Conseguimos ainda estabelecer distinções entre matérias triviais e importantes, de modo positivo ou negativo, dentre as circunstâncias e a matéria das nossas vidas. Ademais, até mesmo o virtuoso consegue estabelecer distinções entre ações virtuosas executadas em circunstâncias preferíveis e ações virtuosas executadas em condições que preferiríamos não ter. A pessoa sábia e virtuosa, segundo Séneca, preferirá ser alta e ter dinheiro, mas não se desprezará se for baixa e pobre. A retidão de uma ação não depende do seu resultado, mas é ainda assim razoável preferirmos uma ação correta que tenha um bom resultado (por exemplo, um ato de generosidade que ajude muitas pessoas) a uma ação, ainda que igualmente correta, tenha um resultado menos preferível (ajudar apenas uma pessoa). Daqui resulta que a pessoa sábia e virtuosa, muito longe de ignorar ou tentar elevar-se acima destas matérias, preferirá ter dinheiro a não ter — mas não pelas razões da maioria das pessoas, nomeadamente a convicção de que o dinheiro é uma coisa boa, e menos ainda pela convicção de que uma vida sem dinheiro não merece ser vivida — mas antes porque prefere que a virtude tenha um impacto mais amplo, e ajudar mais pessoas em vez de menos.

Lendo um autor como Sêneca, conseguimos então perceber, de forma geral, em que é que consiste ser alguém que considera que viver virtuosamente é suficiente para a felicidade, em contraste com aqueles dentre nós que pensam que, para viver uma vida feliz, é necessário ter mais um carro, uma casa maior, ou uma promoção no emprego. Sêneca forneceu-nos um esboço de um ideal para o qual apontar, e indicou-nos o caminho certo para progredirmos na sua direção. Isto é feito, tal como o próprio Sêneca faz, na tentativa de nos tornarmos estoicos, através de um processo de raciocínio cada vez mais profundo a propósito dos valores quotidianos e do seu lugar nas nossas vidas, e através de uma progressiva aprendizagem da ética estoica e de uma integração cada vez mais profunda do que aprendemos no modo como vivemos. Se lermos Sêneca corretamente, reconheceremos que nós podemos ter o mesmo ideal que ele, mas acabaremos também por ver que não nos podemos pendurar em Sêneca para atingir a meta; temos de aprender mais por nós mesmos acerca do que a virtude realmente é e como a podemos alcançar. Em princípio, a sua obra desempenha o mesmo papel para o próprio Sêneca; é no processo de articular para os outros em que é que a virtude consiste que Sêneca descobre os limites da sua própria compreensão e de que modo ele pode melhorar-se a si mesmo e aproximar-se ainda mais do ideal estoico.

Embora exigente, este ideal está disponível para nós como um ideal que conseguimos achar atraente e que tem atraído pessoas desde o tempo de Sêneca até aos nossos dias. Embora os humanos se portem mal em todas as eras, também demonstram que são capazes de corresponder a ideais éticos exigentes.

Podemos, ainda assim, perguntar de que modo tudo isto pode ajudar gestores a serem bons gestores. Como é que isto ajuda empresários a enfrentar um dia no escritório? Onde está o conselho concreto?

Isto levanta o problema de saber o que esperamos que uma teoria ética faça mesmo por nós. Por vezes, os filósofos escrevem como se fosse razoável esperarmos que uma teoria

ética nos diga o que devemos fazer, como se a teoria gerasse uma lista de diretrizes para fazer ou não fazer certas coisas. Se é esta a nossa expectativa, então temos problemas, porque a ideia de que uma teoria ética deve assim dizer-nos o que fazer levanta problemas com os quais os filósofos estão familiarizados. Uma teoria deve dizer-nos o que devemos ou não devemos fazer de uma determinada maneira, como quando nos dizem que não devemos matar, roubar, etc. Mas estas injunções não são suficientemente determinadas para resolver casos difíceis, nos quais eu possa questionar-me se, nestas circunstâncias, este caso pode ser justificado, ou não conta realmente como matar ou roubar. Este tipo de problema pode levar-nos a exigir que a teoria nos dê regras que especifiquem não só que não devemos matar ou roubar, mas que não devemos matar (ou roubar) a não ser que..., pensando nós que seremos capazes de produzir uma lista de circunstâncias que nulifiquem ou modifiquem a regra. Contudo, qualquer tentativa de produzir uma lista plausível de circunstâncias desta natureza encontra muito depressa o problema de que, embora a regra se torne rígida e sobrecarregada de complicações, ainda assim não é determinada o suficiente para dar uma orientação clara nos casos em que mais precisamos dela; isto é, nos casos em que a aplicação da regra é difícil e controversa.

Há ainda um outro problema com a ideia de que uma teoria ética deve produzir uma lista de regras e diretrizes determinadas, um problema que uma teoria baseada na virtude está bem equipada para enfrentar. Suponhamos que poderíamos de algum modo enfrentar o problema de que as regras que uma teoria ética produziu para nós têm de ser determinadas o suficiente para nos dizer o que fazer mesmo nos casos difíceis, nos quais não é claro de que modo as regras existentes se aplicam. Teríamos então uma teoria ética bem-sucedida na tarefa de nos dizer o que fazer, isto é, uma teoria ética que nos responderia «sim» ou «não» a todas as nossas perguntas e nos orientaria para executar ou não uma certa ação. Ter-nos-ia fornecido algo que podemos chamar de procedimento decisório para agir — uma lista

de regras ou uma determinada maneira de produzir uma tal lista.

Mas é mesmo isto que queremos de uma teoria ética? Consideremos a seguinte analogia. Suponhamos que nós conhecemos alguém que faz sempre o que a sua mãe lhe diz para fazer. Na vida do dia-a-dia, ele segue as regras que a mãe lhe deu; quando encontra um caso difícil, ele ou pergunta à mãe o que deve fazer, ou, se ela está ausente, deduz o que ela lhe diria para fazer naquele caso em particular, e depois faz isso mesmo. Esta ideia perturba-nos. Porquê? Suponhamos que a mãe dele é exímia no raciocínio ético; as suas diretrizes estão sempre corretas. Continuamos a pensar que há algo de importante que falta no filho. O quê? Podemos dizer que ele não está a tomar as suas próprias decisões. Ele faz o que lhe mandam, mas nós sentimos que falta aqui algo; trata-se de um caso de desenvolvimento embargado. O que faz aqui falta é a compreensão de que ele chegou às suas próprias decisões através dos seus próprios raciocínios.

O tipo de teoria que encontramos em Séneca contém expectativas diferentes em relação ao que uma teoria ética pode fazer por nós. Isto é verdade não só a respeito do estoicismo, mas também do tipo de teoria ética que agora chamamos de ética da virtude, pelo menos de tipo eudemonista, que vê a virtude como um modo de atingir a felicidade ou uma vida plena. Como já vimos, agir corretamente requer agir pelas razões certas, e isto por seu turno exige que tenhamos, em geral, a perspetiva ética correta, que o nosso carácter se tenha desenvolvido de uma maneira que reflita a nossa compreensão da explicação correta do valor. Cada uma das nossas ações exprimirá esta compreensão, e irá, por seu turno, fortalecer ou enfraquecer a perspetiva que a exprime. Uma teoria que nos desse uma lista de regras ou diretrizes a seguir, como uma criança segue as diretrizes da mãe, seria, então, apenas um pequeno começo. Seria até mesmo enganador, caso isso encorajasse a ideia de que nada mais é necessário.

Ao invés disso, uma teoria ética conduz-nos a uma explicação do que tem valor, informando toda a nossa



perspetiva; se nos tornamos estoicos, por exemplo, isto dar-nos-á uma perspetiva que é sistematicamente diferente da dos não-estoicos. Mas as nossas deliberações e decisões serão nossas; cada uma será tomada à medida que respondemos a situações particulares e raciocinamos a seu respeito, e não será simplesmente lida a partir de uma lista providenciada por uma teoria, ou gerada pela aplicação mecânica de uma teoria. A teoria orienta o modo como deliberamos e agimos, uma vez que o modo como pensamos, agimos e sentimos exprime a nossa compreensão da explicação dada pela teoria a respeito do que verdadeiramente tem valor e do que não tem. Uma orientação desta natureza não pode ser reduzida a uma lista de diretrizes, como se a teoria fosse um manual para ser consultado.

Sêneca está a tentar que nós, e ele próprio, progridamos pelo caminho que leva a tornarmo-nos estoicos. Nós, os seus leitores, obtemos dele a ideia do que seria ser estoico, do que seria sustentar que tudo o que importa para a felicidade é tornar-se virtuoso. Tal como faz Sêneca, nós tentamos aplicar isto às nossas vidas. Tal como ele, tentamos aprofundar a nossa compreensão das diferentes ideias estoicas sobre a virtude e a felicidade, e haverá um momento em que deixaremos para trás o professor e faremos progresso por nós mesmos, procurando compreender a virtude e a felicidade por meio do nosso próprio raciocínio, aplicando-o à nossa própria situação. Assim sendo, nós não tentamos primeiro compreender a teoria por inteiro para só depois disso começarmos a aplicá-la; uma compreensão cada vez mais firme da teoria é parte de uma progressão integrada com uma habilidade cada vez maior de a aplicar ao nosso próprio caso.

Como disse no início, os conselhos de Sêneca podem parecer excessivamente genéricos, demasiado indeterminados para ajudarem um gestor, pai ou professor. Temos de nos lembrar que não temos duas tarefas: primeiro, aprender a teoria («a virtude é suficiente para a felicidade») e depois aplicá-la às nossas vidas («a virtude é suficiente para a virtude, mas como é que isto me ajuda a decidir se devo

deixar o meu parceiro, promover o meu trabalhador, e por aí adiante?»). Nós começamos a aprender a teoria a partir do interior da nossa própria situação, uma vez que cada um de nós está profundamente enraizado em contextos sociais e culturais. O nosso progresso em direção à compreensão de como a virtude nos poderá fazer felizes chega através do reconhecimento do que seria preocuparmo-nos mais com fazer o que está certo do que obter lucro, ou do que seria desprendermo-nos das obsessões consumistas em vez de sentirmos a necessidade de comprar a geringonça mais recente. Nós compreendemos a virtude a partir daqui, a partir do interior das nossas próprias vidas. As nossas vidas estão já cheias de regras, exigências e expectativas determinadas; não precisamos de uma teoria ética para nos dar mais. Uma teoria ética dá-nos uma perspetiva modificada sobre as nossas exigências já determinadas.

Além disso, pensar em termos de virtudes fornece-nos uma abordagem distinta aos problemas práticos. Quando temos de tomar uma decisão difícil, como as que foram mencionadas no início, pensar em termos de virtudes fornece-nos um ângulo que exclui certos tipos de consideração e põe outros em primeiro plano. Se estou a considerar deixar um parceiro egoísta, por exemplo, pensar em termos de virtudes exclui certas abordagens como preocuparmo-nos com a perda de tempo e recursos que está a ser infligida pela pessoa egoísta, e a irritação que isto causa. Uma abordagem baseada nas virtudes procura uma resposta que seja afetuosa, mas também justa, preocupada com o carácter bom das vidas de todas as pessoas envolvidas. Algo semelhante ocorrerá no caso da promoção merecida: uma abordagem baseada nas virtudes concentrar-se-á no que as pessoas merecem, em vez de automaticamente dar peso aos sentimentos, mesmo quando estes são maliciosos. Também não dá peso a qualquer desejo de evitar o esforço requerido para encorajar os outros membros da equipa do escritório a aceitar a promoção e a ter uma atitude mais justa em relação a ela. Quando aplicada a um contexto particular, esta abordagem baseada nas virtudes irá dar uma orientação

determinada. A pessoa que aplica esta abordagem irá encontrar respostas diferentes daquelas que encontraria se se tivesse concentrado apenas na sua perda de tempo e recursos. Isto não significa, uma vez mais, adotar uma visão irrealista e excessivamente elevada de que estas coisas não têm importância, ou que deveríamos tentar ser superiores a elas. Estas coisas têm importância, mas enquanto material de uma vida bem ou mal vivida; por si só, não são capazes de fazer com que uma vida seja bem ou mal vivida.

Uma abordagem baseada nas virtudes é, então, muito geral quando falamos sobre ela, mas dá-nos uma orientação determinada quando a aplicamos a um contexto particular. Isto mostra-nos de que modo Séneca conseguiu atrair romanos antigos, cavaleiros do século XVIII, e colonistas modernos de aconselhamento empresarial. No contexto destas sociedades e culturas muito diferentes, as pessoas leram e sentiram-se atraídas pela explicação da virtude e da felicidade que Séneca nos deu a partir do seu próprio contexto social e cultural. Os problemas concretos de Séneca eram muito diversos dos nossos. Qualquer conselho concreto que ele nos dá ou poderia dar quase de certeza não poderá ser aplicado a sociedades e culturas muito diferentes. O facto de que ele ainda é lido, com utilidade, nestas sociedades muito diferentes indica que aquilo que queremos dele não são conselhos concretos. O que ele consegue transmitir, a nós e a outras pessoas em sociedades muito diferentes, é o modo de começar o nosso próprio caminho em direção à compreensão do que é que tem realmente valor na vida, e assim rever as nossas prioridades e adquirir uma nova perspectiva sobre as nossas vidas.

Com certeza que podemos considerar o estoicismo de Séneca demasiado exigente ou irrealista naquilo que espera da natureza humana, mas é interessante que, independentemente do nível de popularidade na filosofia académica das explicações mais técnicas e profissionais da ética estoica de que dispomos, o que Séneca tem para dizer tem tido uma atratividade considerável ao longo dos séculos. Somos capazes de responder à ideia de que o que importa na vida

não são as nossas circunstâncias, mas sim o modo como a vivemos, quaisquer que sejam as nossas circunstâncias; que uma vida bem vivida é aquela que expressa a virtude; que a virtude é alcançada quando temos como alvo a sabedoria, procurando, de forma cada vez mais aprofundada, as razões para o que fazemos. Ideias como estas afastam-nos da presunção de que o que importa é o sucesso, o estatuto social, a posse de coisas que estão na moda. A noção de que é melhor ser-se independente de coisas deste género, em vez de vivermos uma vida moldada pela sua perseguição, parece ser surpreendentemente constante em culturas diferentes. Os empresários modernos estão prontos, segundo parece, a serem aconselhados a «concentrarem-se na sabedoria e na virtude, e não no que é material». <sup>(3)</sup> Parecemos estar tão prontos quanto outras pessoas noutras culturas e noutros tempos a aspirar à virtude e à sabedoria, e a pensar que existe uma relação profunda entre estas duas coisas. <sup>(4)</sup>

---

<sup>(3)</sup> Da coluna de Dale Dauten mencionada na nota 1.

<sup>(4)</sup> O texto original termina com uma lista de «Sugestões de leitura adicional», que optámos por excluir desta tradução por não incluir literatura mais recente. [N. dos O.]

LEGADO DE UM *PHILOSOPHE*:  
O SÉNECA DE DIDEROT, ENTRE *HYPOMNĒMATA*  
E EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS<sup>(1)</sup>

MATTHEW SHARPE

*Qual é o objetivo da filosofia? Ligar as pessoas  
através de uma troca de ideias e por benefício mútuo...<sup>(2)</sup>*

Este capítulo propõe-se a examinar a forma e os conteúdos da última obra de Denis Diderot, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron* [Ensaio sobre a vida de Séneca, o filósofo, sobre os seus

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio é um inédito originalmente escrito em inglês, com o título «Testament of a *philosophe*: Diderot's Seneca, between *Hypomnēmata* and Spiritual Exercises». Tradução de Vanessa Rôla. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de Matthew Sharpe. [N. dos O.]

<sup>(2)</sup> DIDEROT, Denis, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron, avec des notes*, Tours, Vauquer et L'Héritier, 1794 [1778], p. 270. O texto alargado, de 1782, tem o título alterado de *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*.

*escritos e sobre os reinados de Cláudio e Nero*], publicado em 1778 e, posteriormente, em 1782. Faz-se aqui uma leitura do texto à luz do trabalho de Pierre Hadot sobre a filosofia como modo de vida, como uma espécie de legado último e singular da própria concepção de filosofia de Diderot; tudo isto elaborado através de uma longa apologia do estoico romano Sêneca. Como o *Essai* mostra, Diderot esteve sempre muito atento aos chamamentos terapêuticos, eudaimonistas e éticos do estoicismo antigo, usando a vida e obra de Sêneca como contraste para apresentar o seu próprio retrato para a posteridade.

Após uma análise introdutória, que enquadra a singularidade da figura do *philosophe* do século XVIII na história da filosofia, começamos na Parte 2 por observar a impressionante forma do *Essai* de Diderot. O nosso argumento é que o *Essai* contém uma combinação de, pelo menos, três gêneros de escrita antigos, cujo reconhecimento, através da obra de Hadot, volta a tornar o texto de Diderot, sobejamente negligenciado, filosoficamente legível para nós hoje. A Parte 3 examina o complexo posicionamento de Diderot, simultaneamente laudatório e crítico, face aos discursos filosóficos de Sêneca no *Essai*, por forma a delinear a posição e prática filosóficas do próprio Diderot. Por fim, a Parte 4 debruça-se sobre a questão de como o *philosophe* se relaciona com o mundo sociopolítico, defendendo que é especialmente neste ponto que a posição de Diderot (e de Voltaire, que o seu último texto exalta) difere dos filósofos antigos, que ambos conheciam e admiravam.

## 1. Filosofia como modo de vida e a figura do *philosophe*

A impressionante reconsideração dos textos dos filósofos antigos, feita por Pierre Hadot no seu trabalho sobre a filosofia como modo de vida, tem implicações revolucionárias na forma como os académicos entendem a história mais ampla da filosofia ocidental.<sup>(3)</sup> O modelo da filosofia como

---

<sup>(3)</sup> Veja-se HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, trad. Michael Chase, Londres, Wiley-Blackwell, 1995; *Inner Citadel: The Meditations*

modo de vida, envolvendo a justificação e a prescrição de exercícios espirituais para reformar a pessoa do filósofo, representa aquilo a que Hadot por vezes chamou uma conceção «pragmatista» da filosofia.<sup>(4)</sup> Esta conceção metafilosófica não terminou simplesmente com o advento, nem do cristianismo, nem dos primeiros modernos. Em «Os meus livros e a minha investigação», Hadot reflete, assim, sobre a longa história da filosofia ocidental, destacando o século XVIII como um período de continuação desse sentido pragmatista da filosofia:

Acredito que é possível detetar, paralelamente à corrente teórica e abstrata, a permanência daquilo a que podemos chamar a conceção «pragmatista» da filosofia antiga, no século XVI, em Montaigne, cujos *Ensaio*s não são mais que exercícios espirituais; no século XVII, nas *Meditações* de Descartes; no século XVIII, nos «philosophes» franceses e, em Inglaterra, numa figura como a de Shaftesbury (entre outros), cujos extraordinários *Exercícios* foram publicados por Laurent Jaffro com Aubier.<sup>(5)</sup>

A invocação de Hadot dos *philosophes* franceses da época do Iluminismo é, aqui, cativante, particularmente porque os *philosophes* foram amplamente «desalistados», enquanto filósofos, dos currículos académicos dos dias de hoje.<sup>(6)</sup> Contudo, enquanto especialista nos antigos, Hadot nunca persegue a questão em detalhe, além de várias citações de exemplos do exercício da «visão a partir do alto», em

---

*of Marcus Aurelius*, trad. Michael Chase, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998; *What is Ancient Philosophy?*, trad. Michael Chase, Cambridge, Mass., Belknap, 2000.

<sup>(4)</sup> HADOT, Pierre «My Books and My Research», in *Selected Writings of Pierre Hadot: Philosophy as Practice*, trad. Matthew Sharpe e Federico Testa, Londres, Bloomsbury, 2020, p. 40.

<sup>(5)</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>(6)</sup> WILSON, Catherine, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic», in *Intellectual History Review*, vol. 18, n.º 3, 2008, p. 427.

momentos reveladores dos *contes* filosóficos de Voltaire.<sup>(7)</sup> Por outro lado, existe uma extensa literatura internacional na história das ideias sobre a obra dos *philosophes*, incluindo tratamentos especializados da singularidade desta *persona* filosófica na história cultural e filosófica.<sup>(8)</sup> No entanto, esta literatura precede, na sua maioria, o trabalho de Hadot sobre a filosofia como modo de vida. E mesmo quando são registadas as impressionantes dívidas que encontramos nos escritos de Voltaire e Diderot para com os filósofos antigos, este registo é feito na base de interesses interpretativos mais tradicionais, cingindo-se apenas às ideias e ao discurso filosófico: a dívida de Voltaire, Helvétius ou Diderot para com as doutrinas epicuristas, por exemplo, ou para com o ceticismo, etc.<sup>(9)</sup>

O que Hadot entreviu de forma clara nos *philosophes* do século XVIII, na base do seu trabalho sobre os antigos, foi registado pelo grande especialista em Voltaire, Ira Wade, quando este observou que o que Voltaire pretendia, acima de tudo, era inculcar uma nova «arte de viver» — uma expressão dos estoicos antigos.<sup>(10)</sup> É um facto impressionante,

---

(7) HADOT, Pierre, *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Vrin, 2008, p. 115.

(8) Veja-se em particular WADE, Ira, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1977; GAY, Peter, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, Nova Iorque, Norton, 1995; VAN DAMME, Stéphane, «The *philosophe/philosopher*», in D. BREWER (org.), *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 153–166; WILSON, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic».

(9) Veja-se em particular MAT-HASQUIN, Michèle, *Voltaire et l'antiquité grecque*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1981; GOULBOURNE, Russell, «Diderot and the Ancients», in J. FOWLER (org.), *New Essays on Diderot*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; ANDREW, Edward, «The Epicurean Stoicism of the French Enlightenment», in J. SELLARS (org.), *Routledge Handbook to the Stoic Tradition*, Londres, Routledge, 2016.

(10) WADE, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, II, p. 28.



salientado tanto por Wade, como mais recentemente por Stéphane van Damme, que o século XVIII é o último período na história filosófica em que o *philosophe* é uma figura tão significativa e excêntrica, dentro de uma cultura mais ampla, que atraiu um gênero de crítica satírica, tal como aconteceu na antiguidade pagã.<sup>(11)</sup> Tudo somado, segundo Ira Wade, existiam cerca de 225 peças no Iluminismo francês que tinham o filósofo como personagem:

Alguns dramaturgos satirizaram [o filósofo] de forma mordaz, como sendo um membro perigoso da sociedade. Palissot, por exemplo, cujo *Les Philosophes* foi modelado a partir de *Femmes savantes*, de Molière, levou na verdade a palco *philosophes* reconhecíveis desse tempo, como Mme. Geoffrin, Diderot, Helvétius e Rousseau. Outros dramaturgos tentaram sublinhar que, apesar da sua pretensão de estar estoicamente acima das paixões humanas, o *philosophe* se encontrava, como toda a gente, sujeito a essas paixões, em particular à do amor. (...) Outros ainda, como Sedaine (...) [em] *Philosophe sans le savoir* (...) tentaram mostrar que o *philosophe* era, na realidade, uma personagem dotada de senso-comum e virtudes burguesas, um bom cidadão, livre de preconceitos (...)(<sup>12</sup>)

Como van Damme considera, o próprio termo «filosofia» teve uma extensão incerta e mutável em França, durante este período. No seio das universidades, a filosofia permaneceu integrada no quadrívio das Faculdades de Artes. Assim, incluindo na *Encyclopédie*, manteve o seu velho sentido aristotélico, como sendo o conhecimento organizacional dos conhecimentos. Ao mesmo tempo, porém, os *philosophes* liderados por Voltaire não eram acadêmicos universitários. Muitos, seguindo Voltaire, combinaram a teorização filosófica mais tradicional com atividades literárias: «como

---

(<sup>11</sup>) VAN DAMME, «The *philosophe*/philosopher», pp. 155–156; WADE, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, I, p.14.

(<sup>12</sup>) WADE, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, I, p.14.

herdeiro da “nova” filosofia do século XVII, o Iluminismo fundou-se numa relação de inclusão e na oposição à filosofia de colégios e faculdades de artes das universidades.»<sup>(13)</sup> Em meados do século XVIII, observa Daniel Brewer, o significado do termo em França tinha começado a afastar-se do de um professor do corpo docente inferior, transformando-se num tipo cultural distinto: «ele é um homem que não rejeita nada, que não se limita em relação a nada e que leva a vida de um *philosophe*.»<sup>(14)</sup>

Talvez o primeiro *locus* a documentar esta mudança metafilosófica seja a famosa entrada «*Philosophe*», de Du Marsais, na própria *Encyclopédie*, na qual esta figura é apresentada como uma calorosa amálgama de traços éticos humanos, epicuristas, estoicos e céticos.<sup>(15)</sup> O *philosophe*, de Du Marsais, é um homem deste mundo, quase epicurista, que «deseja gozar, como uma sábia governanta, os bens que a natureza lhe oferece» e «encontrar prazer com outros». Contrastando com os solitários contemplativos, «violentos para com toda a gente, [que] fogem dos homens e que os homens evitam», para o *philosophe* de Du Marsais «a sociedade civil é, por assim dizer, uma divindade na terra; ele elogia-a, [e] honra-a através da sua (...) atenção exata aos seus deveres e através de um desejo sincero de não ser um membro inútil ou embaraçoso dela.» Um outro *locus classicus* para definir o *philosophe* vem do próprio Denis Diderot, o editor-chefe da *Encyclopédie*. Trata-se do impressionante começo da entrada «Ecletismo [*Eclectisme*]», que se antecipa ao ensaio de Kant sobre o Iluminismo, baseando-se na mesma referência à famosa máxima de Horácio:

---

<sup>(13)</sup> VAN DAMME, «The *philosophe*/philosopher», p. 155.

<sup>(14)</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>(15)</sup> DU MARSAIS, César C., «Philosopher», in *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert*, Collaborative Translation Project, trad. Dena Goodman, Ann Arbor, Michigan Publishing, University of Michigan Library. Disponível online: <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.001> (consultado a 15 de julho de 2018). Tradução de «Philosophe», in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 12, Paris, 1765.

O eclético é um filósofo que, passando cruelmente por cima do preconceito, da tradição, da antiguidade, do consentimento universal, da autoridade, em suma, de tudo o que subjuga a massa das mentes, ousa pensar por si próprio, regressa aos princípios mais claros e mais gerais, examina-os, discute-os, permitindo apenas o que pode ser demonstrado pela sua experiência e razão; e, tendo analisado todos os sistemas filosóficos sem qualquer deferência ou parcialidade, constrói um sistema pessoal e doméstico que lhe pertence (...) Não é um homem que planta e semeia; é um homem que colhe e peneira (...) <sup>(16)</sup>

As afirmações substanciais de Pierre Hadot quanto à existência de uma corrente pragmatista na filosofia ocidental oferecem ao historiador da filosofia um alcance no qual reconsiderar estes «philosophes» precisamente *como* filósofos, reavaliando as suas obras, práticas e concepções da filosofia em relação com a(s) antiga(s) forma(s) de filosofia como modo de vida. A metodologia de Hadot para ler textos filosóficos também é, aqui, reveladora. Influenciado pela obra mais tardia de Wittgenstein, bem como pela sua formação filológica, Hadot deu grande importância ao discernimento da forma como textos escritos em diferentes géneros filosóficos refletiam as intenções dos filósofos mais antigos de fazerem com as suas palavras coisas diferentes daquelas que reconhecemos hoje nos textos filosóficos: por exemplo, consolar ou exortar, inspirar ou curar, domar as paixões ou formar a base para tipos de exercícios meditativos ou contemplativos. <sup>(17)</sup> A proliferação de géneros filosóficos antigos, de tratados a consolações, de meditações a exortações, de protrépticos a poemas filosóficos, reflete também a abertura dos filósofos antigos à necessidade de moldarem o seu discurso retoricamente, de acordo com o público a

---

<sup>(16)</sup> DIDEROT, Denis, *The Encyclopedia [Selections by Diderot]*, org. e trad. Stephen J. Gendzier, Nova Iorque, Harper, 1967, p. 86.

<sup>(17)</sup> HADOT, Pierre, «Jeux de langage et philosophie», in *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004.

que estivessem a dirigir-se: desde o aperfeiçoamento dos conhecimentos superiores dos estudantes mais avançados, à sedução e persuasão de iniciantes para levarem a cabo buscas filosóficas.<sup>(18)</sup>

Quando reabrimos, a esta luz hermenêutica diferente, os textos dos *philosophes* do Iluminismo, como Diderot (conhecido pelos seus amigos como, simplesmente, «o *philosophe*»), estes textos surgem não simplesmente como artefactos «literários» ou «jornalísticos». (Os muitos inimigos conservadores dos *philosophes*, certamente, nunca os consideraram assim. Van Damme comenta que a categoria do «*philosophe*», como tipo no século XVIII, emergiu à luz dos esforços das autoridades de policiar as ideias subversivas e proteger a moral do sistema).<sup>(19)</sup> Os textos do *philosophe* surgem, numa perspectiva pós-hadotiana, como formas de filosofar definitivamente diferentes das nossas no que diz respeito às formas e aos géneros; definitivamente destinadas a públicos mais amplos do que aqueles para os quais escrevem hoje os especialistas académicos; mas veiculando visões teóricas complexas da natureza humana e do estado, da natureza e dos limites do conhecimento humano, das relações entre a filosofia e as disciplinas rapidamente emergentes do conhecimento natural (a astronomia, a biologia e a física modernas, mas também a química e outras)<sup>(20)</sup> e, como tal, do(s) entendimento(s) moderno(s) transformado(s) do mundo físico. Como Michel Foucault, entre outros, comentou, é, de facto, mais este modo de fazer filosofia — integrando o tipo de questionamento dinâmico e crítico dos conhecimentos presentes, que o «ecletismo» de Diderot vividamente coloca em primeiro plano — do que as doutrinas positivas consideradas pelos *philosophes*, que torna

---

<sup>(18)</sup> Veja-se HADOT, Pierre, «Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy», in *Philosophy as a Way of Life*, esp. pp. 61–70.

<sup>(19)</sup> VAN DAMME, «The *philosophe*/philosopher», p. 157.

<sup>(20)</sup> Ver SHANK, J.B., «Science», in BREWER (org.), *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*, pp. 60–77.

este período da filosofia tão potencialmente enriquecedor para ser ainda estudado.<sup>(21)</sup>

Se existe um texto do período do Iluminismo que nos pode permitir avaliar a marca de conceções antigas de filosofia como modo de vida nos *philosophes* e na sua conceção da atividade filosófica e dos seus objetivos, é o *Essai sur la vie de Sénèque*, de Diderot. De facto, temos aqui uma obra longa, de um *philosophe* proeminente, dedicado, como o título explica, a examinar a vida e a obra do mais notável estoico romano, Séneca, o Jovem. Estendendo-se ao longo de mais de 480 páginas, o *Essai* começa por avaliar as acusações contra Séneca, o homem e o cortesão, de ser cúmplice nos crimes de Nero e das suas alegadas hipocrisias. Passa, então, a contrastar estas acusações com o testemunho filosófico que Séneca nos deixou, nas suas *Cartas a Lucílio* e outras obras filosóficas, que a segunda metade da obra de Diderot se dedica a avaliar. Se pudesse existir uma janela para o que da filosofia antiga sobreviveu nas obras dos *philosophes* proeminentes do século XVIII, sobre como o pensamento e conceção da atividade filosófica dos antigos sobreviveram, foram criticados e integrados na obra dos «modernos» do Iluminismo, o *Essai* de Diderot seria essa janela. Nele temos bem mais de duzentas páginas dedicadas justamente a essa avaliação dos escritos estoicos de Séneca.

No entanto, este texto atraiu até ao momento uma surpreendente pequena quantidade de literatura crítica.<sup>(22)</sup> Adicionalmente, uma boa parte dessa literatura foca-se

---

(21) FOUCAULT, Michel, «What is Enlightenment?», in P. RABINOW (org.) *The Foucault Reader*, Nova Iorque, Pantheon Books, 1984, pp. 32–50.

(22) Ver NOUIS, Lucien, «L'Emploi du Temps: Diderot et Rousseau Lecteurs de Sénèque», in *French Studies*, vol. 64, n.º 2, 2010, pp. 150–163; CABANE, Frank, «D'un Essai l'autre, métamorphoses d'un texte», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédia*, n.º 36, 2004, pp. 17–27; RUSSO, Elena, «Slander and Glory in the Republic of Letters: Diderot and Seneca Confront Rousseau», in *Republic of Letters*, n.º 1, 2009; ANDREW, Edward, «The Senecan Moment: Patronage and Philosophy in the Eighteenth Century», in *Journal of the History of Ideas*,

em dois aspetos de um texto extraordinariamente denso: nomeadamente, o que a representação de Séneca, por parte de Diderot, deve à sua hostilidade para com o seu velho amigo Jean-Jacques Rousseau, e o que a sua apresentação das atividades políticas dos estoicos romanos deve à sua própria consciência, tendo estado aos pés do seu próprio Nero: Catarina, *a Grande*, da Rússia.<sup>(23)</sup>

Apesar de estes temas serem, certamente, importantes, é também evidente que, ao contextualizarem a preocupação de Diderot em entender a vida e obra de Séneca, como filósofo, eles arriscam-se a produzir uma má compreensão das suas próprias intenções neste texto. Estes temas colocam os registos especificamente filosóficos do *Essai* de Diderot em segundo plano, de formas que, como defenderemos, uma abordagem influenciada pela filosofia como modo de vida nos permite voltar a trazer à luz.

---

vol. 65, n.º 2, 2004; GOULEMOT, Jean M., «Jeux de conscience, de texte, de philosophie: l'art de prendre des positions dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron de Diderot*», in *Revue des Sciences humaines*, vol. 54, n.º 82, 1981–2, pp. 45–53; LOJKINE, Stéphane, «Du détachement à la révolte: philosophie et politique dans l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron», in *Lieux littéraires/ La Revue*, dir. Alain Vaillant, n.º 3, 2001, pp. 95–127; QUINTILI, Paolo, «Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à *l'Histoire des deux Indes*», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédia*, n.º 36, online a 14 de setembro de 2009.

(23) Como Andrew o coloca: «As obras de Diderot sobre Séneca foram (...) uma apologia da sua vida (de Diderot) como beneficiário da tirania [de Catarina, *a Grande*], assim como uma acusação de orgulho satânico e ingratidão da parte do seu antigo amigo Rousseau.» ANDREW, «The Epicurean Stoicism of the French Enlightenment», p. 385; cf. «Senecan Moment», pp. 294–295. Cf. NOUIS, Lucien, «L'Emploi du Temps: Diderot et Rousseau Lecteurs de Sénèque»; RUSSO, «Slander and Glory in the Republic of Letters», esp. p. 9; CITTON, Yves, «Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot: position, conséquence, spectacle et sphère publique», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédia*, n.º 36, online a 14 de setembro de 2009.

## 2. Forma e gênero(s): o que Diderot faz com as suas palavras no *Essai* e para quem

Se começarmos com algo como o entendimento contemporâneo de um «ensaio», rapidamente ficaremos desiludidos com o *Essai* de Diderot sobre Sêneca. As primeiras sessenta e uma (I–LXI) das cento e nove secções, e cerca de exatamente metade da paginação total (243 de 482 páginas), examinam a vida e morte de Sêneca, no contexto das cortes de Cláudio e Nero. As restantes secções têm como tema, em primeiro lugar, as *Cartas a Lucílio*, em seguida, os seus outros escritos filosóficos, incluindo as três *Consolações* a ele atribuídas, e por fim os seus apotegmas e a sua sátira sobre Cláudio (LXII–CIX). Contudo, nem a biografia do filósofo, nem o tratamento dos seus escritos filosóficos, correspondem ao entendimento académico atual de como o tratamento de tais temas deve ser apresentado e estruturado da melhor forma.

O próprio Diderot, no seu «Prefácio», dedicado ao tradutor e editor La Grange, compara o texto que se segue a «um dos meus passeios». <sup>(24)</sup> Há um claro e consciente eco do estilo de Michel Montaigne nos seus *Essais* errantes, frequentemente paratáticos e aparentemente desunidos: «será que encontro um ponto de vista belo (*beau*)? Pauso e desfruto-o. Apresso-me ou abrando, dependendo da riqueza ou esterilidade dos lugares: sempre conduzido pelos meus devaneios, nada mais me importa senão proteger o momento da lassidão.» <sup>(25)</sup> Diderot «conversa» em todo o lado, como ele nos diz, fazendo perguntas e respondendo a questões, em vez de simplesmente ler os textos dos historiadores sobre a vida de Sêneca, ou os próprios escritos filosóficos deste. <sup>(26)</sup> O leitor pode, assim, considerar o seu ensaio completamente desconexo (*décousu*) ou «obscuro», como reconhece Diderot. <sup>(27)</sup> Pode parecer que este *Essai* foi escrito para ser lido de

<sup>(24)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 5.

<sup>(25)</sup> *Ibidem*, pp. 5–6.

<sup>(26)</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>(27)</sup> *Ibid.*, p. 4.

forma episódica, aos bocados e a espaços, como se lê La Rochefoucauld, Montaigne ou de la Bruyère. Para percebermos que esta não é uma impressão inteiramente correta, somos aconselhados a ler os pensamentos de Diderot sobre os textos filosóficos de Séneca com estes por perto, lendo-os lado a lado.<sup>(28)</sup> Aplicando este método, Diderot promete que uma clareza maior ou menor irá emergir, dependendo apenas de quão semelhantes são os leitores relativamente ao autor e ao seu tema antigo, «pois nenhum pensamento tem o mesmo encanto para todos os espíritos».<sup>(29)</sup>

Diderot sugere que o seu leitor ideal será, assim, um homem de experiência, com cerca de sessenta e cinco, sessenta e seis anos de idade, tal como o autor. Poderá ler em lazer o que Diderot escreveu, tendo Tácito, Suetónio, bem como Séneca por perto. Deverá, também, sentir-se livre para:

anotar no papel as coisas que lhe interessam, as ideias que eles [os textos] despertam no seu espírito, o pensamento dos autores que gostaria de reter, os sentimentos que experiencia, não tendo outro projeto que não seja o de ser instruído no estar fatigado (...) parando nos locais onde eu fiz uma pausa, [e] comparando o seu século com os séculos passados (...)<sup>(30)</sup>

Tal leitor ideal, diz-nos Diderot, tenderá a produzir, através deste exercício de anotação, um trabalho mais ou menos semelhante ao seu.<sup>(31)</sup> Há algumas razões para duvidarmos disto, notavelmente a absoluta profusão de dispositivos retóricos que pontuam o *Essai* de Diderot, que a maioria dos leitores serão, muito provavelmente, incapazes de reproduzir. Além de extensas secções de análises históricas, filológicas e filosóficas<sup>(32)</sup>, e epítomes dos escritos de

---

<sup>(28)</sup> *Ibid.*, pp. 4–5.

<sup>(29)</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>(30)</sup> *Ibid.*, pp. 3–4.

<sup>(31)</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>(32)</sup> Diderot afirma, em particular, que a *Consolação a Políbio* não é autêntica (*Ibid.*, pp. 435–439).



Séneca<sup>(33)</sup>, Diderot recorre à prosopopeia, incluindo falar, por vezes, *como* Séneca, em resposta aos seus críticos<sup>(34)</sup>; apostrofa o leitor, os críticos antigos e modernos de Séneca e, por diversas vezes, até mesmo o próprio estoico romano.<sup>(35)</sup> Por vezes, exorta-se a si mesmo e desafia-nos enquanto leitores; elabora um diálogo socrático linha por linha, com passagens importantes da obra de Séneca, especialmente de *Sobre a Ira* [*De Ira*]<sup>(36)</sup>; por vezes, desenvolve, de forma consciente, pensamentos dos estoicos que considera esclarecedores ou agradáveis<sup>(37)</sup>; enquanto, em outros momentos, todo o seu tratamento de um texto filosófico como *Sobre os Benefícios* [*De beneficiis*] consiste em juntar pensamentos e aforismos de Séneca que o impressionam<sup>(38)</sup>, ou em combinar longas citações do estoico num discurso expandido, de modo que se torna, efetivamente, difícil de perceber onde Séneca acaba e Diderot começa.<sup>(39)</sup> Em outros pontos ainda, Diderot concentra-se num único exemplo em Séneca, ou desenvolve uma argumentação baseada num exemplo (ou contraexemplo) seu, que apresenta vividamente. Quase sempre usa frases longas, com cláusulas equilibradas, mais semelhantes aos ritmos de Cícero do que aos de Séneca, embora se declare crítico do primeiro enquanto escritor e louve o segundo.<sup>(40)</sup>

---

<sup>(33)</sup> *Ibid.*, pp. 287–288, 298, 308, 313, 314, 315–316, 317–318, 339–340, 342, 345–346.

<sup>(34)</sup> *Ibid.*, pp. 297, 303, 337, 401–403.

<sup>(35)</sup> *Ibid.*, pp. 271, 274–276, 278–280, 329–333, 452–454.

<sup>(36)</sup> *Ibid.*, pp. 282, 284, 294, 321, 322–323, 343.

<sup>(37)</sup> *Ibid.*, pp. 292–293, 304.

<sup>(38)</sup> *Ibid.*, pp. 373–378.

<sup>(39)</sup> *Ibid.*, pp. 306; [eg] 300–302.

<sup>(40)</sup> *Ibid.*, pp. 463–468, n. Sobre a retórica de Diderot nestes textos, veja-se RUSSO, «Slander and Glory in the Republic of Letters», p. 5; CABANE, «D'un Essai l'autre», p. 24; MALL, Laurence S., «Un œuvre critique: l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron de Diderot», in *Revue de Histoire Litteraire de la France*, vol. 106, n.º 4, 2006, pp. 843–857: 847, 852.

É aqui, no confronto com esta textualidade singular, que a abordagem de Hadot à filosofia como modo de vida, situando Diderot no legado do sentido antigo da filosofia como discurso e prática, é hermeneuticamente inestimável. Quando lemos o ensaio de Diderot sobre Séneca à luz de uma consciência dos diferentes géneros antigos e dos objetivos existenciais da escrita filosófica, pelo menos algumas das perplexidades que enfrentamos dissipam-se. Podemos então perceber que o texto de Diderot incorpora e entrelaça três géneros antigos de escrita filosófica, em todos os quais aquilo a que podemos chamar a «fenda» que separa o académico distanciado da implicação existencial do seu objeto de estudo é ultrapassada. Neste texto, Diderot fala dos mortos «como se estivessem vivos», como nos diz, «e dos vivos como se estivessem mortos»<sup>(41)</sup> — ao que podemos acrescentar que fala do seu objeto no texto (Séneca), como se a vida e obra de Séneca fossem de interesse *actuel* no Iluminismo de Paris, e da sua própria situação e tempo, como se fossem diretamente contíguos à Roma imperial.<sup>(42)</sup>

O primeiro destes géneros filosóficos antigos, como a descrição de Diderot da atividade de anotação do seu leitor senescente ideal indica, é o dos *hypomnēmata*: literalmente, os auxiliares de memória constituídos pelo registo regular de notas significativas.<sup>(43)</sup> O exemplar filosófico mais famoso e sobrevivente destes *hypomnēmata* na Antiguidade, extensivamente estudado por Hadot, é certamente as *Meditações* de Marco Aurélio, conhecidas em Grego como «notas para si próprio», *ta eis heauton*.<sup>(44)</sup> Na sua obra *A Cidadela Interior* [*La citadelle intérieure*], Hadot mostra que as características literárias das *Meditações* apenas fazem sentido quando lemos

---

(41) DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 337.

(42) *Ibid.*, pp. 291–292, 307, 319, 337.

(43) Veja-se em particular FOUCAULT, Michel, «Self-Writing» [tradução a partir de *Corps écrit*, n.º 5, fevereiro de 1983, pp. 3–23]. Disponível online: <https://foucault.info/documents/foucault.hypomnemata.en/>.

(44) HADOT, *Inner Citadel*, pp. 25–27.

o texto como um exemplar dos *hypomnēmata* estoicos.<sup>(45)</sup> As repetições diretas e moduladas de Marco Aurélio de pensamentos-chave das disciplinas estoicas da ética, lógica e física, assim como as repetidas injunções para executar certos pensamentos e ações, que dirige a si próprio na segunda pessoa, mostram que Marco Aurélio escreveu estas notas nos últimos anos da sua vida como um exercício espiritual. O seu objetivo não era desenvolver ou expor um novo sistema filosófico, mas integrar o sistema estoico no seu discurso interior, lutando para se tornar um estoico melhor e, como tal, um melhor imperador e ser humano. No mundo antigo, e em algumas variações ao longo do período medieval e do início do período moderno, encontramos também formas diferentes das de Marco Aurélio destes *hypomnēmata* (tais como os *florilegia* monásticos<sup>(46)</sup> ou os *commonplace books* do Renascimento<sup>(47)</sup>) que, por sua vez, reuniam ideias memoráveis, citações ou figuras retóricas de leituras de indivíduos, por vezes organizadas sob cabeçalhos. Mesmo entre as *Meditações* de Marco Aurélio, em particular nos livros VII e XI, existem sequências nas quais o texto reflete, de forma clara, o registo sequencial do filósofo-imperador de citações memoráveis de Sócrates, Platão e outras autoridades para os seus próprios fins, anotadas na mesma ordem da sua leitura.

Da mesma forma, é evidente que o que temos na segunda metade do *Essai sur la vie de Sénèque*, de Diderot, não é uma leitura interpretativa tradicional das obras de Séneca. Obras inteiras de Séneca recebem epítomes breves; as cartas de Séneca, por vezes, recebem apenas uma frase sobre o tema.<sup>(48)</sup> No caso de *Sobre a Ira*, grande parte da resposta de Diderot

---

<sup>(45)</sup> *Ibidem*, pp. 30–34.

<sup>(46)</sup> Sobre os exercícios espirituais monásticos, incluindo a anotação, veja-se LECLERQ, Jean, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, Nova Iorque, Fordham University Press, 1996.

<sup>(47)</sup> Veja-se MOSS, Ann, *Printed Commonplace Books*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

<sup>(48)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 287–88, 298, 308, 313, 314, 315–16, 317–18, 339–40, 342, 345–46, 375–77

a este texto é uma espécie de diálogo socrático crítico, linha por linha, com os argumentos principais do texto.<sup>(49)</sup> No caso de *Sobre os Benefícios*, e de muitas das *Epistulae* morais, a totalidade das «leituras» de Diderot consistem numa série de citações memoráveis que extraiu dos textos. Em muitos casos, estas pérolas são oferecidas aos leitores para admiração e reflexão, sem qualquer comentário adicional.<sup>(50)</sup> Perante outros textos de Séneca, Diderot destaca uma única ideia com que discorda e lança-se numa longa crítica da ideia; ou então, uma das ideias de Séneca, como por exemplo a de que não é possível haver uma forma de governo perfeita em *De Otio*, provoca-lhe desenvolvimentos alongados, aparentemente tangenciais.<sup>(51)</sup> É esta reflexão senequiana que, na verdade, espoleta a famosa e extensa apóstrofe de Diderot, de 1778, aos revolucionários americanos, implorando-lhes que mantivessem a sua nova república contra a destruição do tempo e a fragilidade humana.

Tudo isto para afirmar que, em grande medida, aquilo que nos é confiado no *Essai* de Diderot sobre Séneca e, em particular, na sua segunda metade filosófica, é por assim dizer uma leitura «viva» da vida e textos de Séneca por Diderot. Este *Essai* é, num certo registo, a transcrição de uma confrontação quase «em tempo real» entre as preocupações de Diderot e as do filósofo antigo, mais do que uma obra *post festum* da literatura especializada, como aquelas com que estamos mais familiarizados.

Os *hypomnēmata*, seja qual for a forma em que forem executados, são, contudo, anotados ou publicados com o objetivo consciente de exercitarem, edificarem, treinarem, cultivarem ou melhorarem o seu autor, ou qualquer dos seus leitores antecipados. Isto porque lhes permitem ter à mão e presentes na mente, princípios filosóficos fundamentais, passagens bíblicas ou máximas e apotegmas elegantemente formulados. O *Essai* de Diderot, além de um testemunho

---

<sup>(49)</sup> *Ibid.*, pp. 354–356.

<sup>(50)</sup> *Ibid.*, pp. 373–378.

<sup>(51)</sup> *Ibid.*, pp. 409–411.

das suas várias respostas à vida e afirmações filosóficas de Séneca, é, portanto, também claramente um documento na busca de Diderot pela filosofia como um trabalho em curso de transformação ética, no sentido antigo. «Eis a verdadeira forma de elogiar as minhas obras e de honrar a minha memória», como Diderot coloca Séneca a dirigir-se a si próprio e a La Grange no final do seu «Prefácio»: «beneficiar dos [meus] conselhos.»<sup>(52)</sup> Diderot estava bem consciente de que a filosofia de Séneca visava a transformação prática da pessoa do filósofo, assim como o desenvolvimento de conhecimento por si mesmo.<sup>(53)</sup> Diz-nos que tem procurado e encontrado essa orientação ética lendo Séneca, ainda que demasiado tarde, nos seus anos de velhice. «Ah! Se tivesse conhecido as obras de Séneca mais cedo, se tivesse sido imbuído dos seus princípios aos trinta anos de idade», exclama, «como deveria ter gostado deste filósofo, ou melhor, como me teria salvo de dores desnecessárias!»<sup>(54)</sup> A filosofia de Séneca, reconhece Diderot, tinha como objetivo o cultivo de um modo de vida austero, mas nobre. Se é crítico desta filosofia, fá-lo sempre com este sentido da sua orientação existencial em vista:

Oh Séneca, és tu (*toi*) aquele cuja respiração dissipa os fantasmas vazios da vida; és tu que sabes como inspirar os homens para a dignidade, a firmeza, a indulgência de igual modo para um amigo ou inimigo; a desdenhar a fortuna, as críticas, a calúnia, as dignidades, a glória, a vida, a morte; és tu que sabes como falar da virtude e inspirar entusiasmo por ela. [Tivesse-te eu lido trinta anos antes] terias feito por mim mais do que o meu pai, a minha mãe e os meus professores (...)<sup>(55)</sup>

De forma significativa, vários críticos contemporâneos de Diderot notam este tipo de identificação do *philosophe*

---

<sup>(52)</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>(53)</sup> *Ibid.*, pp. 308, 314, 316.

<sup>(54)</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>(55)</sup> *Ibid.*, pp. 462–463.

com Sêneca, enquanto conselheiro, um «defensor» (ver o próximo parágrafo), ou até um «amigo». Diderot divulga a sua identificação com o seu objeto, dizendo-nos que, por vezes, o seu *Essai* «apresenta ao censor o filósofo por trás do qual estou escondido», enquanto noutros lugares «desempenha o papel oposto, e oferece-me às setas que irão apenas ferir Sêneca, escondido atrás de mim». <sup>(56)</sup> Uma perspetiva informada pela filosofia como modo de vida, que compreende que Diderot lê Sêneca como uma fonte de exortação, conselho ou terapia ética, permite-nos ver que essa identificação não é uma mera falha da parte do *philosophe*. O próprio Sêneca instrui Lucílio a agir como se Sêneca estivesse presente <sup>(57)</sup>, e um exercício antigo consagrado pede aos filósofos que avaliem as suas ações como se aos olhos do tipo de «sábio» com que Diderot, explicitamente, rotula Sêneca. <sup>(58)</sup> Através do *Essai*, Diderot não apenas examina Sêneca, como também usa Sêneca para se examinar a si mesmo e ao seu tempo.

O terceiro género antigo que o *Essai* de Diderot adota, uma vez mais de forma explícita, é o da apologia. No seu «Prefácio», Diderot apresenta Sêneca a interpelá-lo como filósofo companheiro ao longo do tempo:

Infelizmente, coube-me a mim que o filósofo Sêneca (...) disse: «Durante dezoito séculos o meu nome foi oprimido pela calúnia; e encontro em ti um apologista! O que sou para ti? E que relação, preservada pelo tempo, poderia sobreviver entre nós? Serias um dos meus descendentes? E o que significa para ti se as pessoas acreditam que eu seja malicioso ou virtuoso?» <sup>(59)</sup>

---

<sup>(56)</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>(57)</sup> SÊNeca, L. A., *Cartas a Lucílio*, trad. J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, Carta 32, § 1.

<sup>(58)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 209. «Vive apenas como se eu estivesse certo de receber notícias dos teus feitos, não, como se eu estivesse certo de os contemplar», diz Sêneca a Lucílio na Carta 32, §1. Veja-se HADOT, Ilsetraut, *Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, pp. 95–96, 312–314.

<sup>(59)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 10.

A comparação de Diderot entre o seu *Essai* sobre Séneca e a apologia de Sócrates é explícita. O seu objetivo é defender o seu filósofo de todos os «Anitos» e «Meletos» antigos e modernos<sup>(60)</sup> que, desde os conspiradores na corte de Nero, através de Dião Cássio e Xifilino<sup>(61)</sup> até Saint Évremond e outros contemporâneos, acusaram continuamente Séneca de hipocrisia, negócios imorais e cumplicidade nos crimes de Nero. «Oh! A coisa excelente que teria produzido, se o talento do Advogado correspondesse à grandeza do caso! A apologia de um Séneca!», exclama Diderot no seu «Prefácio». <sup>(62)</sup> Como veremos, há também na adoção deste objetivo para a obra um reflexo do explícito sancionamento de Diderot daquilo a que Hadot chama um sentido pragmatista da filosofia — que, no caso de Diderot, envolve a valorização da vida ativa sobre a vida contemplativa.<sup>(63)</sup> Para Diderot, como para Voltaire, escrever deveria ser agir.

Contudo, igualmente operativa aqui é uma outra coisa, tornada clara pelos não menos de três desenvolvimentos no texto sobre Voltaire, que — apesar das recentes afirmações de Jonathan Israel<sup>(64)</sup>, por exemplo — Diderot posiciona na sua obra final como «o maior homem que a natureza produziu». <sup>(65)</sup> Para Diderot, a grandeza de Voltaire, embora o seu desaparecimento em 1778 tenha sido sentido em praticamente todos os géneros da literatura, ciência e filosofia<sup>(66)</sup>,

---

<sup>(60)</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>(61)</sup> Veja-se MALLAN, Christopher, «The Style, Method, and Programme of Xiphilinus' Epitome of Cassius Dio's Roman History», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n.º 53, 2013, pp. 610–644.

<sup>(62)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 8.

<sup>(63)</sup> *Ibid.*, pp. 426–428.

<sup>(64)</sup> Veja-se ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001; *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

<sup>(65)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 312.

<sup>(66)</sup> *Ibid.*, p. 431.

consiste acima de tudo no facto de ter levado a cabo «a defesa de Calas». <sup>(67)</sup> É à luz disto, creio, que Diderot queria que lêssemos o seu livro sobre a vida e obra de Séneca. A última obra de Diderot, que ele nos diz ter escrito apesar da sua promessa de ter parado de publicar <sup>(68)</sup>, pretende ser um ato de beneficência para com um homem honesto caluniado por inimigos, como o grande ato de beneficência de Voltaire ao defender Jean Calas da calúnia religiosa, como registado no *Tratado Sobre a Tolerância*. Este *Essai* singular e difuso, «no qual me entreguei, quase sem reservas, ao meu gosto por reflexões» <sup>(69)</sup>, é uma longa apologia de Séneca e, através de Séneca, como Diderot indica, também dos *philosophes* do Iluminismo <sup>(70)</sup> e da vida da própria filosofia <sup>(71)</sup>, contra todos os seus difamadores. Chama ao texto «a defesa de um Sábio, que poderia distrair-me da severidade dos nossos Juízes, da autossatisfação dos nossos Leitores, [e] da mediocridade do meu talento (...)». <sup>(72)</sup>

Passamos agora da forma e género do *Essai* para o nível do discurso filosófico, e examinamos como Diderot avalia o estoicismo de Séneca, como teoria e modo de vida.

### 3. O estoicismo mitigado de Diderot e o seu Séneca

Os críticos de Diderot afirmam que o seu tratamento de Séneca é completamente acrítico. Estimulado pela sua própria consciência pesada por ter servido Catarina, Diderot exalta Séneca, de modo a limpar o seu próprio nome nos anais da posteridade, ao mesmo tempo que ataca «*Monsieur R. de Génève*», o seu amigo tornado inimigo, Jean-Jacques Rousseau. <sup>(73)</sup> No entanto, estes críticos omitem amplamente

---

<sup>(67)</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>(68)</sup> *Ibid.*, pp. 480–481.

<sup>(69)</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>(70)</sup> *Ibid.*, esp. p. 338.

<sup>(71)</sup> *Ibid.*, esp. pp. 401–403.

<sup>(72)</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>(73)</sup> Cf. *Ibid.*, n. em pp. 255–259.



que a defesa de Séneca por parte de Diderot diz respeito, primariamente, ao homem, e não ao discurso filosófico — relativamente ao qual é impressionantemente livre nas suas avaliações críticas.

Na primeira parte — histórica ou biográfica — do texto, a defesa [*advocacy*] de Diderot de Séneca, o homem, desenvolve-se a partir das seguintes bases:

- i. argumenta que as acusações mais graves contra Séneca tiveram origem nos seus rivais na corte de Nero ou em Cássio Dião, uma testemunha mal informada, autocontraditória, e pouco fiável<sup>(74)</sup> quando comparada com o testemunho muito mais favorável e fiável de Tácito nos *Anais*;<sup>(75)</sup>
- ii. que os críticos de Séneca, tanto os antigos como os modernos, são movidos por motivos baixos, em particular ressentimento contra um grande ser humano, e estão muitas vezes grosseiramente mal informados no que diz respeito ao discurso filosófico de Séneca;<sup>(76)</sup>
- iii. que a vida privada de Séneca era uma vida de austeridade, apesar de ter acumulado uma grande riqueza. Na verdade, esta grande riqueza foi-lhe impingida por Nero e, no período final da sua vida, Séneca é registado por Tácito como tendo pedido explicitamente ao seu antigo pupilo que o despojasse dela<sup>(77)</sup>, pouco tempo antes de o imperador lhe pedir para beber a cicuta;
- iv. que Séneca não foi ativamente cúmplice na morte de Agripina (mãe de Nero), embora também não a tenha ativamente impedido. Na verdade, a sua recusa de auxiliar ativamente o matricídio foi uma das causas da raiva assassina de Nero para com o filósofo;<sup>(78)</sup>

---

<sup>(74)</sup> *Ibid.*, pp. 204–211.

<sup>(75)</sup> *Ibid.*, pp. 149–150.

<sup>(76)</sup> *Ibid.*, pp. 271, 274–276, 278–288, 329–338, 452–454.

<sup>(77)</sup> *Ibid.*, pp. 172–180, 201–206, 316–318.

<sup>(78)</sup> *Ibid.*, pp. 136–140.

- v. que o facto de Séneca ter permanecido na corte de Nero após o seu matricídio foi uma decisão motivada exclusivamente pelo medo de, caso se tivesse demitido ou oposto ao tirano mais cedo, não ser o único a ser forçado a beber a cicuta:

Através da sua recusa e da sua morte, Séneca teria sido o assassino de todos os que teria abandonado à ferocidade de Nero. Que pessoas teriam sido as primeiras vítimas de resistência indiscriminada? Talvez a sua mulher, os seus irmãos, os seus amigos, uma multidão de cidadãos honestos e corajosos (...)(<sup>79</sup>)

- vi. acima de tudo, que os escritos filosóficos de Séneca são de um estilo e substância tão nobres que não poderiam ter tido origem numa figura tão corrupta como aquela que os seus muitos críticos nos pintaram. É deste argumento apologético «filosófico», e da forma como ele se relaciona com as restantes intenções e direções de Diderot, que nos ocuparemos no que se segue.

No que diz respeito ao estilo, os textos de Séneca estão peçados de pérolas de eloquência humana, que Diderot não deixa de citar diretamente, em grande número e com grande admiração. No que diz respeito à substância, o objetivo do estoicismo de Séneca é uma nobre autonomia de espírito: «é-se um filósofo ou um estoico, no verdadeiro rigor do termo, quando se sabe dizer, como o jovem espartano, “Não serei um escravo”,»(<sup>80</sup>) Se o estoicismo tivesse sido tão amplamente propagado como as religiões reveladas, Diderot faz eco de Montesquieu, «por muito tempo não teriam mais existido nem escravos, nem tiranos na terra».(<sup>81</sup>) Todos precisamos de uma filosofia como esta, afirma Diderot,

---

(<sup>79</sup>) *Ibid.*, p. 440.

(<sup>80</sup>) *Ibid.*, pp. 308, 396.

(<sup>81</sup>) *Ibid.*, p. 396.

mas sobretudo as pessoas em lugares importantes ou de grande renome<sup>(82)</sup> — sendo esta a reflexão que conduz o *philosophe* à mais extensa das suas três eulogias a Voltaire, no *Essai*.<sup>(83)</sup> O estoicismo de Séneca, por nos endurecer contra a fortuna e as infâmias de outros, é uma «filosofia a levar para a corte, para junto dos poderosos (*Grands*), no exercício de funções públicas, ou então é uma voz abandonada que chora no deserto».<sup>(84)</sup> O seu ensinamento ético central é redutível ao «desdém pela vida, desdém pela morte, e amor à virtude».<sup>(85)</sup> Diderot considera que uma tal filosofia é predominantemente uma educação em como viver bem, eminentemente adequada para a educação de soberanos:

a arte de moderar as nossas paixões [*sic.*], de saber quais são os nossos deveres e como cumpri-los, de exercer clemência e justiça, de saber os verdadeiros limites do nosso poder, as prerrogativas inalienáveis do ser humano, [e] de respeitá-los (...) <sup>(86)</sup>

Isto significa, então, que os críticos estão corretos quando afirmam que o *Essai* é uma defesa acrítica de Séneca, como forma de Diderot salvar a sua própria *mauvaise foi*? No eficaz *Proemium* da segunda metade do *Essai*, sobre os escritos filosóficos de Séneca<sup>(87)</sup>, na verdade, Diderot assinala inequivocamente a sua independência crítica relativamente a este autor que, não obstante, tanto admira:

Irei falar das obras de Séneca sem preconceito ou parcialidade: exercendo com o seu pensamento um privilégio que ele próprio não exercita com nenhum outro filósofo, irei aventurar-me, por vezes, a contradizê-lo.<sup>(88)</sup>

<sup>(82)</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>(83)</sup> *Ibid.*, pp. 430–442.

<sup>(84)</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>(85)</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>(86)</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>(87)</sup> *Ibid.*, LXIV.

<sup>(88)</sup> *Ibid.*, p. 259.

Como comenta Lojkine, o que começa por ser uma eulogia, parece, progressivamente, à medida que avançamos para a segunda metade do texto, mais estritamente filosófica, um «diálogo contraditório» entre Diderot e Séneca.<sup>(89)</sup> O que emerge deste diálogo contraditório é um perfil distinto do sentido contrastante de filosofia de Diderot, a que podemos chamar, fazendo eco de uma das suas formulações, uma espécie de «estoicismo mitigado».<sup>(90)</sup>

Em primeiro lugar, enquanto Diderot percorre a *oeuvre* filosófica de Séneca, na segunda metade do seu *Essai*, emerge como um crítico firme da metafísica e teologia estoicas.<sup>(91)</sup> Diderot claramente vê nesta componente do sistema estoico um avatar da teologia cristã, vítima de mistérios que estão além de resolução através da razão humana. Esta posição é especialmente evidente na sua resposta a *Sobre a Providência Divina* [*De Providentia*]. Tal como Voltaire havia contestado a resposta Pope-Leibniziana «*tout est bien*», após o terramoto de Lisboa, Diderot rebela-se acima de tudo contra a teodiceia estoica: as noções de que o mal não está nas coisas, mas nas nossas opiniões sobre as coisas<sup>(92)</sup>, e de que aquilo que nós, seres particulares, consideramos ser mau contribui para o Bem maior do Todo. Nestas afirmações metafísicas, retorque Diderot, «a filosofia estoica é uma espécie de teologia plena de subtilezas».<sup>(93)</sup> Diderot revolta-se, em particular, contra o fatalismo estoico. Retratando um indivíduo nascido com uma doença que o atormenta até morrer («não, não ouves o seu choro?»), Diderot comenta que a afirmação estoica de que «ele erra em gritar» tem «o ar de uma jocosidade inumana».<sup>(94)</sup>

---

(89) LOJKINE, «Du détachement à la révolte», p. 109.

(90) Cf. DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 430.

(91) *Ibid.*, pp. 285, 286, 295, 315, 317, 342–344, 369–370.

(92) *I.e.* EPICETETO, *Manual* [*Enchiridion*], VI.

(93) DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 397–398; 315, 317.

(94) *Ibid.*, p. 371.

No entanto, esta hostilidade para com a metafísica, informada por um posicionamento ético, não conduz Diderot ao posicionamento dos cínicos antigos de que só a ética tem valor. O editor-chefe da *Encyclopédie* responde, compreensivelmente, de forma crítica às passagens mais cínicas em Séneca, nas quais o estoico denuncia a procura de conhecimentos que não conduzem à virtude e a viver bem.<sup>(95)</sup> Além disso, Diderot ainda consegue louvar as descrições de Séneca do mundo natural, em passagens que sugerem a sua contínua simpatia para com o deísmo de Voltaire e outros do período, nas quais já não conseguia acreditar:

Assim, a alma do grande homem, o homem virtuoso, enviado dos céus para nos mostrar a divindade mais de perto, permanece ao nosso lado, sem esquecer o local da sua origem. Ela lembra esta origem superior, aspira aí regressar, permanece ligada à sua proveniência (...) Estas são as teses que Séneca defende quando fala de Deus, da justiça e do homem virtuoso.<sup>(96)</sup>

O principal interesse de Diderot é, contudo, inquestionavelmente a ética estoica e o próprio estoicismo como modo de vida filosófico. Acima de tudo, questiona se a vida estoica é *kata physin*, «segundo a natureza»: «Não conheço nenhuma outra doutrina mais afastada da natureza do que a de Zenão», afirma.<sup>(97)</sup> Basta olhar para a história, afirma Diderot, para contestar o ensinamento estoico de que a virtude é mais natural para os seres humanos do que o vício.<sup>(98)</sup> Na sua avaliação mais severa, acusa os estoicos de «intolerância» ou até de «ódio» para com filosofias concorrentes «que professam uma moralidade menos austera», «porque lutam contra a natureza».<sup>(99)</sup> Numa crítica que antecipa Nietzsche,

---

<sup>(95)</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>(96)</sup> *Ibid.*, pp. 371–372.

<sup>(97)</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>(98)</sup> *Ibid.*, pp. 290–291.

<sup>(99)</sup> *Ibid.*, p. 414.

os estoicos sofrem «de um ciúme secreto de uma felicidade [nos outros], que invejam». <sup>(100)</sup>

A queixa mais profunda e recorrente de Diderot quanto à ética dos estoicos situa-se ao nível da psicologia filosófica. Neste contexto, Diderot contesta repetidamente o ensinamento estoico de que o sábio deve expurgar todas as paixões, incluindo especialmente a raiva e a compaixão. <sup>(101)</sup> O seu diálogo socrático retórico com Séneca no seu comentário sobre a obra *De Ira* merece ser citado em alguma extensão a este respeito:

«A raiva é uma loucura breve, um delírio passageiro (...) Os animais são, assim, desprovidos de raiva [Séneca] (...)» — Porquê a raiva em vez do amor, do ódio, do ciúme e de outras paixões? (...) «Porque a raiva surge apenas em seres dotados de razão (...)» — Isto aplica-se também à memória e ao sentimento! Mas porque haveriam os animais de ser desprovidos de raiva? (...) «A raiva não é consistente com a natureza do homem (...)» — Não conheço nenhuma paixão que seja mais consistente com a natureza do homem. A raiva

---

<sup>(100)</sup> *Ibid.*, pp. 414–415. Se Diderot é tão solidário com os locais — nas *Cartas* e em *Da Vida Feliz* — em que Séneca defende o hedonismo filosófico de Epicuro contra os seus detratores mais vis (DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 391–392, 398–401), é-o no seu fundamento, uma vez que a sua própria ética, que coloca o «interesse» acima da «virtude» como o centro motivador da vida boa, foi sujeita a más interpretações semelhantes: «Parece que a palavra prazer (*Volupté*), mal compreendida, tornou Epicuro detestável; assim como a palavra interesse (*Intérêt*), igualmente mal entendida, estimula os murmúrios de hipócritas e de ignorantes contra a filosofia moderna... Do mesmo modo [que muitos confundem o epicurismo com um hedonismo imoral], as pessoas que nunca relacionaram com a palavra interesse nenhuma ideia que não a de dinheiro ou ouro, protestam contra a doutrina que vê nos nossos interesses o motivo de todas as nossas ações: tão perigoso que é na filosofia desviarmo-nos do sentido comum e popular das palavras» (DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, p. 399). Ou seja, o estoicismo mitigado de Diderot é uma forma de ecletismo que inclui elementos do epicurismo (cf. DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, esp. pp. 272–275).

<sup>(101)</sup> *Ibid.*, pp. 290–291, 294, 355–359, 366–367.

é o resultado da injúria; e a sabedoria da natureza colocou o ressentimento no coração do homem, para compensar a falta da lei. Era importante que os homens se vingassem durante o longo período em que não existiam ainda tribunais protetores dos seus direitos. Sem raiva e ressentimento, os fracos, despojados dos seus recursos, seriam abandonados à tirania dos fortes e a natureza reuniria junto dos seus filhos mais violentos inumeráveis multidões de escravos.<sup>(102)</sup>

Para Diderot, assim como o vício não é simplesmente antinatural, não é possível defender que as paixões são *para physin* ou «contra a natureza».<sup>(103)</sup> São para ele o que as coisas exteriores são para os estoicos: indiferentes entre a virtude e o vício, dependendo do uso que a razão faz deles:

«Mas, seguramente, a nossa virtude é lamentável, se a nossa razão precisa da ajuda dos vícios [como a raiva] (...)» (*De Ira*, Livro I, cap. x) — Não: as nossas paixões não são vícios; de acordo com o uso que fazemos delas, elas são ora vícios, ora virtudes. As grandes paixões aniquilam as fantasias que têm, inteiramente, origem na frivolidade e no *ennui*. Não consigo conceber como é que algum ser senciente pode agir sem paixão. O magistrado deve julgar sem paixão, é verdade. Mas foi o seu gosto ou paixão que fez dele um magistrado.<sup>(104)</sup>

Diderot protesta, assim, em particular, contra a apresentação de Séneca do ensinamento estoico segundo o qual o sábio poderia sofrer a perda de um amigo ou — se for pai — de um filho, sem tristeza profunda:<sup>(105)</sup>

O quê, Séneca? Afirmas que «[o] sábio não sentiria raiva se alguém matasse o seu pai ou levasse a sua mulher, ou se um homem violasse a sua filha diante dos seus olhos?» ([*De Ira*] Livro I,

<sup>(102)</sup> *Ibid.*, pp. 354–355.

<sup>(103)</sup> *Ibid.*, pp. 355–356.

<sup>(104)</sup> *Ibid.*

<sup>(105)</sup> *Ibid.*, p. 356; veja-se também 265–266, 288.

cap. XII) (...)» (...) Então, pedes o impossível; na verdade, talvez o nocivo. Não se trata aqui de comportar-se simplesmente como um homem, alguém mais ou menos indiferente ao caso em questão; mas como um pai relativamente a uma filha ou como um marido.<sup>(106)</sup>

Se o estoicismo exige este tipo de indiferença para com a perda até de familiares, que Séneca celebra em Estilpo em *Sobre a Constância* [*De Constantia*], Diderot afirma frontalmente: «se estas coisas não se agarram a um estoico, como as suas roupas, não sou estoico, e orgulho-me disso; elas agarraram-se a mim como a minha pele (...).»<sup>(107)</sup> Se o sábio é essa pessoa, então, para Diderot, «ainda bem» que os estoicos anunciam que esta figura ideal é uma aparição rara: «se é necessário assemelhar-me a ele, juro que nunca serei sábio.»<sup>(108)</sup>

No seu comentário sobre *Da Vida Feliz* [*De Vita Beata*], de Séneca, Diderot questiona, portanto, o perfeccionismo ético que está em causa nesta conceção estoica do sábio.<sup>(109)</sup> Um estoico completamente feliz, na ótica de Diderot, defende que não existe outro bem que não seja a virtude, nem outro mal que não seja o vício; não é nem derrotado pela má sorte nem enfatçado por circunstâncias fáceis; sabe não valorizar algo que não consegue controlar; e considera até o prazer indiferente, que é preferível, mas não incondicionalmente bom.<sup>(110)</sup> Este sábio estoico pode ser perfeito, retorque Diderot, «mas será o homem perfeito o homem natural?»<sup>(111)</sup> Além disso, exigir demasiado das pessoas não se arrisca a ser uma receita que tornará a filosofia ineficaz como disciplina para a vida?<sup>(112)</sup> Os remédios estoicos, argumenta Diderot, arriscam-se a ser supérfluos para o

<sup>(106)</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>(107)</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>(108)</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>(109)</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>(110)</sup> *Ibid.*, pp. 397, 389–390.

<sup>(111)</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>(112)</sup> *Ibid.*, p. 434.



homem saudável e «demasiado violentos» para os que não estão psicologicamente bem.<sup>(113)</sup> A terapia filosófica, reflete Diderot, deveria ser como treinar pessoas diferentes para saltar uma grande distância na ginástica (usando aqui uma conhecida analogia antiga para a *paideia* filosófica). Alguns alunos irão realizar prontamente esta tarefa, se começarem por pequenos saltos e trabalharem evolutivamente. Mas outros haverá cuja constituição não foi feita para a excelência atlética. Por maior que seja o empenho do instrutor para com eles, não conseguirão atingir o que os atletas mais naturais conseguem. É melhor ensinar estas pessoas apenas a andar, em vez de tentar que saltem fasquias elevadas; e se isto se provar demasiado difícil, devemos contentar-nos em ensiná-los apenas a arrastarem-se para a frente.<sup>(114)</sup>

Por fim, como estas críticas sugerem, Diderot distancia-se de Séneca nos textos em que o estoico celebra o «ócio do sábio», em que este se remove em contemplação da vida social e política. Quando Séneca, na Carta 36, aconselha Lucílio a recomendar as vantagens do isolamento da vida pública, Diderot responde, indignadamente, que isso é «o mais vantajoso para ele, talvez; mas para a sociedade? Existe no estoicismo um espírito monástico de que não gosto. Gosto do sábio na ribalta, como o atleta numa arena: o homem forte apenas será reconhecido em ocasiões nas quais há força a mostrar».<sup>(115)</sup> Se uma pessoa se retira da vida social por vaidade ou misantropia, transportando consigo quaisquer ressentimentos, afirma Diderot, fazendo eco de Aristóteles, «rapidamente se transformará numa besta feroz».<sup>(116)</sup>

Não há dúvida de que Diderot tem Rousseau, o «caminhante solitário», em mente ao tecer esta crítica. Mas não há motivo para supor que seja apenas «*M. R. de Génève*». Num comentário intrigante sobre o exercício da visão a partir do alto, descrito por Pierre Hadot, tal como este surge na

---

<sup>(113)</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>(114)</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>(115)</sup> *Ibid.*, pp. 283–284, veja-se também 296.

<sup>(116)</sup> *Ibid.*, p. 277.

«Carta 68» a Lucílio, Diderot reconhece o poder do exercício na vida do sábio. Mas acrescenta: «Permitir-lhe-ei fazer uma visita [aos céus], mas não quero que lá permaneça: emigrar desta forma seria não ser nem um progenitor, nem um amigo, nem um cidadão (...)»<sup>(117)</sup> Está aqui em causa uma visão mais ampla e altamente sociável da humanidade; o mesmo alcance filosófico que verá Diderot insistir repetidamente na importância dos papéis sociais intramundanos anteriormente listados na vida boa e afirmar — de forma idiossincrática — que só existe um dever, ser feliz, e também apenas uma virtude, que é a da justiça para com os outros.<sup>(118)</sup>

#### 4. O *philosophe* na cidade

Chegamos assim ao ponto da maior diferenciação entre a visão antiga da filosofia como modo de vida, como Diderot a encontra nos escritos de Séneca, e a conceção do *philosophe* de Diderot, em linha com os «grandes homens» do seu século, encabeçados por Voltaire. As críticas de Diderot da metafísica tradicional, juntamente com a sua defesa das artes liberais e das ciências naturais emergentes; a sua convicção de que o perfeccionismo ético estoico exige demasiado dos seres humanos e, no limite, conduz a uma negação inumana das nossas naturezas passionais e sociais; as suas afirmações em nome da *vita activa*<sup>(119)</sup>, o sábio na arena a enfrentar a sorte adversa, por oposição ao recolhimento contemplativo<sup>(120)</sup>, por fim, e na mesma linha, a ênfase que Diderot coloca naquilo a que podemos chamar a importância constitutiva dos nossos laços sociais a outros, na vida inteiramente humana e natural: todas estas críticas aos estoicismo de Séneca (como Diderot o interpreta)

---

<sup>(117)</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>(118)</sup> *Ibid.*, pp. 395–396, 392.

<sup>(119)</sup> *Ibid.*, pp. 360–361.

<sup>(120)</sup> *Ibid.*, p. 426.

enucleia indiretamente uma concepção nova, distintamente iluminista, do *philosophe* no seu *Essai*.

Em «Os filósofos antigos», o seu «Prefácio» ao *Dictionnaire des philosophes antiques*, de Richard Goulet, Pierre Hadot afirma que uma leitura completa dos textos filosóficos antigos requer que se situe o filósofo relativamente a três eixos: em relação a si próprio (a questão dos exercícios espirituais e intelectuais), no contexto da sua escola, e também como «vivendo na cidade». <sup>(121)</sup> Sabemos que Platão, Aristóteles, Cícero e outros filósofos antigos escreveram textos que analisavam regimes políticos e constituições, formas de mudança política, e propunham modelos para a melhor *politeia*. Mas todos os filósofos antigos ambicionavam, ainda que apenas através dos seus ensinamentos, mudar as vidas dos seus concidadãos. Outros «tentaram realizar uma ação política direta, sonhando em tomar o poder» <sup>(122)</sup> ou, como Séneca, tentando educar ou aconselhar potentados.

No entanto, é acima de tudo neste eixo da relação do filósofo para com a cidade que a maior distância entre o *philosophe* do período do Iluminismo e as concepções pragmatistas anteriores da filosofia se manifesta. <sup>(123)</sup> A visão do *philosophe* que o *Essai* de Diderot sobre Séneca traça é uma figura distintamente pós-voltairiana. <sup>(124)</sup> Está muito mais envolvido com as questões sociais e políticas e com as preocupações do seu tempo do que a maioria dos filósofos antigos e as suas escolas estavam — já para não falar das

---

<sup>(121)</sup> HADOT, «The Ancient Philosophers», in *Selected Writings of Pierre Hadot*, pp. 50–51.

<sup>(122)</sup> *Ibidem.*, p. 51.

<sup>(123)</sup> «Pragmatista» no sentido de Hadot, enquanto «interessado em práticas» e preocupações práticas (*pragmata*), assim como em discursos, e efectuando uma mudança mais ampla, bem como intelectual (isto em contraste com o sentido moderno de pragmatismo como uma epistemologia e orientação filosóficas específicas). Vemos a mudança em questão neste parágrafo já no *philosophe* de Du Marsais, mencionado acima.

<sup>(124)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 312–313, 338, 360–361.

figuras do acadêmico universitário ou do vidente mais ou menos profético que afirma ter um conhecimento hierático, com quem estamos mais familiarizados nos dias de hoje.

As obras filosóficas censuradas ou confiscadas do século XVIII, realça Catherine Wilson num importante ensaio sobre os *philosophes*, incluíam tratados «sobre a monarquia, o despotismo e o colonialismo, e também obras relacionadas com a moral comparativa».<sup>(125)</sup> Isto porque, como a autora defende, para estes *philosophes*, os alvos da reforma terapêutica ou aperfeiçoadora já não eram exclusivamente as crenças e paixões que os próprios agentes controlam, como para os estoicos ou os epicuristas. Tal como vislumbrámos com Diderot<sup>(126)</sup>, os *philosophes* também não apregoavam uma aceitação fatalista serena do que não conseguimos controlar, como os estoicos ou os cétricos faziam. Pois esta classe de «coisas exteriores» inclui formas daquilo que os *philosophes* e o seu leitorado começaram a considerar males sociais, económicos e políticos evitáveis: «colonialismo, luxo, austeridade, hipocrisia, antifeminismo (mas também algumas formas de feminismo), monarquia, aristocracia, clero, religião, médicos, e as artes e letras.»<sup>(127)</sup>

Esta posição estabelece, exatamente, o tipo de interação tensa entre admiração e crítica que encontramos relativamente ao estoicismo de Séneca no *Essai sur la vie de Sénèque*, de Diderot. Esta tensão reflete a maior predisposição de Diderot relativamente aos estoicos para admitir a medida em que as forças sociais — por exemplo, os tipos de corrupção moral de uma era como a de Nero — moldam as vidas individuais.<sup>(128)</sup> Esta abertura a conceções mais constitutivamente sociais do si próprio, por sua vez, exige ao filósofo

---

<sup>(125)</sup> WILSON, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic», p. 416.

<sup>(126)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, esp. p. 371. Veja-se ANDREW, «Senecan Moment», pp. 295–296.

<sup>(127)</sup> WILSON, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic», p. 416.

<sup>(128)</sup> Cf. DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, esp. pp. 310–311.

interessado em cultivar a felicidade e virtudes humanas uma consciência das preocupações políticas e religiosas do seu tempo e um envolvimento nelas. A cidade onde vivemos, e as circunstâncias materiais nas quais vivemos, ganham uma nova relevância para o filósofo interessado em promover o florescimento humano e eventualmente em estendê-lo a classes mais amplas de pessoas.

Tanto assim é, que muitos dos locais em que Diderot se detém, no seu passeio filosófico livre no *Essai*<sup>(129)</sup>, abordam temas políticos: em particular, a questão da relação entre filosofia e tirania, personificada de modo tão emblemático por Séneca a aconselhar Nero e, no final, a ser condenado por ele ao suicídio. Com Diderot, assim como com Séneca, como temos vindo a repetir, os críticos foram rápidos a detetar na tentativa (rapidamente falhada) de Diderot de aconselhar Catarina, a Grande, um testemunho da *philotypyria* do *philosophe* — ou, pelo menos, das suas esperanças duradouras numa ditadura iluminista e benevolente. Deve dizer-se que o *Essai* não fornece nenhuma prova desta afirmação, mas uma boa quantidade de materiais que a contradizem diretamente.<sup>(130)</sup> Diderot não se esforça apenas por contrastar a conduta de Séneca com a do seu pupilo e executor imperial (em particular, comparando as formas como morreram). Diderot questiona se qualquer ditadura pode permanecer benevolente, uma vez que o poder, pela sua própria natureza, tende inevitavelmente a corromper:

aquele que poderia forçar-nos ao bem, poderia também forçar-nos ao mal. O primeiro déspota, justo, firme e informado, é um flagelo; o segundo, um intimidador, justo, firme e informado, é um flagelo maior; um terceiro que se pareça com os dois primeiros, esquecendo os direitos do povo, consuma a sua escravidão (...)<sup>(131)</sup>

---

<sup>(129)</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 3–4.

<sup>(130)</sup> Veja-se, por exemplo, Diderot sobre Alexandre e César, em DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 325–326, 379.

<sup>(131)</sup> *Ibid.*, p. 349.

O perigo da tirania, como Diderot a vê, vem do excesso de ambição do tirano, por mais empenhado que seja, para alterar por completo não simplesmente as leis, mas o seu espírito. O déspota ambiciona alterar não apenas a forma das instituições, mas os costumes (*usages*) que caracterizam a vida do povo.<sup>(132)</sup> Isto requer comando, coação e vigilância. Mas tal coação e vigilância, por mais generosa que seja a sua intenção, são hostis para o florescimento dos indivíduos:

A coação dos governos déspotas estreita as mentes sem que se dê por isso: proíbe mecanicamente uma determinada classe de ideias fortes, tal como fazemos quando nos afastamos de um obstáculo que nos magoa; e quando nos acostumamos a caminhar deste modo cobarde e cauteloso, dificilmente voltamos a caminhar a passos largos, de modo corajoso e franco.<sup>(133)</sup>

---

<sup>(132)</sup> *Ibid.*, pp. 328–329.

<sup>(133)</sup> *Ibid.*, pp. 348–349. Impulsionado apenas pelo comentário de Séneca em *De Otio* de que nenhum governo é perfeito, Diderot aproveita, assim, a oportunidade, em 1782, para se lançar num extraordinário peã aos revolucionários americanos e à sua inexperiente república: «Depois de séculos de opressão geral, poderá a revolução que acabou de acontecer além-mar, oferecendo a todos os habitantes da Europa um asilo contra o fanatismo e a tirania, educar aqueles que governam os homens sobre o uso legítimo da sua autoridade? Que estes bravos americanos, que preferiram ver as suas mulheres maltratadas, os seus filhos assassinados, as suas casas destruídas, os seus campos pilhados, as suas cidades queimadas, e derramar o seu sangue e morrer em vez de perder um pequeno pedaço da sua liberdade, possam impedir o crescimento gigante e a distribuição desequilibrada da riqueza, do luxo, da frouxidão, da corrupção moral, e garantir a manutenção da sua liberdade e do seu termo de governo! (...) Que nenhum cidadão muito poderoso, o verdadeiro inimigo da sua própria felicidade, possa formar o projeto de tornar-se o seu senhor absoluto, ou possa ele morrer na hora, pela espada do seu carrasco, ou pelo punhal de um Brutus!» (DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 410–411) Isto dificilmente é o discurso de um amigo do despotismo benevolente e inimigo das formas de governo democráticas ou liberais. Veja-se também DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 327–328, 371.

Qual é, então, o lugar e o papel sociopolíticos do filósofo na visão nova e distintamente moderna de Diderot? No seu discurso mais apaziguador, Diderot defende que o filósofo é, de todos os sujeitos, o mais acostumado a apreciar os benefícios que recebe por viver sob um bom governo.<sup>(134)</sup> Suspeitar do *philosophe* como um «inimigo do Estado e das Leis» é, portanto, pouco sensato, se não maligno.<sup>(135)</sup> No entanto, esta imagem quase epicurista do sujeito submisso, não se coaduna com os compromissos diderotianos para com a *vita activa* que analisámos. Rapidamente ouvimos que este filósofo inofensivo ocupa, ou presumidamente deveria ocupar, uma função sociopolítica respeitável, a de educador do seu povo:

O Magistrado providencia justiça; o Filósofo ensina ao Magistrado o que é justo e injusto. O Militar defende a Nação (*la Patrie*), o Filósofo ensina ao Militar o que é a Nação. O Padre recomenda ao Povo amor e respeito pelos Deuses; o Filósofo ensina ao Padre o que são os Deuses. O Soberano controla toda a gente; o Filósofo ensina ao Soberano qual é a origem e os limites da sua autoridade. Cada pessoa tem os seus deveres a cumprir na sua família e na sociedade; o Filósofo ensina a cada uma quais são estes deveres. Todas as pessoas estão expostas ao infortúnio e à dor; o Filósofo ensina-as a suportá-los.<sup>(136)</sup>

À luz disto, Diderot está muito mais próximo da noção cínica de *parrhesia*, do que dos modos mais cortesês de discursos cautelosos e desonestos recomendados por alguns filósofos, como por exemplo Leo Strauss e os seus seguidores.<sup>(137)</sup> Sem a capacidade para realizar debates livres e abertos, sobre assuntos políticos, sociais e teológicos, cursos

---

<sup>(134)</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>(135)</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>(136)</sup> *Ibid.*, pp. 305–306.

<sup>(137)</sup> STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.

de ação sábios nunca poderiam melhorar as sociedades, escreve Diderot, numa afirmação definitiva daquilo que é, talvez, o âmago da crença iluminista:

A questão resume-se a saber o seguinte: se é ou não legítimo expressar-se livremente sobre a religião, o governo e a moral. Parece-me que se até hoje tivéssemos preservado o silêncio em torno da religião, as pessoas teriam permanecido atoladas nas mais grosseiras e perigosas superstições (...) Parece-me que se até hoje tivéssemos permanecido em silêncio relativamente ao governo, ainda nos lamentaríamos sob os fardos do governo feudal: a espécie humana estaria dividida num pequeno número de senhores e uma multidão de escravos: ou não teríamos leis, ou apenas más leis (...) Parece-me, por fim, que se até hoje tivéssemos ficado em silêncio relativamente à moral, ainda não saberíamos o que é a virtude e o vício. Proibir todas estas discussões, as únicas merecedoras de ocupar uma mente boa, é eternizar o reino da ignorância e da barbárie.<sup>(138)</sup>

Com esta defesa da *parrhesia* filosófica, apesar da oposição social, religiosa e política, voltamos a juntar-nos ao propósito declarado do próprio *Essai* como forma de defesa [*advocacy*] filosófica (Parte 2). No *Essai*, Diderot fala em defesa de um filósofo, Séneca, que continuara a ser injuriado no seu próprio tempo, assim como no de Diderot, apesar da oposição crítica: e, como tal, praticando o que apregoava. O *philosophe* do Iluminismo, enquanto defensor e praticante do discurso franco, junta-se, contudo, em textos como o *Essai* de Diderot, a uma nova figura, mais conhecida hoje através da obra de Kant. Trata-se da figura do filósofo como crítico social, estético e político, que questiona todas as coisas estabelecidas à luz do raciocínio e da evidência, animado pela convicção de que é apenas trazendo as coisas e as suas causas à luz que o mundo sociopolítico pode ser melhorado, de modo a que mais pessoas — não apenas uma

---

<sup>(138)</sup> DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, pp. 306–308.



pequena elite intelectual, sacerdotal ou ociosa — possam ter a oportunidade de viver vidas melhores.<sup>(139)</sup>

É neste momento da história da filosofia que ressurgem a ideia do filósofo como politicamente controverso ou problemático, e como uma figura de potencial preocupação contínua para as autoridades sociopolíticas e religiosas. Como Diderot e Voltaire sabiam, esta ideia faz lembrar Sócrates, bem como Séneca, para não mencionar a oposição estoica mais ampla ao Principado. Mas a centralidade da defesa [*advocacy*] pública da sua conceção iluminista da filosofia, bem como a preocupação com as condições sociopolíticas para a vida boa, abrem um novo capítulo na história da filosofia como modo de vida.

---

<sup>(139)</sup> Veja-se, em particular, WILSON, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic».



9.

VOCAÇÃO COMO TERAPIA:  
NIETZSCHE E O CONFLITO ENTRE PROFISSÃO  
E CHAMAMENTO NA ACADEMIA<sup>(1)</sup>

MARTINE BÉLAND

*É a nossa vocação que dispõe de nós, mesmo quando  
ainda não a conhecemos.*<sup>(2)</sup>

Em muitos sentidos, as condições profissionais de Friedrich Nietzsche enquanto acadêmico na Universidade de Basileia,

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio é uma versão revista de um texto que foi originalmente publicado em inglês, com o título «Vocation as Therapy: Nietzsche and the Conflict between Profession and Calling in Academia», no volume *Nietzsche's Therapeutic Teaching. For Individuals and Culture*, org. H. Hutter e E. Friedland, Londres/Nova Deli/Nova Iorque/Sydney, Bloomsbury, 2013, pp. 13–30. Tradução de Marta Faustino. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de Martine Béland. No caso das obras publicadas de Nietzsche foram consultadas as traduções portuguesas indicadas nas respetivas notas de rodapé.

<sup>(2)</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, Demasiado Humano*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia de Bolso, 2000, Prefácio, § 7. [*Tradução modificada*, N. dos O.]

na Suíça, não eram muito diferentes das dos académicos de hoje. Enquanto professor de filologia, era-lhe exigido que se mantivesse atualizado quanto à investigação mais recente na sua área, que publicasse trabalho original e recensões, e que representasse a sua instituição em congressos no estrangeiro. Esperava-se ainda que treinasse especialistas futuros através de cursos e seminários de investigação.

No entanto, Nietzsche não encontrava qualquer prazer na maioria destas atividades. Odiava ser o «rosto de um representante da universidade», como escreveu numa viagem para o jubileu da Universidade de Munique, em julho de 1872. Deixou de publicar recensões muito cedo na sua carreira. E em vez de treinar os seus estudantes como puros filólogos, encorajava-os a expandir os seus horizontes através do estudo da filosofia. De forma particularmente importante, em vez de procurar construir a sua reputação como académico especializado, escreveu o seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*, que saiu em janeiro de 1872, em grande parte como um ensaio filosófico que ignorava as regras estabelecidas do estilo académico: o livro não tem notas de rodapé, nem citações de fontes gregas no original, nem referências à literatura especializada.<sup>(3)</sup>

É certamente revelador que, no início da sua carreira, Nietzsche já se questionasse sobre o significado de se dividir

---

(3) Sobre as recensões e ensaios filológicos publicados de Nietzsche, veja-se SCHABERG, William H., *The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1995 e PORTER, James I., «Rare impressions.” Nietzsche’s Philologica: A Review of the Colli-Montinari Critical Edition», in *International Journal of the Classical Tradition*, 2000, pp. 409–431. Sobre a sua ida ao jubileu da Universidade de Munique, cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli e M. Montinari, Munique/Berlim/Nova Iorque, De Gruyter, 1986, vol. 4, p. 37. Sobre a orientação filosófica da sua filosofia, veja-se a «Encyclopædie der klassische Philologie» (que discutirei mais tarde neste ensaio). Sobre a falta de aparato académico em *O Nascimento da Tragédia*, veja-se PORTER, James I., «Don’t Quote Me on That!” Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873», in *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 42, 2011, p. 73.

o conhecimento em disciplinas separadas e criticasse a limitação desta especialização académica. Refletindo sobre a sua experiência nos estudos e no ensino, rapidamente se tornou consciente da discrepância cada vez maior entre as exigências da sua profissão em filologia clássica e as necessidades daquilo que considerava a sua inclinação «natural» para a filosofia.

Já em janeiro de 1871 Nietzsche falava de uma crise: com menos de dois anos de magistério, escreveu numa carta ao seu reitor que a sua profissão estava a contradizer a sua «tarefa» e a mantê-lo afastado do seu «caminho». Um «conflito» havia-o «esgotado», acreditava, mesmo «fisicamente».<sup>(4)</sup> O conflito a que aludiu era o conflito entre profissão e vocação. As suas repercussões foram profundamente sentidas, uma vez que Nietzsche interpretou as suas doenças — tanto físicas quanto morais — como o resultado de não ter seguido desde cedo a sua vocação.

No entanto, Nietzsche chegara à sua posição de professor em Basileia com a idade precoce de 24 anos, uma estrela em ascensão.

### **Academia: filologia como profissão**

As suas cartas mostram que o jovem professor Nietzsche chegou a Basileia, na primavera de 1869, com entusiasmo, mas também com apreensões relativamente à sua decisão de se dedicar inteiramente à filologia. Comprometeu-se com uma pesada carga de trabalho. O ensino ocupava-lhe catorze horas por semana: oito em aulas na universidade, mais seis

---

<sup>(4)</sup> Carta de Nietzsche a Vischer-Bilfinger, janeiro de 1871 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, p. 175). Numa carta tardia, Nietzsche conta a importante crise que ocorreu no meio da sua carreira de uma década: veja-se a carta de Nietzsche a Brandes, 19 de fevereiro de 1888 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 8, p. 260); veja-se também NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa, Relógio d'Água, 2000, «Humano, Demasiado Humano».

no ensino secundário no *Pädagogium* de Basileia. De forma não surpreendente, achou a sua tarefa muitíssimo cansativa, apesar de estar satisfeito com a nomeação que o transformou de «estrela cadente» em «estrela fixa». <sup>(5)</sup> Depois de apenas cinco meses em Basileia, escreveu ao seu amigo Carl von Gersdorff: «Estou bastante satisfeito com a minha atividade académica, da qual terminei agora satisfatoriamente o primeiro semestre. Percebo que os meus estudantes participam de forma ávida e têm uma simpatia verdadeira por mim, uma vez que frequentemente e com vontade me pedem conselhos.» <sup>(6)</sup> Nietzsche estava, ao mesmo tempo, satisfeito com a sua investigação filológica recente (os seus artigos e recensões publicados desde 1867), preocupado com a fadiga causada pelas suas atividades profissionais e convencido da sua missão pedagógica.

Na verdade, Nietzsche sabia o que significava ser a estrela em ascensão da escola de Leipzig de filologia clássica alemã. As expectativas eram elevadas. No decurso de um processo de racionalização e burocratização das universidades e academias na Alemanha, na segunda metade do século XIX, a filologia clássica foi uma das primeiras disciplinas a tornar-se especializada e profissionalizada. A «especialização» pode ser definida como «o grau em que o trabalho científico é concentrado em uma ou poucas áreas, ao invés de ser amplamente difundido por muitas», ao passo que a «profissionalização» «se refere à possibilidade de fazer carreira a partir do trabalho científico, tanto no sentido de ganhar a vida quanto de alcançar uma identidade coletiva com outros profissionais da área.» <sup>(7)</sup> Neste contexto, a filologia

---

<sup>(5)</sup> Carta de Nietzsche a Ritschl, 2 de agosto de 1869, (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, p. 34). Sobre a carga de trabalho de Nietzsche, veja-se JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, vol. 1, parte 2: «Die zehn Basler Jahre (19. April 1869 bis 2. Mai 1879)», Munique, Carl Hanser, 1978, cap. 4.

<sup>(6)</sup> Carta de Nietzsche a Gersdorff, 28 de setembro de 1869 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, p. 61).

<sup>(7)</sup> DASTON, Lorraine, «The Academies and the Unity of Knowledge: The Disciplining of the Disciplines», in *Differences*, vol. 10,

clássica rapidamente ascendeu à vanguarda das disciplinas científicas, graças a uma série de inovações que aconteceram precisamente nesta área: associações profissionais (a primeira foi formada em Leipzig, em 1837), revistas científicas (existiam já quatro em 1846) e formação profissional uniforme para futuros professores (através do Seminário que foi desenvolvido pelo filólogo alemão August Boeckh, em 1810).<sup>(8)</sup> Como nota o historiador da ciência Lorraine Daston, a filologia, que «havia sido a ciência auxiliar das universidades do século XVIII, tornou-se a certificação do acadêmico sério no seminário da universidade no século XIX».<sup>(9)</sup>

Não devemos concluir destas inovações que a academia do século XIX estivesse, como um todo, a aceitar entusiasticamente esta nova postura. Surgiram muitas críticas à especialização, sobretudo da parte da Academia das Ciências de Berlim, cujos membros — no espírito do idealismo e classicismo alemães — se esforçaram por manter a unidade fundamentalmente «orgânica» do conhecimento, como o filósofo Schelling descreveu nas suas *Lições sobre o Método dos Estudos Acadêmicos*, de 1802–03. O historiador Theodor Mommsen fornece-nos, numa palestra de 1895 para a Academia de Berlim, um exemplo esclarecedor desta atitude: «Nós não acusamos nem nos queixamos; a flor murcha e o fruto tem de amadurecer. Mas os melhores

---

n.º 2, 1998, p. 69. Veja-se também TURNER, R. Steven, «Historicism, Kritik, and the Prussian Professoriate, 1790 to 1840», in M. BOLLACK e H. WISMANN (orgs.), *Philologie et herméneutique au 19<sup>e</sup> siècle*, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 460. Sobre a modernização das universidades naquela altura, cf. CLARK, William, *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2006.

<sup>(8)</sup> Veja-se DASTON, «The Academies and the Unity of Knowledge», p. 74; TURNER, «Historicism, Kritik, and the Prussian Professoriate», p. 461; e CLARK, *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, p. 171.

<sup>(9)</sup> DASTON, «The Academies and the Unity of Knowledge», p. 77; cf. TURNER, «Historicism, Kritik, and the Prussian Professoriate», p. 465.

entre nós percebem que nos tornámos especialistas». Nos anos 1880, o helenista alemão J. G. Droysen lamentava, no mesmo sentido: «O privilégio das humanidades foi abalado, a era da filologia passou; os filólogos não são mais do que escritores de monografias da Antiguidade clássica»<sup>(10)</sup>.

De facto, durante o último quarto do século XIX, precisamente no momento em que a filologia clássica estava a definir novos critérios para a investigação e formação académicas modernas, as ciências históricas alemãs passavam por uma crise importante que durou, pelo menos, até metade do século XX. Numa palestra de 1941, o classicista Karl Reinhardt descreveu o que considerava ser o dilema trágico da filologia clássica alemã: enquanto o final do século XVIII e o início do século XIX alimentaram grandes esperanças quanto ao renascimento da Antiguidade no espírito alemão, o rápido desenvolvimento subsequente das ciências históricas revelou que um profundo dilema se encontrava no centro da filologia. «O “clássico” (...) tem de ser reconhecido, ao mesmo tempo, como um valor histórico ligado a uma época específica e como um valor eterno»<sup>(11)</sup>. De facto, a partir do momento em que aquela «verdade histórica» se tornou o critério orientador da investigação filológica,

---

(10) Droysen é citado em REINHARDT, Karl, «Die klassische Philologie und das Klassische», in *Vermächtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 342. Para citações anteriores, cf. MOMMSEN, Theodor, «Ansprache am Leibnizschen Gedachtnistage», in *Reden und Aufsätze*, Berlim, Weidmannsche Buchhandlung, 1905, p. 198 e SCHELLING, F.W.J. von, *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*, Hamburgo, Meiner, 1990, pp. 41–164.

(11) REINHARDT, «Die klassische Philologie und das Klassische», pp. 339 e 336. Sobre a crise nas ciências históricas alemãs, veja-se LLOYD-JONES, Hugh, «Introduction to Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff», in *History of Classical Scholarship*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982, pp. xxviii–xxix e EMDEN, Christian J., «The Invention of Antiquity: Nietzsche on Classicism, Classicality, and the Classical Tradition», in P. BISHOP (org.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, p. 372.



tornou-se impossível defender que o valor principal dos estudos clássicos residia em fundamentos estéticos — como fora o caso para Goethe e Schiller, por exemplo. A filologia enfrentava, como escreveu Reinhardt, «o dilema entre o seu ideal clássico e a realidade histórica da sua execução». Citando o filólogo e especialista em Nietzsche, James Porter: «Nesta nova incerteza encapsulava-se toda a relação da modernidade com o passado clássico e, portanto, também a sua própria autoimagem histórica.»<sup>(12)</sup>

Foi nestes tempos que Nietzsche assumiu a sua cátedra de filologia clássica em Basileia. Era a estrela em ascensão de uma área que se orgulhava de estar na vanguarda da educação superior moderna, mas ao mesmo tempo ele era também herdeiro da visão que considerava que o valor dos estudos clássicos residia no facto de eles serem — bem — *clássicos*. Ao mesmo tempo que Nietzsche era representante das questões que se levantavam às ciências históricas alemãs na altura da sua modernização e profissionalização, a sua originalidade residia no facto de refletir prontamente sobre questões teóricas da filologia e enfrentar frontalmente a questão do valor da história e dos estudos históricos. Na maioria dos seus primeiros ensaios, Nietzsche abordou a crise dos estudos clássicos: as suas causas sociológicas (a transformação da classe erudita como consequência de disciplinas cada vez mais técnicas no contexto da industrialização), as suas consequências pedagógicas (a transformação e, talvez, o desaparecimento da educação clássica — ou *Bildung*), e o seu contexto político (o da construção da nação no seguimento da guerra franco-prussiana).<sup>(13)</sup>

---

<sup>(12)</sup> PORTER, James I., «Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition», in P. BISHOP (org.), *Nietzsche and Antiquity*, Rochester, Camden House, 2004, p. 13. Cf. citação anterior em REINHARDT, «Die klassische Philologie und das Klassische», p. 342.

<sup>(13)</sup> Veja-se EMDEN, «The Invention of Antiquity», p. 378. Sobre a transformação da classe erudita, cf. TURNER, «Historicism, Kritik, and the Prussian Professoriate». Sobre a incapacidade da filologia de confrontar as suas questões teóricas, veja-se REINHARDT, «Die klassische Philologie und das Klassische», p. 342.

## A filologia clássica de Nietzsche

No início de uma carreira, depois de longos estudos de investigação, é habitual, como notou o filósofo Wilhelm Wundt num artigo de 1876, considerar-se a tarefa que se tem em mãos e os meios através dos quais se espera cumpri-la.<sup>(14)</sup> É isso que a aula inaugural de Nietzsche procurou fazer. A sua entrada na filologia profissional é, como notou Porter, uma reflexão sobre «toda a atitude da modernidade para com o estudo da chamada Antiguidade “clássica”».<sup>(15)</sup> Nietzsche tinha consciência da importância e da dificuldade de fundamentar e defender o valor absoluto do clássico. Enquanto admirador de Goethe e Schiller, defendeu uma visão clássica da Antiguidade: a missão pedagógica da filologia é «desvelar um mundo ideal soterrado e mostrar ao presente o espelho do clássico como um modelo eterno». <sup>(16)</sup> Esta tarefa exigia que a filologia se abrisse a outras áreas de conhecimento. A este respeito, a perspectiva de Nietzsche faz lembrar a de Schelling, nas suas *Lições sobre o Método dos Estudos Académicos*. Schelling sublinhou que o filólogo tem de trabalhar com artistas e filósofos: «A sua tarefa é a construção histórica das obras de arte e da ciência, cuja história o filólogo tem de apreender e representar numa conceção viva.»<sup>(17)</sup> Na Antiguidade grega, «todas as ações públicas não eram senão diferentes caminhos para uma obra de arte geral, objetiva e vital».<sup>(18)</sup> Era essa, precisamente, a tese de Nietzsche em 1869: para se garantir o estatuto do clássico, a filologia tem de definir-se como um «movimento

---

<sup>(14)</sup> WUNDT, Wilhelm, «Mission de la philosophie dans le temps présent», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n.º 1, 1876, p. 113.

<sup>(15)</sup> PORTER, «Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition», p. 12.

<sup>(16)</sup> NIETZSCHE, Friedrich, «Homer und die klassische Philologie», in *Werke Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli e M. Montinari, Berlim/ Nova Iorque, De Gruyter, 1967–, vol. 2, 1, pp. 249–250.

<sup>(17)</sup> SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode*, III, p. 40.

<sup>(18)</sup> *Ibidem*, XIV, p. 146.

científico-artístico». <sup>(19)</sup> Nietzsche viria a desenvolver os seus pensamentos sobre a relação entre conhecimento histórico e cultura na sua segunda famosa *Consideração Extemporânea* (1874). Em *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, escreveu que em vez de alcançar um conhecimento «completo» do passado, a história tem de procurar ser reconhecida como uma força simbólica ou artística. <sup>(20)</sup>

Na terminologia atual, a perspectiva de Nietzsche sobre a sua profissão seria vista como «interdisciplinar», apesar de, a este respeito, não ser particularmente original no seu tempo. Na Alemanha a filologia clássica foi sempre consciente de integrar diferentes disciplinas, como a história, a linguística, os estudos literários, a arqueologia e as artes. <sup>(21)</sup> Como disse Reinhardt, em palavras que poderiam bem ter sido de Nietzsche ou de Schelling, «o clássico — não se pode investigá-lo como um objeto científico sem que ele se comece a desmoronar ou a evaporar. Para que faça sentido, tem de ser representado, sentido, adotado, tem de se tornar espírito e corpo — mas essa foi e continuará a ser uma tarefa para outros espíritos que não filólogos». <sup>(22)</sup> Aquilo que distingue Nietzsche a este respeito é que deu extrema importância ao contributo da filosofia para os estudos clássicos. Como disse aos seus alunos do primeiro ano, é preciso enfatizar a intimidade entre a filologia e a filosofia, para que a reivindicação «da classicidade da Antiguidade contra o mundo moderno não soe como uma pretensão risível». <sup>(23)</sup> Uma perspectiva

---

<sup>(19)</sup> NIETZSCHE, «Homer und die klassische Philologie», in *Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, 1, p. 253.

<sup>(20)</sup> *Idem*, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, § 3, in *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli e M. Montinari, Munique/Berlim/Nova Iorque, DTV/De Gruyter, 1980, vol. 1.

<sup>(21)</sup> Veja-se LLOYD-JONES, Introduction, pp. xi e xiv; e TURNER, «Historicism, Kritik, and the Prussian Professoriate», p. 469.

<sup>(22)</sup> REINHARDT, «Die klassische Philologie und das Klassische», p. 351.

<sup>(23)</sup> NIETZSCHE, «Encyclopædie der klassische Philologie», § 7, in *Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, 3, p. 370.

filosófica mais ampla permitiria à filologia superar a sua crise interna, e para que tal fosse alcançado a atitude pessoal do classicista era da maior importância. Nietzsche defendeu, pois, ideias que também eram defendidas por académicos, como Mommsen, e por pioneiros da filologia clássica. Com efeito, Boeckh, fundador do Seminário filológico, insistiu para que o «filólogo desse unidade ao seu material revivendo-o na sua própria mente».<sup>(24)</sup>

Seguindo a sua conceção clássica e «interdisciplinar» da filologia, os cursos de Nietzsche dirigiam os estudos clássicos para a filosofia. Como escreveu ao seu antigo professor Friedrich Ritschl, a 10 de maio de 1869, Nietzsche identificava entusiasticamente questões filosóficas nos textos gregos que os seus alunos tinham de ler: «Ao fazê-los ler o *Fédon*, de Platão, posso inocular os meus alunos com a filosofia.»<sup>(25)</sup> Explicou que seria proveitoso «se todo o especialista futuro estudasse primeiro *filosofia* durante um ano, para que não se assemelhasse a um operário que aparafusa os seus parafusos dia após dia».<sup>(26)</sup> Uma vez mais, Nietzsche expressou assim preocupações que eram comuns na academia alemã. O fisiologista Emil Du Bois-Reymond descreveu preocupações semelhantes na sua palestra de 1882 à Academia de Berlim: «Renunciando às suas aspirações à fama, milhares de trabalhadores científicos diligentes apresentam diariamente inúmeros detalhes, despreocupados com a completude interna e externa, apenas ansiosos por atrair publicidade instantânea e obter o melhor preço para as suas mercadorias.»<sup>(27)</sup>

---

<sup>(24)</sup> WHITMAN, James, «Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, n.º 3, 1986, pp. 453–468: 459.

<sup>(25)</sup> Carta de Nietzsche a Ritschl, 10 de maio de 1869 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, p. 7).

<sup>(26)</sup> NIETZSCHE, «Encyclopædie der klassische Philologie», § 7, in *Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, 3, p. 369–370.

<sup>(27)</sup> DU BOIS-REYMOND, Emil, «Über die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart», in *Reden*, vol. 2, Leipzig, Veit, 1886, p. 450.

A dura apreciação de Nietzsche da investigação profissional, que partilhava com muitos académicos alemães, estava enraizada nos seus pensamentos sobre a constituição disciplinar do conhecimento. No começo da sua carreira, Nietzsche reparou numa contradição interna em todas as profissões orientadas para o conhecimento. Esta contradição pode ser resumida por duas asserções opostas: «A vida é digna de ser vivida» e «A vida é digna de ser conhecida».<sup>(28)</sup> Em conformidade, a palestra de 1869 contrapôs dois impulsos: um que conduz o trabalho científico do classicista profissional, e outro que conduz o prazer instintivo que o levou a investigar justamente os Gregos, e não outro campo de conhecimento. Nietzsche mostrou que enquanto o académico faz o seu trabalho científico, negligencia o prazer inicial que tinha nas obras, ideias e objetos gregos:

Quando consideramos a Antiguidade de um ponto de vista científico, quando tentamos agarrar o seu devir com o olho do historiador, ou quando, como o naturalista, tentamos categorizar e comparar as formas linguísticas de obras-primas antigas para as relacionarmos com leis morfológicas, perdemos sempre a forma maravilhosa, a atmosfera particular da Antiguidade, esquecemos o impulso nostálgico que nos trouxe aos gregos com o poder do nosso instinto, esse nosso guia sublime.<sup>(29)</sup>

Nietzsche apontou, assim, para uma incompatibilidade entre o impulso instintivo — a paixão — que inicialmente determinara a escolha da sua carreira, e o impulso científico que guiava o seu trabalho de investigação profissional. Apesar de ambos os instintos se alimentarem do mesmo ideal, uma expressão deste ideal tende a extinguir a outra.

A contradição interna da filologia como profissão é, assim, dupla. Por um lado, a atividade profissional do filólogo baseia-se num ideal classicista que é lentamente

---

<sup>(28)</sup> Cf. NIETZSCHE, «Homer und die klassische Philologie», in *Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, 1, pp. 251–252.

<sup>(29)</sup> *Ibidem*, p. 252.

obliterado pela perspectiva «historicista» que resulta de dados científicos históricos. Esta contradição disciplinar envolve o problema geral da consciência histórica na Alemanha do século XIX, como notaram alguns filólogos de meados do século XX, como Reinhardt. Por outro lado, o impulso científico para o conhecimento que motiva o académico tende a enfraquecer o impulso passional que o trouxe para aquele campo de conhecimento particular. Esta contradição pessoal causa mal-estar ao académico, independentemente da sua disciplina. Nietzsche sugere que esta segunda contradição caracteriza a constituição disciplinar do conhecimento enquanto tal. É, por isso, impossível ao académico escapar-lhe, bem como aos problemas, às dificuldades e — eventualmente — às crises que ela causa. Aquele que escolheu uma carreira académica será necessariamente confrontado com a contradição entre a paixão e o impulso para o conhecimento. Os escritos de Nietzsche em Basileia mostram, de facto, que ele não escapou a esta dificuldade existencial: sentiu rapidamente a contradição entre a sua profissão e a sua «paixão instintiva» e «inclinação» para os gregos.<sup>(30)</sup>

### **Três tentativas de reconciliar a profissão e a vocação**

Apesar de a sua palestra inaugural ter mostrado que um académico não pode escapar à contradição entre paixão e ciência, Nietzsche parece não ter compreendido imediatamente as implicações práticas — e radicais — da sua posição. Com efeito, na primeira metade dos anos 1870, Nietzsche fez três tentativas de reconciliar a sua profissão com a sua vocação. Acabaram por ser três tentativas falhadas de curar aquilo que interpretou como uma doença existencial.

A primeira aconteceu em janeiro de 1871: nem dois anos passados do seu magistério, Nietzsche concorreu à cátedra de Filosofia na Universidade de Basileia. A sua

---

<sup>(30)</sup> *Ibid.*, p. 252.

longa e inauspiciosa carta ao diretor da universidade, o filólogo Wilhelm Vischer-Bilfinger, ilustra o conflito entre a sua profissão e aquilo que considerava ser a sua verdadeira tarefa — a sua *eigentliche Aufgabe* e chamamento «natural»:

Vivo aqui num conflito muito peculiar que me exauriu e esgotou fisicamente. Naturalmente, inclino-me fortemente para unificar filosoficamente as minhas reflexões e para me deter, de forma serena e com reflexão prolongada, sobre um problema. Sinto-me sempre atirado para aqui e para acolá, e desviado do meu rumo, pelo meu variado trabalho profissional diário e pela forma como ele é organizado. Não posso tolerar a longo prazo esta justaposição do *Pädagogium* e da universidade, porque sinto que a minha verdadeira tarefa, à qual *tenho* necessariamente que *sacrificar qualquer profissão*, a minha tarefa *filosófica*, está a sofrer com isso, e até mesmo a ser reduzida a uma atividade secundária.<sup>(31)</sup>

Nietzsche alimentou muitas esperanças relativamente a esta nova posição. O seu projeto incluía até propor o seu amigo próximo e aliado espiritual Erwin Rohde como sucessor da sua cátedra de filologia. Mas nada deste plano se concretizou: para preencher a posição em filosofia, a Universidade de Basileia contratou mais um aristotelista, Rudolf Eucken.

Ainda assim, a tentativa de Nietzsche de se tornar um filósofo profissional é reveladora. Em primeiro lugar, ela mostra que a sua iniciativa foi uma tentativa de unificar a profissão e a tarefa — por outras palavras, de cumprir a sua vocação *no interior da profissão*. Este projeto ignora, assim, as implicações finais da contradição entre o impulso científico para o conhecimento e a atração passional pelo mundo grego. Em segundo lugar, vale a pena notar que Nietzsche identificou a sua filosofia schopenhaueriana

---

<sup>(31)</sup> Carta de Nietzsche a Vischer-Bilfinger, janeiro de 1871 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, p. 175. Em todas as citações deste ensaio a ênfase encontra-se no original.

como a causa para a rejeição da sua candidatura. Escreveu a Rohde a 29 de março de 1871: «Pensa quanto me têm na mão [*mich in der Hand hat*], quando se referem ao meu nunca negado Schopenhauerianismo!»<sup>(32)</sup> Curiosamente, Nietzsche não mencionou nada relativamente à sua tentativa pouco habitual de mudar de departamento e de ser reconhecido como especialista numa disciplina em que não se especializou! Concluiu simplesmente que, para manter para si próprio a possibilidade de eventualmente se tornar um filósofo profissional, *ele tinha de provar e legitimar a sua identidade enquanto tal*. Anunciou a Rohde que o seu próximo passo neste sentido era o seu próximo livro sobre a tragédia. Concentremo-nos agora nesta segunda tentativa.

Enquanto a sua primeira tentativa procurou o envolvimento numa profissão que respeitasse a sua vocação, a segunda tentativa de Nietzsche procurou antes unificar profissão e vocação *no interior da sua carreira filológica*. Disse a Rohde, em março de 1871, que o seu manuscrito para um primeiro livro era a sua estratégia. O primeiro livro de Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, foi um esforço de renovação do campo da filologia<sup>(33)</sup>: no espírito da sua aula inaugural, guiou empreendimentos filológicos científicos para a filosofia e a arte enquanto forças curativas, por forma a desenvolver uma prática de filologia renovada e autoconsciente.

A receção do livro revela, porém, que o seu autor previu incorretamente os seus efeitos. *O Nascimento da Tragédia* teve como eco, na verdade, sobretudo o silêncio. Durante o seu primeiro ano, suscitou apenas duas reações na imprensa: a recensão celebratória de Rohde no *Norddeutsche allgemeine Zeitung* de 26 de maio de 1872, e o panfleto crítico em duas partes (primavera de 1872 e inverno de 1873) do jovem doutor de filologia Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff. Em ambos os panfletos, Wilamowitz comenta «como se

---

<sup>(32)</sup> Carta de Nietzsche a Rohde, 29 de março de 1871 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, p. 189).

<sup>(33)</sup> Veja-se WHITMAN, «Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology», p. 463.



Nietzsche estivesse a argumentar a partir de factos filológicos ou, pelo menos, com base em conhecimento filológico», coisa que Nietzsche não estava: no *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche não defendeu teses com base na literatura académica, «mas num outro nível, a que podemos chamar diversamente bases retóricas, estéticas, ou culturais, com uma boa dose de invenção imaginativa adicional».<sup>(34)</sup> Ainda assim, alguns classicistas reconheceram a utilidade das intuições de Nietzsche. Por exemplo, entre as críticas que dirigiu a Nietzsche, o filólogo Ernst Leutsch, da Universidade de Göttingen, escreveu que ali se encontrava um «académico a quem não falta o espírito, como o mostram várias intuições no livro».<sup>(35)</sup> Mas a maioria dos especialistas na área consideraram que, com *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche «estava, de facto, a arriscar a credibilidade académica».<sup>(36)</sup>

Numa perspetiva mais abrangente, podemos ver que Wilamowitz estava a criticar a postura filosófica de Nietzsche na mesma medida em que argumentava contra a possibilidade de se fazer filologia clássica de qualquer outro modo que não o puramente académico. Wilamowitz considerava a filologia uma ciência que tinha um método sólido e crítico que produzia resultados definitivos e permitia aos académicos fazerem um progresso preciso e substancial no conhecimento histórico exato do passado.<sup>(37)</sup> O seu segundo panfleto contra Nietzsche acabava com estas palavras:

---

<sup>(34)</sup> PORTER, «“Don’t Quote Me on That!”», p. 75. A revisão de Rohde e ambos os panfletos de Wilamowitz encontram-se reimpressos em GRÜNDER, Karlfried (org.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim/Zurique/Nova Iorque, Olms, 1989.

<sup>(35)</sup> LEUTSCH, Ernst von, «Review of Die Geburt der Tragödie», in *Philologischer Anzeiger*, vol. 5, n.º 3, 1873, p. 138; veja-se a carta de Rohde a Nietzsche, 12 de janeiro de 1873, (NIETZSCHE, Friedrich, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli, M. Montinari, W. Müller-Lauter, K. Pestalozzi, Berlim/Nova Iorque: De Gruyter, 1975, vol. 2, 4).

<sup>(36)</sup> PORTER, «“Don’t Quote Me on That!”», p. 74.

<sup>(37)</sup> WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von, *History of Classical Scholarship*, trad. A. Harris, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982, p. 1.

Se ele [Sr. Nietzsche] me respondesse agora que simplesmente não quer saber nada da «chamada história mundial», nem da «história e crítica», que deseja apenas criar uma obra de arte dionisíaca-apolínea, uma «consolação metafísica» (...) então revogaria a minha crítica e diminuiria a sua importância. (...) permitiria de bom grado o seu evangelho, pois as minhas armas não lhe conseguem tocar (...) mas uma coisa eu exigiria: que o Sr. Nietzsche mantivesse a sua palavra, levasse o tirso e se mudasse da Índia para a Grécia, e descesse do seu púlpito, onde é suposto ensinar de forma científica.<sup>(38)</sup>

A conclusão de Wilamowitz era clara: como o seu primeiro livro — um ensaio não científico escrito por um especialista desleixado — mostrava, Nietzsche não merecia a sua posição académica.

De forma interessante, enquanto «a reação imediata da profissão» ao livro de Nietzsche foi o silêncio<sup>(39)</sup>, a resposta de Nietzsche foi a mesma. A querela de 1872–1873 em torno de *O Nascimento da Tragédia* foi sobretudo entre Rohde e Wilamowitz (com um apontamento de Richard Wagner): Nietzsche não respondeu diretamente a Wilamowitz. Na verdade, o acontecimento levou Nietzsche a decidir manter-se afastado de discussões futuras. Depois de ler o primeiro panfleto de Wilamowitz, escreveu a Gersdorff, a 3 de junho de 1872: «Nunca me envolverei numa polémica.»<sup>(40)</sup> No entanto, o seu primeiro livro teve de facto uma importante consequência no que diz respeito ao estatuto disciplinar de Nietzsche: a partir desta publicação passou a ser considerado sobretudo um filósofo (e frequentemente um filósofo wagneriano). Uma curta coluna no *Philosophische Monatshefte*

---

<sup>(38)</sup> *Idem*, «Zukunftsphilologie!», in K. GRÜNDER (org.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim/Zurique/Nova Iorque, Olms, 1989, p. 55.

<sup>(39)</sup> WHITMAN, «Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology», p. 455.

<sup>(40)</sup> Carta de Nietzsche a Gersdorff, 3 de junho de 1872 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 4, pp. 5–6).

até mencionou Nietzsche entre os professores de filosofia de Basileia!<sup>(41)</sup>

Ironicamente, Nietzsche foi listado precisamente entre dois detentores da cátedra de Filosofia em Basileia, um dos quais o recentemente nomeado Eucken. Nietzsche escreveu, a 30 de abril de 1872, que não podia estar mais contente por ser «incluído entre os “professores de filosofia”».<sup>(42)</sup> Mas isso mostra que ele ainda ignorava as consequências finais da contradição entre profissão e vocação. É evidente que a sua tentativa de realizar a sua tarefa no interior da profissão falhou porque a profissão filológica não estava aberta às suas perspectivas metodológicas, filosóficas e culturais.

A terceira tentativa de Nietzsche de reconciliar a sua profissão e a sua vocação considerou sobretudo essa questão. Tendo sido confrontado com dois falhanços públicos muito cedo na sua carreira, é revelador que esta terceira tentativa se tenha mantido privada. Durante o inverno de 1875, tomou notas para um ensaio sobre filologia que intitulou *Nós, Filólogos*. Nunca publicou ou sequer terminou este projeto, que considerava uma potencial quarta (na altura) *Consideração Extemporânea*. No seu rascunho parcial, Nietzsche refletiu sobre a sua profissão de uma forma mais pessoal do que na sua palestra inaugural. Anotou que, como no caso dos casamentos, carreiras bem sucedidas são extremamente raras, porque «*escolhemos* uma profissão quando não somos capazes de o fazer ainda: não conhecemos as diferentes profissões, não nos conhecemos a nós próprios.» Nietzsche identifica assim uma causa para o falhanço de uma carreira: não se conhecer a si próprio pode conduzir alguém à profissão errada.

---

<sup>(41)</sup> Cf. Anónimo, «Die Vertreter der Philosophie an der Universität Basel», in *Philosophische Monatshefte*, n.º 8, 1872. Para uma consideração de Nietzsche como filósofo wagneriano, veja-se por exemplo LEUTSCH, «Review of Die Geburt der Tragödie», pp. 137–138.

<sup>(42)</sup> Carta de Nietzsche a Rohde, 30 de abril de 1872 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, p. 314).

Apesar de estar a falar em nome próprio, Nietzsche considerava também que a maioria dos académicos não têm o emprego certo para si: permanecem nas suas cátedras porque interpretaram de forma errada a sua paixão. Confundem a sua verdadeira vocação com o seu impulso para um tipo peculiar de conhecimento (ou o seu impulso para um tipo de vida particular: com profissão, com salário, etc.). Por outras palavras: a maioria das carreiras dos académicos revelam que eles ignoram (possivelmente nos dois sentidos da palavra) a sua vocação. Nietzsche pensava com amargura no resultado de um tal erro pessoal: um académico «passa os seus anos mais ativos numa profissão, utiliza toda a sua capacidade para refletir sobre ela, e depois torna-se mais experiente; mas se alcançar o auge da sua intuição profissional nessa altura, é geralmente demasiado tarde para começar alguma coisa de novo.»<sup>(43)</sup> Nietzsche tinha trinta e um anos quando escreveu isto, e mais de cinco numa carreira de que se tentou afastar quase desde o início. Acreditava que esta situação contribuía para a sua doença física e moral.

As tentativas de Nietzsche de reconciliar a sua profissão filológica e a sua vocação filosófica falharam não apenas devido à especialização cada vez maior da investigação e da formação filológicas. Falharam também, por um lado, por causa das contradições estruturais entre paixão (vocação) e ciência (profissão académica) e, por outro lado, por causa das tensões internas de uma vocação filosófica.

### **O conflito estrutural entre profissão e vocação na filosofia: Nietzsche e a definição de «profissão»**

Para compreendermos melhor a posição de Nietzsche sobre esta matéria, podemos voltar-nos para a tradição luterana em que Nietzsche foi educado e que informa os

---

<sup>(43)</sup> As duas últimas citações são dos fragmentos póstumos: *Sämtliche Werke*, vol. 8, 3[19], p. 20.

conceitos que utilizou. E para o fazermos podemos focar-nos num pensador vinte anos mais jovem que Nietzsche que propôs uma definição exemplar de profissão: Max Weber.

Ao falar do uso luterano que reconhece o significado vocacional de uma atividade profissional, Weber explica que a palavra alemã *Beruf* designa uma área particular de trabalho, mas também uma posição que se ocupa para a vida toda.<sup>(44)</sup> Este conceito tem um significado tanto externo como interno: um *Beruf* é uma profissão e, ao mesmo tempo, uma vocação ou chamamento. Como Weber sublinhou na sua famosa conferência de 1917, *A Ciência como Vocação*, o *Beruf* de um académico, enquanto profissão (no sentido externo), segue as exigências do método e da especialização disciplinares.<sup>(45)</sup> Quanto ao seu sentido interno, o *Beruf* do académico está necessariamente ligado a uma paixão pelo conhecimento *per se*. Paixão e trabalho «ambos em conjunto»<sup>(46)</sup>, são o pré-requisito para a inspiração do académico — que Weber assemelha a uma «intoxicação» [*Rausch*] — e, portanto, para as ideias do académico. Sem uma paixão inspiradora e um trabalho metódico guiado por um método, não se pode fazer uma profissão a partir do conhecimento como ciência.

Enquanto trabalho e paixão, uma profissão tem efeitos exteriores e interiores. Através da sua profissão, um académico participa no progresso do conhecimento no seu campo particular, mas também faz um progresso considerável no

---

<sup>(44)</sup> WEBER, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, ed. Marianne Weber, Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, 1988, p. 63. Sobre Nietzsche e o luteranismo, veja-se LARGE, Duncan, «Der Bauernaufstand des Geistes». Nietzsche, Luther and the Reformation», in N. MARTIN (org.), *Nietzsche and the German Tradition*, Bern, Peter Lang, 2003, pp. 111–137.

<sup>(45)</sup> Veja-se WEBER, Max, «Wissenschaft als Beruf», in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, vol. 1, ed. J.F. Winkelmann, Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, 1988, pp. 588 (relativamente à especialização) e 590 (relativamente ao método).

<sup>(46)</sup> WEBER, «Wissenschaft als Beruf», pp. 590–591.

conhecimento de si mesmo. É por isso que a conferência de Weber termina com a afirmação de que a ciência como vocação estimula o indivíduo a trabalhar de tal forma que «as “exigências do dia” sejam inteiramente cumpridas, tanto profissional como humanamente».<sup>(47)</sup> O *Beruf* é um «chamamento profissional»: neste sentido luterano-weberiano, a tarefa ou vocação do académico é a sua profissão.

Em vez de seguir esta compreensão «existencial» da profissão como um chamamento [*Berufung*], Nietzsche dissocia *Beruf* e *Aufgabe*. Considera «profissão», no seu sentido externo, um conceito que tem apenas que ver com o trabalho profissional. Citando Weber uma vez mais, podemos dizer que para Nietzsche a profissão é «a atividade definida pela divisão do trabalho que constitui para um indivíduo a sua fonte de rendimento e, portanto, a última fonte da sua subsistência e sobrevivência».<sup>(48)</sup> Weber acrescenta que este significado de *Beruf* caracteriza as línguas latinas, que não têm um equivalente para o conceito alemão que engloba ambas as ideias de «profissão» e «chamamento». Nietzsche, justamente, distancia-se do conceito luterano: a unidade «orgânica» da profissão é impossível para ele, que reconhece a sua vocação como um chamamento filosófico.

Partindo da sua leitura de Schopenhauer e da sua definição grega da filosofia — já voltaremos a este assunto — Nietzsche sugere que a filosofia não pode ser um empreendimento académico. Por outras palavras, a paixão filosófica interior e o chamamento que ela suscita *não podem* ser exteriorizados numa carreira, compreendida em termos sociais e económicos. O conflito entre a profissão e a vocação, no caso de uma vocação filosófica, tende a ser insuperável porque é estrutural. Concentremo-nos agora em três aspetos desta importante posição de Nietzsche.

Em primeiro lugar, é evidente que a mudança de carreira não seria uma solução para o conflito. De facto, o problema

---

<sup>(47)</sup> *Ibidem*, p. 613.

<sup>(48)</sup> *Idem*, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 64, nota.

não reside na paixão — seja ela entendida como um «instinto» [*Trieb*], um «enigma» ou uma «intoxicação»<sup>(49)</sup> — que leva alguém a apreender um determinado campo de conhecimento. Pelo contrário, *o problema está na constituição disciplinar desta paixão*. Nietzsche sugere que se o nosso impulso para o conhecimento se envolver com as exigências de uma disciplina académica inclinar-se-á inevitavelmente para a realização desta acima de tudo, como é o caso da filologia: «a filologia clássica persegue apenas o fim último do seu próprio ser, que é a fusão dos impulsos inicialmente hostis e violentos que só à força foram reunidos. Podemos falar quanto quisermos da inacessibilidade deste objetivo, e até designar o próprio objetivo como um propósito ilógico — o propósito é muito real.»<sup>(50)</sup> Isto significa que empreendimentos disciplinares não funcionam primariamente por forma a saciarem a paixão do académico, mas antes para definirem, circunscreverem, limitarem e preservarem a própria disciplina académica.

Esta observação refere-se precisamente às atividades do trabalhador científico atarefado, que Nietzsche, bem como os membros da academia de Berlim, criticaram por se assemelhar cada vez mais, de forma perigosa, a um operário fabril.<sup>(51)</sup> O trabalhador científico esquia-se da sua paixão pelo «enigma» quando se volta para objetivos mais práticos. Alguns destes objetivos contribuem para manter a disciplina (como por exemplo encontrar dados que confirmem a constituição disciplinar do conhecimento), enquanto outros contribuem para manter o estatuto do próprio investigador

---

<sup>(49)</sup> Veja-se, respetivamente, para «instinto», NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, vol. 8, 3[62], p. 31; para «enigma», REINHARDT, «Die klassische Philologie und das Klassische», p. 335; e para «intoxicação», WEBER, «Wissenschaft als Beruf», p. 590.

<sup>(50)</sup> NIETZSCHE, «Homer und die klassische Philologie», in *Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, 1, p. 253.

<sup>(51)</sup> Veja-se por exemplo NIETZSCHE, «Encyclopædie der klassische Philologie», § 7, in *Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, 3, pp. 369–70; e DU BOIS-REYMOND, «Über die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart», p. 450.

(como construir a sua reputação e negociar o seu salário). De facto, estes objetivos práticos alcançam a especialização e profissionalização da disciplina. Podemos compreender as palavras de Nietzsche nas suas notas de 1875 desta forma: «Quando observamos quão poucos filólogos realmente existem, tirando aqueles que escolheram a filologia como meio de sustento, podemos decidir por nós mesmos o que há de errado com este impulso para a Antiguidade, ele *praticamente* não existe; pois não existem filólogos desinteressados.»<sup>(52)</sup>

Em segundo lugar, enquanto uma profissão implica muitas ações públicas (palestras, conferências, publicação de investigação, representações profissionais, interação social, etc.), uma vocação, tal como Nietzsche a entende — *i.e.* uma vocação filosófica — exige, pelo contrário, algum nível de expressão privada. Com efeito, uma vez que «factos particularmente tristes se encontram na essência das coisas», a filosofia descobre verdades perturbadoras que não são para todos os ouvidos.<sup>(53)</sup> No início dos anos 1870, Nietzsche apreciava a ideia de uma comunidade de espíritos filosóficos — usava a expressão *Bildungs-Sekte*: algo como uma «seita cultural-educativa», semelhante às comunidades filosóficas da Antiguidade, «uma nova academia *grega*», como escreveu ao seu amigo próximo Erwin Rohde.<sup>(54)</sup> Mesmo nestes sonhos de comunhão privada, os desejos intelectuais de Nietzsche ecoavam os de Mommsen e outros académicos que se sentiam parte de um grupo de iniciados na Academia de Ciências de Berlim. Através desta quase «irmandade religiosa» multidisciplinar, a unidade do conhecimento podia sobreviver, apesar da especialização crescente das disciplinas académicas.<sup>(55)</sup> Mas Nietzsche não pensava nas

<sup>(52)</sup> NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, vol. 8, 3[62], p. 31.

<sup>(53)</sup> *Idem*, «Encyclopædie der klassische Philologie», § 7, in *Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, 3, p. 371.

<sup>(54)</sup> Carta de Nietzsche a Rohde, 15 de dezembro de 1870 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, p. 165). Para «*Bildungs-Sekte*», cf. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, vol. 7, 32[62], p. 776.

<sup>(55)</sup> DASTON, «The Academies and the Unity of Knowledge», p. 82.



universidades ou academias como lugares onde o espírito filosófico pudesse florescer: percebeu como a quantidade de trabalho administrativo e detalhes triviais ocupava a maior parte do precioso tempo do académico.

Em terceiro lugar, segue-se das suas três tentativas falhadas e da sua definição de profissão o facto de Nietzsche considerar o conflito entre a profissão e a vocação irreconciliável. Esta observação tornou-se realidade concreta quando se retirou completamente da vida académica em 1879. Ao contrário de Rohde, Nietzsche não concordava com a afirmação de que uma carreira académica «é em todas as circunstâncias a mais segura e confiável para enfrentar todos os perigos». <sup>(56)</sup> Porque considerava que a filosofia não podia ser uma profissão, Nietzsche optou por uma vocação não profissionalizada. Abandonou a sua profissão para levar uma vida filosófica e tornou-se o «médico errante» que Rohde temia.

Os comentadores não hesitam em dizer que, neste momento, Nietzsche foi «libertado» pela sua doença física. E o próprio Nietzsche reconheceu este facto em 1888, quando escreveu sobre os seus anos de 1876–1878: «A doença *lentamente libertou-me.*» <sup>(57)</sup> Sem dúvida que a sua saúde frágil contribuiu para a sua decisão de deixar a academia, mas não podemos concluir que esta foi a única ou até mesmo a principal razão para a sua reforma antecipada. A crise de Nietzsche dos anos 1870 foi fundamentalmente filosófica: dizia respeito ao conflito entre a profissão e a vocação, sobre o qual refletiu profundamente. Foi a tarefa de Nietzsche, talvez mais do que o seu corpo, que o levou a uma «vida filosófica» independente de uma profissão.

---

<sup>(56)</sup> Carta de Rohde a Nietzsche, 6 de maio de 1872 (NIETZSCHE, *Briefwechsel*, vol. 2, 4).

<sup>(57)</sup> NIETZSCHE, *Ecce Homo*, «Humano, Demasiado Humano», § 4. Um exemplo de um especialista de Nietzsche a atribuir um efeito libertador ao estado físico de Nietzsche é D'IORIO, Paolo, «La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique», in NIETZSCHE, Friedrich, *Les philosophes préplatoniciens*, org. P. D'Iorio, trad. N. Ferrand, Combas, L'Éclat, 1994, p. 41.

## A definição de Nietzsche de vida filosófica

A compreensão de Nietzsche do seu conflito e o seu projeto paralelo de renunciar à sua cátedra em filologia desenvolveu-se ao longo dos anos 1870. As suas cartas revelam que ele considerava a possibilidade de deixar a academia desde cedo. Em 1872 falava de longas viagens para fora de Basileia, e escreveu a Rohde a 11 de abril: «Para os fins deste propósito defino agora a minha posição de tal forma que possas ser o meu sucessor em *todos* os aspetos.»<sup>(58)</sup> Mas Rohde não apoiava a posição antiprofissional do amigo. Relembrava Nietzsche constantemente de que «em nenhuma circunstância» ele deveria abandonar a posição que lhe garantia os meios sociais, intelectuais e financeiros «para construir a sua vida em grande estilo sem medo».<sup>(59)</sup> Apesar de acreditar que num mundo ideal os espíritos filosóficos deveriam poder desligar-se da vida quotidiana, Rohde considerava a academia «sem dúvida o mais nobre entre todos os deveres profissionais».<sup>(60)</sup> Tentava invariavelmente convencer Nietzsche a manter a sua cátedra: como escreveu a 14 de novembro de 1872, na sua guerra comum contra a nova cultura alemã, «abdicar de possibilidades *materiais* seria o maior disparate».<sup>(61)</sup> Rohde esperava afetuosamente que Nietzsche abandonasse os seus «planos de médico errante», em vez da sua carreira, e, quanto a si, em nenhum caso desejava tornar-se um vagabundo literário.<sup>(62)</sup>

Claramente, Nietzsche e Rohde tinham visões opostas, não da tarefa em mãos, mas do local a partir do qual esta

---

<sup>(58)</sup> Carta de Nietzsche a Rohde, 11 de abril de 1872 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, pp. 304–305).

<sup>(59)</sup> Carta de Rohde a Nietzsche, abril de 1872, (NIETZSCHE, *Briefwechsel*, vol. 2, 2).

<sup>(60)</sup> Carta de Rohde a Nietzsche, 6 de maio de 1872 (NIETZSCHE, *Briefwechsel*, vol. 2, 4).

<sup>(61)</sup> Carta de Rohde a Nietzsche, 14 de novembro de 1872 (NIETZSCHE, *Briefwechsel*, vol. 2, 4).

<sup>(62)</sup> Vejam-se as cartas de Rohde a Nietzsche de 6 de maio de 1872 e de 14 de novembro de 1872.

tarefa podia ser cumprida. Rohde queria perseguir o seu movimento cultural no mundo acadêmico, apoiado por títulos, subsídios e redes profissionais, ao passo que Nietzsche falava em «fugir» da academia para «viajar», de «abandonar» a sua carreira para novas «seitas filosóficas» e de encontrar «verdades radicais» que definiriam uma «vida filosófica». Enquanto filólogo clássico não formado em filosofia, Nietzsche tinha uma visão da vida filosófica que fora inspirada pelos filósofos que conhecia bem, aqueles que tinha lido ou por pura sorte (encontrar uma obra de Schopenhauer numa livraria de livros em segunda mão em 1865) ou por interesse profissional (os filósofos gregos do século v a.C.).

Nietzsche leu Schopenhauer todos os anos entre 1865 e 1878.<sup>(63)</sup> A sua carta a Rohde de 15 de dezembro de 1870 mostra como o ensaio de Schopenhauer de 1851, «Sobre a filosofia universitária», foi importante para ele: «com o tempo, percebo também de que se trata na doutrina de Schopenhauer da sabedoria universitária. Uma instituição para a *verdade* completamente radical não é *possível* aqui.»<sup>(64)</sup>

Schopenhauer acreditava que «se se retirar benefício próprio dela, a intenção imediatamente se sobrepõe à intuição, e de pretensos filósofos obtemos meros parasitas da filosofia».<sup>(65)</sup> Segundo Schopenhauer, as exigências de uma profissão paralisam a mente de tal forma que as ideias, simplesmente, não podem florescer: «difícilmente alguma coisa é tão obstrutiva ao verdadeiro alcance de uma intuição completa ou muito profunda e, portanto, da verdadeira sabedoria, do que a constante obrigação de se parecer

---

(63) Veja-se BROBJER, Thomas, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2008, pp. 254–255.

(64) Carta de Nietzsche a Rohde, 15 de dezembro de 1870 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, p. 165).

(65) SCHOPENHAUER, Arthur, «Über die Universitäts-Philosophie», in *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, vol. 1, Zúrique, Haffmans, 1988, p. 156.

sábio, a exibição do chamado conhecimento na presença de alunos ansiosos por aprender e a prontidão para responder a toda e qualquer questão.»<sup>(66)</sup> Schopenhauer enfatizou que a filosofia como profissão não pode ser verdadeiramente independente, porque tem de responder à autoridade que a sustenta: «um governo não vai pagar a pessoas para contradizerem diretamente, ou mesmo apenas indiretamente, aquilo que promulgou de todos os púlpitos por milhares dos seus padres ou professores religiosos nomeados, pois se tal procedimento fosse eficaz tornaria inevitavelmente ineficaz a organização anterior.»<sup>(67)</sup>

Schelling já havia levantado esta questão nas suas aulas sobre os estudos universitários: «A visão habitual das universidades é a de que elas devem produzir ferramentas e servos aptos para todos os propósitos do estado.» E Wolf, o fundador da filologia clássica, retirou a mesma conclusão sobre as universidades em 1787: «o Estado tem pouca utilidade para o mero humanista.»<sup>(68)</sup> Mas Schopenhauer sugeriu ainda que a filosofia simplesmente não pode existir se uma instância superior lhe impuser um dogma, seja a religião cristã, o hegelianismo, a onnipotência do estado prussiano ou a definição disciplinar do conhecimento. Schopenhauer sublinhou que «a atmosfera da liberdade é indispensável para a verdade»<sup>(69)</sup>, defendendo em conformidade que a filosofia devia deixar de ser uma profissão.

Nietzsche foi um seguidor de Schopenhauer ao longo de toda a sua vida, pelo menos nesta questão. Percebeu que o trabalho académico, infelizmente, não serve o propósito de definir a própria existência: «Observem-se apenas as atividades com que uma pessoa científica ocupa a sua vida e, portanto, a mata: o que é que a visão grega das partículas tem

---

<sup>(66)</sup> *Idem*, «Über die Universitäts-Philosophie», p. 152.

<sup>(67)</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>(68)</sup> Wolf é citado em CLARK, *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, p. 171. Cf. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode*, III, p. 23.

<sup>(69)</sup> SCHOPENHAUER, «Über die Universitäts-Philosophie», p. 152.

que ver com o sentido da vida?»<sup>(70)</sup> Uma vez que o filósofo «deve procurar a verdade para si próprio e não apenas para escrever livros»<sup>(71)</sup>, Nietzsche regressava repetidamente a um dos primeiros princípios filosóficos: «Conhece-te a ti mesmo.»<sup>(72)</sup>

Esta frase traz-nos naturalmente à mente a filosofia grega. É evidente que Nietzsche, enquanto filólogo, conhecia os gregos muito bem. Deu aulas sobre os diálogos platónicos, a metafísica e a retórica de Aristóteles, Diógenes Laércio, Demócrito e os pré-socráticos. Nas suas aulas reiterou a definição de Sócrates das origens da filosofia: afirmou que as intuições filosóficas surgem de um «espanto acerca de tudo o que está perante nós».<sup>(73)</sup> De facto, é este maravilhamento fundamental, este «enigma» do desconhecido que suscita a paixão e determina a escolha de uma carreira.

No caso da filosofia este impulso deve tomar uma forma prática: Nietzsche acreditava que um filósofo tem de dar um exemplo através da sua vida, mais do que com os seus escritos. «Sou um filósofo se e na medida em que for capaz de servir de exemplo. (...) Mas este exemplo tem de ser dado através da vida exterior e não apenas através de livros, isto é, através da forma como os filósofos da Grécia ensinavam, através das suas expressões, atitudes, roupas, alimentação e modo de vida, e não pela fala ou pela escrita.»<sup>(74)</sup> Acreditava ainda que «num sistema refutado, a única coisa que interessa é o elemento pessoal», isto é: os esforços para filosofar.<sup>(75)</sup>

<sup>(70)</sup> NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, vol. 8, 3[63], p. 32.

<sup>(71)</sup> *Ibidem*, vol. 7, 32[73], p. 780.

<sup>(72)</sup> Cf. *idem*, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, § 10, in *Sämtliche Werke*, vol. 1, p. 333.

<sup>(73)</sup> *Idem*, «Die vorplatonischen Philosophen», I, in *Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, 4, p. 215. Veja-se também Platão, *Teeteto*, 155c–d e Aristóteles, *Metafísica A*, 2, 982b.

<sup>(74)</sup> *Idem*, *Schopenhauer como Educador*, trad. Clademir Araldi, São Paulo, Martins Fontes, 2020, § 3, *tradução modificada* [N. do T.].

<sup>(75)</sup> *Idem*, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, trad. Maria Inês Madeira de Andrade, Lisboa, Edições 70, 1995, I, *tradução modificada* [N. do T.].

De facto, para Nietzsche a filosofia é melhor representada pelo verbo do que pelo nome. Esta atividade reflexiva engloba toda a existência individual, tanto assim é que define um tipo particular de vida — a vida filosófica. Como Nietzsche enfatizou, «a única crítica de uma filosofia que é possível e prova alguma coisa, nomeadamente tentar perceber se se pode viver de acordo com ela, nunca foi ensinada nas universidades».<sup>(76)</sup> Isto significa que a atitude filosófica mais importante não pode ter lugar no interior da academia.

Já em março de 1871, Nietzsche escreveu a Rohde: «Estou a habituar-me gradualmente a ser um filósofo, e já acredito em mim.»<sup>(77)</sup> Enquanto filósofo, Nietzsche desejava concretizar aquilo a que chamava um tipo, a «possibilidade mais elevada, até hoje não descoberta, da *vida filosófica*».<sup>(78)</sup> Esta vida tem de ser guiada por um preceito que define a filosofia desde Sócrates: «O Deus Delfico grita-te, desde o início da tua errância para esse fim, a sua máxima “Conhece-te a ti mesmo”. É uma máxima difícil.»<sup>(79)</sup> O preceito delfico convida um indivíduo a regressar ao primeiro local da investigação filosófica, uma vez que o conhecimento de si mesmo abre ao conhecimento do mundo. Nietzsche associou também a sua reflexão ao mote de Heraclito: «Eu procurei-me e consultei-me a mim mesmo.»<sup>(80)</sup> Porque seguiu o preceito delfico, Heraclito mostrou que é preciso que o indivíduo se volte primeiro para si mesmo, para aprender o que significa ser um ser humano. E como vimos, Nietzsche acreditava que era precisamente este conhecimento, este primeiro estágio de investigação filosófica, que faltava aos

---

<sup>(76)</sup> *Idem, Schopenhauer como Educador*, § 8, tradução modificada [N. do T.].

<sup>(77)</sup> Carta de Nietzsche a Rohde, 29 de março de 1871 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, vol. 3, p. 190).

<sup>(78)</sup> NIETZSCHE, *Humano, Demasiado Humano*, § 261; veja-se também NIETZSCHE, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*.

<sup>(79)</sup> *Idem, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, § 10, in *Sämtliche Werke*, vol. 1, pp. 332–333.

<sup>(80)</sup> *Idem*, «Fünf Vorreden über fünf ungeschriebene Bücher», I, in *Sämtliche Werke*, vol. 1, p. 758.

filólogos — como à maioria dos académicos em todas as áreas: escolheram as suas carreiras a partir de uma falta de autoconhecimento. Os filólogos não reparavam, como nota Dale Wilkerson, que «todos os exames do passado são explorações de si mesmo». <sup>(81)</sup>

\*

Nietzsche não se manteve uma estrela em ascensão, ou sequer uma estrela fixa, na filologia por muito tempo. Com a sua reforma precoce da academia recuperou o seu estatuto de estrela errante e viveu a vida filosófica do «vagabundo literário» que o seu anterior companheiro de percurso [*kindred spirit* <sup>(82)</sup>], Erwin Rohde, temia. Talvez seja verdade que «a perda foi da filologia», uma vez que alguns especialistas consideram hoje que Nietzsche deve ser lembrado «como um dos classicistas mais promissores e menos reconhecidos de todos os tempos». <sup>(83)</sup>

Nietzsche encontrava-se fisicamente doente nos anos 1870, mas a sua decisão de renunciar à sua cátedra académica foi essencialmente filosófica. Ela deriva do facto de Nietzsche ter identificado a causa das suas doenças físicas e mentais no conflito existencial irreconciliável entre a sua profissão e o seu chamamento natural para a filosofia — um conflito que sentiu desde o início da sua carreira. Afastar-se da academia e privilegiar uma atividade filosófica não profissional foi um processo terapêutico: a única possibilidade de cura era desistir da profissão a favor da vocação. A compreensão de Nietzsche, tanto do conflito, como da terapia, baseava-se na sua definição «material» de profissão e na sua conceção schopenhaueriana e délfica de um chamamento e de uma vida filosóficos.

---

<sup>(81)</sup> WILKERSON, Dale, *Nietzsche and the Greeks*, Londres/Nova Iorque, Continuum Press, 2006, p. 3.

<sup>(82)</sup> Literalmente, «alma gémea». [N. do T.]

<sup>(83)</sup> Veja-se PORTER, «Don't Quote Me on That!», p. 90 e «Rare impressions», p. 410.

A decisão de Nietzsche de deixar a academia foi, sem dúvida, radical. De facto, ela surge como única, se considerarmos que as reflexões que lhe estão subjacentes — relativamente aos limites da constituição disciplinar do conhecimento, aos problemas que se colocam à especialização nas humanidades e nas ciências sociais, aos paradoxos estruturais de profissões orientadas para o conhecimento e aos limites da filosofia como profissão — eram, na verdade, partilhadas por muitos académicos do século XIX, desde Schelling a Schopenhauer e Mommsen.<sup>(84)</sup> Estes, no entanto, não abandonaram as suas cátedras universitárias ou as suas posições prestigiadas na Academia de Berlim. Uma apreciação contextual das ideias de Nietzsche permite-nos, portanto, compreender a sua verdadeira originalidade. Ao contrário do que se lê demasiadas vezes em comentários não contextuais de Nietzsche, a sua originalidade reside não na sua juventude, quando começou o seu magistério, nem na sua defesa da vocação artística na filologia clássica, nem ainda na sua aspiração a uma perspetiva filosófica global para os estudos históricos.<sup>(85)</sup> Pelo contrário, a verdadeira originalidade de Nietzsche reside na sua decisão radical a

---

<sup>(84)</sup> Talvez se pudesse estabelecer aqui um paralelo entre Nietzsche e o historiador suíço Johann Jakob Bachofen, que abandonou a sua cátedra na Universidade de Basileia em 1845, depois de a ter ocupado apenas quatro anos. Bachofen continuou a sua investigação sobre sociedades arcaicas e publicou a maior parte das suas obras como investigador independente. Segundo Hubert Cancik, Bachofen deve ser considerado uma das quatro figuras mais importantes para Nietzsche em Basileia (juntamente com Wagner, Overbeck e Burckhardt). Cf. CANKIK, Hubert, *Nietzsches Antike. Vorlesungen*, Estugarda, J.B. Metzler, 1995.

<sup>(85)</sup> Relativamente à prática bastante comum nas universidades suíças e alemãs, na época de Nietzsche, de contratarem académicos muito jovens, veja-se JANZ, *Friedrich Nietzsche*. Para outros exemplos de vocações artísticas em filologia, cf. WHITMAN, «Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology». Para uma outra defesa de uma perspetiva filosófica nos estudos históricos, veja-se SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode*.



favor de uma vida filosófica, no seguimento da sua avaliação da crise nos estudos filológicos.

Uma vez clarificado este aspeto, as questões levantadas por Nietzsche ressoam de forma ainda mais clara. Pode a ciência ser reconciliada com a paixão no interior de uma profissão orientada para o conhecimento, num sentido mais weberiano que nietzschiano? É possível praticar filosofia na sua definição existencial como um *mode de vie*<sup>(86)</sup> dentro da academia? E talvez de forma mais premente, a definição disciplinar de conhecimento na academia impõe limites à «paixão inspiradora» do académico?<sup>(87)</sup> De facto, estas são perguntas fundamentais e prementes, numa era académica dominada pela obrigação de adaptar a investigação especializada a categorias disciplinares pré-definidas, a partir das quais os organismos governamentais lançam oportunidades de financiamento porquanto um projeto de investigação pode produzir dados quantificáveis e operacionais, e isto em todos os campos de investigação — até mesmo na filosofia.

---

<sup>(86)</sup> Em francês no original. [N. do T.] Veja-se HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

<sup>(87)</sup> WEBER, «Wissenschaft als Beruf», pp. 590–591.



10.

A REANIMAÇÃO DE NIETZSCHE  
DA FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA<sup>(1)</sup>

MICHAEL URE

Duas figuras centrais da filosofia como modo de vida, Hadot e Foucault, sugeriram que os historiadores da filosofia não conseguiram reconhecer a forma como o modelo de filosofia greco-romano configurou traços importantes da filosofia europeia moderna. Ambos conjecturam que podemos compreender o escopo, natureza e importância do projeto filosófico de Nietzsche se o conceptualizarmos como uma tentativa de reconstituir o modelo antigo de filosofia. «A filosofia de Schopenhauer e a de Nietzsche», comenta Hadot, «são (...) convites a uma transformação radical da

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio é um inédito originalmente escrito em inglês, com o título «Nietzsche's Reanimation of Philosophy as a Way of Life». Tradução de Marta Faustino. Todas as citações foram traduzidas a partir do texto de Michael Ure, com a exceção dos textos publicados e fragmentos póstumos de Nietzsche constantes na *Kritische Studienausgabe* (KSA), que foram traduzidos a partir do original, consultando (e, em alguns casos, utilizando parcial ou integralmente) as traduções portuguesas indicadas em nota de rodapé. [N. dos O.]

maneira de viver». <sup>(2)</sup> De forma semelhante, Foucault coloca Nietzsche entre um grupo diverso de filósofos alemães do séc. XIX cujo objetivo implícito era revitalizar o modelo greco-romano da filosofia como arte da vida, contra os esforços de longa data de o eliminar da filosofia. <sup>(3)</sup>

Hadot e Foucault defendem, então, que Nietzsche adotou uma concepção especificamente antiga da filosofia como uma arte ou *technê* de viver. Neste modelo da filosofia, o discurso sistemático só faz sentido e tem um propósito na medida em que contribui para a formação de um certo *ethos* ou carácter. Praticar filosofia é construir um certo tipo de si próprio [*self*] e modo de conduta, como resultado da aceitação de um conjunto de crenças. Nesta abordagem, os filósofos são mais admirados pela sua maneira de viver e morrer do que pelas doutrinas que constroem. As famosas representações neoclássicas de Jacques Louis David da firmeza filosófica de Sócrates ou da indiferença estoica de Séneca no confronto com a morte ilustram esta crença greco-romana de que a filosofia se demonstra através de *argumentum ad oculos*. Em suma, no contexto antigo a filosofia é uma forma de transformar a vida e, portanto, a medida do valor da filosofia é como se vive e morre.

Um dos objetivos principais de Nietzsche é reorganizar a filosofia, de modo que ela se volte a orientar pela analogia médica que estruturava as filosofias helenistas, especialmente o epicurismo e o estoicismo. <sup>(4)</sup> Contudo, como veremos, Nietzsche procura mostrar que os médicos filosóficos anteriores — os antigos cínicos, epicuristas e estoicos — formularam «curas» piores do que as doenças que pretendiam tratar, pretendendo assim substituí-los por

---

<sup>(2)</sup> HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, ed. A. Davidson, trad. Michael Chase, Oxford, Blackwell, 1995, p. 272.

<sup>(3)</sup> FOUCAULT, Michel, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*, ed. F. Gros, trad. G. Burchell, Nova Iorque, Palgrave Macmillan, 2005, p. 251.

<sup>(4)</sup> Veja-se CICERO, *Tusculan Disputations*, trad. J. E. King, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1927, 3.6, cap. 2–4.

novos médicos filosóficos. Ao fazê-lo, Nietzsche enfrenta um desafio particular: perceber se é possível reanimar o modelo médico antigo da filosofia, apesar da emergência do pessimismo schopenhaueriano ou «romântico», que Nietzsche considera envenenar a cultura moderna. A filosofia nietzschiana coloca a seguinte questão: «É possível viver uma vida plena apesar, ou talvez por causa, deste mesmo “pessimismo”?» Podemos esclarecer a tentativa de Nietzsche de se manter fiel à ambição da terapia filosófica clássica no contexto da emergência do pessimismo moderno através de uma breve análise da sua formação intelectual.

### As meditações metafilosóficas de Nietzsche

Enquanto estudante do secundário, Nietzsche frequentou o liceu de Schulpforta, reconhecido pela sua pedagogia clássica, e depois começou a sua carreira académica como classicista (ou filólogo) na Universidade de Bona (1864–1865) e na Universidade de Leipzig (1865–1869). Sob a tutela do renomado filólogo Freiderich Ritschl, que seguiu de Bona para Leipzig, Nietzsche tornou-se conhecido através de uma série de ensaios precoces sobre as fontes de *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, do doxógrafo do século III, Diógenes Laércio.<sup>(5)</sup> Foi com base nestes ensaios, e na recomendação fervorosa que Ritschl fez de Nietzsche como um «fenómeno» da filologia clássica, que a 28 de janeiro de 1869, com apenas 24 anos, Nietzsche foi nomeado *Professor Ordinarius* na Universidade de Basileia, sem uma dissertação formal, e 13 meses depois promovido a *Professor Extraordinarius*.

---

(5) A «Laertiana» de Nietzsche relaciona as fontes de Diógenes com o *Resumo das Vidas dos Filósofos*, de Díocles de Magnésia. Veja-se BARNES, Jonathan, «Nietzsche and Diogenes Laertius», in *Nietzsche-Studien*, vol. 15, 1986, pp. 16–40; PORTER, James, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2000; e JENSEN, Anthony e HEIT, Helmut (orgs.), *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, Londres, Bloomsbury, 2014.

Ao mesmo tempo que o jovem Nietzsche forjava a sua carreira filológica, ia também sendo arrebatado pelo grandioso pessimismo metafísico do filósofo alemão Schopenhauer, bem como pela personalidade carismática e génio musical do grande compositor alemão e schopenhaueriano, Richard Wagner.<sup>(6)</sup> «Os melhores e mais elevados momentos da minha vida», escreveu o jovem Nietzsche a Wagner, «estão ligados ao teu nome, e conheço apenas mais um outro homem, o teu grande irmão espiritual Arthur Schopenhauer, por quem nutro a mesma admiração, até mesmo numa espécie de forma religiosa (*religione quadam*).»<sup>(7)</sup> Nietzsche identificava-se com o pessimismo filosófico de Schopenhauer e, enquanto aspirante a compositor e pianista talentoso, apreciava a arrojada afirmação de Schopenhauer de que, de todas as artes, só a música conduz a uma intuição metafísica sobre a vontade de vida. A descoberta de Nietzsche de Schopenhauer e o seu ardente entusiasmo pela música de Wagner descarrilaram a sua carreira académica e transformaram a sua vida.

Nietzsche conta que descobriu acidentalmente a *magnum opus* de Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, na livraria de Rohn em Leipzig, por volta de outubro de 1865. Imediatamente se tornou um discípulo ardoroso. Dois anos depois, recorda de forma dramática esta descoberta serendipitosa:

---

<sup>(6)</sup> Veja-se também DAHLKVIST, Tobias, *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism: A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition. Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*, Estocolmo, Elanders Gotab, 2007; sobre a relação de Nietzsche com doutrinas pessimistas contemporâneas: *Der Werth des Lebens [O valor da vida]*, de Eugen Dühring (1865), e, em particular, *Die Philosophie des Unbewussten [A filosofia do inconsciente]*, de Eduard von Hartmann (1869).

<sup>(7)</sup> Carta de Nietzsche a Wagner, 22 de maio de 1869 (NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli e M. Montinari, Munique/Berlim/Nova Iorque, De Gruyter, 1986, vol. 3, p. 8).

Não sei que demónio me sussurrou: «Leva este livro para casa contigo» (...) Em casa, atirei-me para o canto do sofá com o tesouro que havia adquirido e comecei a deixar aquele génio enérgico e sombrio trabalhar sobre mim. Aqui cada linha gritava renúncia, negação, resignação, aqui vi um espelho no qual vislumbrava o mundo, a vida, e a minha própria mente com uma grandeza aterradora. Aqui o olho cheio, desinteressado, solar da arte olhava para mim, aqui vi doença e cura, exílio e santuário, inferno e paraíso.<sup>(8)</sup>

Nietzsche descreveu Schopenhauer como «o maior semideus filosófico de todo o último milénio».<sup>(9)</sup> Ao mesmo tempo que Nietzsche se deixava arrebatado pela visão metafisicamente inspirada de Schopenhauer da doença e da cura, estava também a trabalhar, com extrema disciplina ascética, na identificação das fontes das *Vidas* de Diógenes. O pessimismo de Schopenhauer e os esboços biográficos dos filósofos antigos, de Diógenes, tornaram-se as fontes principais para o modelo de filosofia de Nietzsche.

Ao fazer a transição de filólogo académico profissional, na Universidade de Basileia (1869–1877), para filósofo itinerante (1877–1888), Nietzsche transportou e desenvolveu traços importantes desta herança clássica. Através do seu estudo filológico intenso das *Vidas* de Diógenes, Nietzsche veio a admirar a filosofia grega. Sobre Diógenes, Nietzsche escreveu que ele era «acidentalmente o guardião desastrado que guarda um tesouro de que não conhece o valor. Ele é o guarda-noturno da história da filosofia grega; ninguém pode entrar nela sem receber dele a chave».<sup>(10)</sup> As *Vidas* de Diógenes tornaram-se um dos pilares da orientação

---

<sup>(8)</sup> Nietzsche *cit.* in JANAWAY, Christopher, «Schopenhauer as Nietzsche's Educator», in C. JANAWAY (org.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, The Clarendon Press, 1998, p. 16.

<sup>(9)</sup> JANAWAY, «Schopenhauer as Nietzsche's Educator», p. 1.

<sup>(10)</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke*, 5 vols., Munique, Beck, 1933–42, vol. 5, p. 126.

filosófica de Nietzsche.<sup>(11)</sup> Através deste livro, Nietzsche absorveu a ideia difundida na antiguidade de que, acima de tudo, a filosofia é um modo de vida e o filósofo é um médico. Na sua aula inaugural em Basileia (28 de maio de 1869), «Homero e a Filologia Clássica», Nietzsche invocou explicitamente o lamento de Sêneca de que a ascensão do ensino sofista estava a transformar a filosofia, o estudo da sabedoria, em filologia, o estudo de meras palavras: «*Itaque quae philosophia fuit facta philologia est.*»<sup>(12)</sup> Na sua própria «confissão de fé», Nietzsche declara a sua intenção de realizar a operação inversa: transformar a filologia novamente numa disciplina que nos ensina como viver: «*Philosophia facta est quae philologia fuit.*»

No começo dos anos 1870, Nietzsche desenvolveu um estudo não publicado sobre a filosofia grega antiga, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (1873) e uma série contemporânea de notas (igualmente não publicadas) para um livro sobre o filósofo, o seu chamado *Das Philosophenbuch*. Em ambos os casos, Nietzsche salienta o ideal antigo do filósofo como médico da cultura e dá prioridade às vidas e personalidades dos filósofos relativamente às suas doutrinas escritas. Um dos seus esboços para o seu livro sobre o filósofo intitula-se «O filósofo como médico da cultura». «O produto do filósofo», afirma aqui no estilo clássico, «é

---

<sup>(11)</sup> Para frustração de muitos filósofos e comentadores modernos, Diógenes de Laércio dá muita atenção à forma como os filósofos antigos viviam ou praticavam a sua filosofia, mas não examina as suas doutrinas teóricas com detalhe crítico. Em alguns casos, o método anedótico de Diógenes reflete de forma adequada a essência fundamental das filosofias antigas, e muito em particular o género da anedota ou *chreia*, associada em particular ao cinismo. «Apesar de muito popular enquanto forma», como observa Burton Mack, «a *chreia* foi cultivada nos níveis mais elevados da vida intelectual e tornou-se, na verdade, um meio fundamental para caracterização dos filósofos [antigos]» (MACK, Burton, *The Christian Myth: Origins, Logic, Legacy*, Londres, Continuum International, 2003, p. 38).

<sup>(12)</sup> Cf. SÉNECA, L. A., *Cartas a Lucílio*, org. J. A. S. Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, 108.23.



a sua *vida* (em primeiro lugar, *antes* das suas *obras*). É essa a sua obra de arte.»<sup>(13)</sup>

Em *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Nietzsche expande o seu compromisso com uma história da filosofia como prática vivida. Aqui procura enfatizar apenas aquele aspeto das doutrinas de um filósofo que constituem uma marca da sua personalidade: «Vou narrar uma versão simplificada da história desses filósofos: de cada sistema quero apenas extrair o fragmento de *personalidade* que contém e que pertence ao elemento irrefutável e indiscutível que a história deve guardar.»<sup>(14)</sup> Nietzsche dá prioridade ao estudo dos caracteres dos filósofos pré-platónicos relativamente aos seus sistemas: «o que *devemos amar e venerar sempre* e que não nos pode ser roubado por nenhum esclarecimento posterior: o grande ser humano.»<sup>(15)</sup> De facto, Nietzsche reabilita o género antigo das anedotas de Diógenes Laércio: «em sistemas que foram refutados só nos pode interessar o elemento pessoal, uma vez que é a única realidade eternamente irrefutável. Com três anedotas é possível dar a imagem de um ser humano; vou tentar extrair três anedotas de cada sistema, e não me ocuparei do resto.»<sup>(16)</sup>

Nietzsche também utiliza este modelo antigo da filosofia para estruturar duas das suas *Considerações Extemporâneas*<sup>(17)</sup>, «Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida» (fevereiro de 1874) e «Schopenhauer como Educador» (outubro de 1874). Como veremos, as chamadas «considerações» ou «meditações» [*Betrachtungen*] de Nietzsche são moldadas

---

<sup>(13)</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli e M. Montinari, Munique/Berlim/Nova Iorque, DTV/De Gruyter, 1980, vol. 7, 29[205], p. 712.

<sup>(14)</sup> *Idem*, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, trad. Maria Inês Madeira de Andrade, Lisboa, Edições 70, 1995, Prefácio.

<sup>(15)</sup> *Ibidem*, Prefácio.

<sup>(16)</sup> *Ibid.*, Segundo Prefácio.

<sup>(17)</sup> O título de Nietzsche refere-se a quatro «considerações» ou «meditações» [*Betrachtungen*]: «David Strauss, o Confessor e o Escritor», «Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida», «Schopenhauer como Educador» e «Richard Wagner em Bayreuth».

pelo ideal antigo da filosofia como modo de vida, a sua conceção do médico cultural ou filosófico e a sua ênfase naquilo a que, na esteira de Hadot, podemos chamar «exercícios espirituais». Nietzsche ressuscita o modelo antigo ao assumir o papel de um médico filosófico contemporâneo. Consideremos brevemente estas duas meditações para percebermos como são informadas pelas pressuposições metafilosóficas da filosofia antiga.

A conceção nietzschiana de extemporaneidade (*Unzeitgemasse*) está carregada de uma série de conotações que são importantes para os nossos propósitos. Em primeiro lugar, Nietzsche usa este termo para se identificar como crítico da cultura contemporânea, que observa aquilo que considera ser uma das suas maiores conquistas, *i.e.* o sentido histórico, e a avalia a partir de uma perspetiva especificamente *clássica*:

[É] apenas na medida em que sou um discípulo de tempos mais antigos, em particular dos gregos, que apesar de ser um filho do tempo presente pude chegar a experiências tão extemporâneas. (...) pois não saberia que sentido poderia ter a filologia clássica para o nosso tempo a não ser exercer nele um efeito extemporâneo — quer dizer, [um efeito] contra o tempo, e por isso no tempo e, esperemos, para benefício de um tempo vindouro.<sup>(18)</sup>

De uma forma que se assemelha ao cinismo antigo, como podemos dizer, Nietzsche desfigura a moeda da cultura moderna: avalia o que ela considera ser uma das suas maiores virtudes como, na verdade, um vício ou doença corruptores. Enquanto crítico extemporâneo que observa a idade moderna através das lentes da antiguidade clássica, Nietzsche percebe que esta sofre de uma doença particular, aquilo a que chama a «febre histórica consumidora».<sup>(19)</sup>

---

<sup>(18)</sup> *Idem*, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* [*Considerações Extemporâneas II*], Prefácio.

<sup>(19)</sup> *Ibid.*, Prefácio.

Esta nova doença histórica impede os indivíduos modernos de utilizarem o passado para estimularem e cultivarem as suas próprias ações. Em vez de incorporarem o passado nas suas próprias vidas e personalidades, tornam-se meros espectadores «objetivos» da história. Nietzsche define esta doença histórica moderna como a perda da capacidade de incorporar e transformar o conhecimento em ação.

Em contrapartida, Nietzsche concebe a sua própria perspetiva clássica como seguindo o princípio de que o conhecimento deve servir para expandir a vida. Assume um ideal de florescimento que prioriza a vida relativamente ao conhecimento. Devemos, como afirma de forma enfática, «aprender melhor como utilizar a história para o propósito da *vida!*»<sup>(20)</sup> Para Nietzsche, a doença da cultura moderna consiste precisamente na eliminação da incorporação da verdade na prática vivida, que é a marca distintiva da filosofia como modo de vida. Os filósofos modernos, Nietzsche lamenta, já não concebem a filosofia como um modo de vida, mas como um discurso teórico. Compilam histórias eruditas e abrangentes de sistemas filosóficos sem testarem estas filosofias como modos de vida:

Ninguém pode ousar cumprir a lei da filosofia em si, ninguém vive filosoficamente com aquela lealdade elementar que obrigava um Antigo, onde quer que estivesse e fosse o que fosse que fizesse, a comportar-se como estoico, se tinha jurado fidelidade à *Stoa*.<sup>(21)</sup>

Na esteira de Schopenhauer, Nietzsche sugere que o abandono da filosofia como modo de vida é sintomático, não apenas da doença histórica moderna, mas também de a filosofia se ter tornado um instrumento pedagógico do Estado:

Todo o filosofar moderno é político e policial, limitado por governos, igrejas, academias, costumes e cobardia humana à

---

<sup>(20)</sup> *Ibid.*, § 1.

<sup>(21)</sup> *Ibid.*, § 5.

aparência erudita: fica-se pelo suspiro «e se» ou pelo reconhecimento de que «*era uma vez*». No interior da cultura histórica, a filosofia não tem qualquer direito se quiser ser mais do que um saber internamente contido sem efeitos. (...) Serão ainda seres humanos, perguntamo-nos, ou talvez apenas máquinas de pensar, escrever e falar?<sup>(22)</sup>

Em segundo lugar, Nietzsche mostra que olhar para a época moderna através destas lentes antigas é adotar a perspectiva de um médico da cultura, que diagnostica o presente em termos de saúde e doença e que almeja curar as suas patologias. Um dos temas recorrentes da sua obra é o repetido uso de metáforas médicas para conceber os problemas que Nietzsche acredita derivarem da sobrevalorização das ciências históricas por parte da cultura moderna. Nietzsche pretende curar a época moderna daquilo a que chama as suas «doenças», «lesões», «patologias».

Em terceiro lugar, enquanto observações «médicas» ou «diagnósticas» do presente, as suas considerações extemporâneas também prescrevem uma série de exercícios como remédios para as doenças que diagnosticam. Na meditação sobre a história, por exemplo, Nietzsche identifica aquilo a que podemos chamar um tratamento quase-cínico e um antídoto quase-estoico para curar a «asfixia da vida pelo histórico, pela doença histórica».<sup>(23)</sup> Nietzsche descreve a medicina «a-histórica» anterior como um exercício no «*esquecimento*» e o referido antídoto «supra-histórico» como vendo as coisas da perspectiva da eternidade, ou atribuindo à existência o carácter da eternidade.<sup>(24)</sup> Nietzsche identifica o cinismo antigo com o exercício de esquecimento. O cinismo antigo, tal como Nietzsche o concebe, é uma *askēsis* filosófica cujo objetivo é recuperar um entendimento animal saudável. Baseando-se na distinção de Schopenhauer entre a cognição animal e a cognição humana, Nietzsche

---

<sup>(22)</sup> *Ibid.*, § 5.

<sup>(23)</sup> *Ibid.*, § 10.

<sup>(24)</sup> Cf. *Ibid.*, § 1 e 10.

sugere que os cínicos exercitam a cognição intuitiva dos primeiros como meio para recuperarem a sua felicidade. Ao contrário dos humanos, cuja cognição abstrata lhes permite relembrar o passado e imaginar o futuro, sobrecarregando-os assim com o arrependimento e o medo por antecipação, os animais estão inteiramente imersos no momento presente.<sup>(25)</sup> A memória, ou a palavra «foi», como o formula, é «a palavra-chave através da qual a luta, o sofrimento e o tédio se aproximam dos seres humanos para os lembrar do que é no fundo a sua existência — um *imperfectum* que nunca poderá ser completado».<sup>(26)</sup> No entanto, ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche não contesta a filosofia cínica e afirma a conclusão pessimista de que estamos fadados a sofrer, mas antes mostra como é que o exercício cínico do esquecimento é necessário para superarmos o desejo pessimista de escaparmos ou de nos virarmos contra a vontade de vida:

Se a felicidade, o anseio por uma nova felicidade, num qualquer sentido, é aquilo que mantém o ser vivo preso à vida e o impele para continuar a viver, então talvez nenhum outro filósofo tenha mais razão do que o cínico: pois a felicidade dos animais, como a do cínico perfeito, é a prova viva da razão do cinismo. (...) Tanto no caso da felicidade mais ínfima quanto no caso da maior felicidade, é sempre a mesma coisa que faz da felicidade felicidade: o poder esquecer (...), a capacidade de sentir a-historicamente ao longo da sua duração. Quem não se consegue estabelecer no limiar do instante, esquecendo todo o passado, quem não consegue equilibrar-se num ponto como uma deusa da vitória sem vertigens e sem medo nunca saberá o que é a felicidade (...).<sup>(27)</sup>

A terceira consideração, *Schopenhauer como Educador*, continua a reanimação nietzschiana da filosofia como

---

<sup>(25)</sup> *Ibid.*, § 1.

<sup>(26)</sup> *Ibid.*, § 1.

<sup>(27)</sup> *Ibid.*, § 1.

modo de vida. De forma significativa, Nietzsche ignora amplamente o sistema metafísico de Schopenhauer para se concentrar de forma quase exclusiva na sua «biografia». Neste sentido, o estudo de Nietzsche de Schopenhauer tem como modelo a conceção clássica de Diógenes Laércio da importância primordial da vida do filósofo.<sup>(28)</sup> Nietzsche coloca esta assunção clássica em prática na sua forma de elogiar Schopenhauer como educador. Em 1874, Nietzsche havia, na verdade, rejeitado os princípios centrais da metafísica e da ética schopenhauerianas, mas defendeu ainda assim que Schopenhauer manteve relevância filosófica para si enquanto exemplo de um modo de vida filosófico.<sup>(29)</sup> A «biografia» de Nietzsche representa Schopenhauer como

---

(28) Cf. SELLARS, John, *The Art of Living: Stoic Ideas Concerning the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003.

(29) «Mesmo enquanto celebrava Schopenhauer como meu educador», escreveu, «tinha esquecido que por muito tempo antes disso nenhum dos seus dogmas conseguia resistir à minha desconfiança (...) porque me deleitava em gratidão no poderoso impacto que Schopenhauer — posicionando-se *livre e corajosamente perante as coisas e contra elas* — *tinha tido em mim uma década antes*» (Nietzsche *cit. in* BREAZEALE, Daniel, «Introduction», in D. Breazeale (org.), *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1979, pp. xiii–xlix: xxxii; cf. xvii–xviii). Vejam-se as notas de Nietzsche sobre Schopenhauer de 1868, nas quais, como observa Janaway, «Schopenhauer aparece como um adversário filosófico e sofre, por assim dizer, um ataque ao sistema nervoso central, um ataque que deveria fazer-nos duvidar se Nietzsche alguma vez aderiu seriamente à metafísica da vontade de Schopenhauer» (JANAWAY, Christopher, «Schopenhauer as Nietzsche's Educator», in N. Martin (org.), *Nietzsche and the German Tradition*, Oxford, Peter Lang, 2003, pp. 155–185: 163). «Em 1871, o mais tardar, ele havia rejeitado privadamente não apenas o pessimismo “negador do mundo” de Schopenhauer, mas também o seu dualismo fundamental de “aparência” (“representações”) e “realidade” (a “vontade” enquanto “coisa em si”). Mesmo que mantenhemos desconfiança quanto à afirmação tardia de Nietzsche de que “sempre desconfiei do sistema de Schopenhauer”, ainda assim não pode haver dúvida de que na altura em que escreveu a terceira *Consideração* já tinha há muito rejeitado qualquer fidelidade que alguma vez possa ter tido aos dois traços mais distintivos do sistema filosófico de Schopenhauer»

um exemplar heroico da luta que os grandes indivíduos têm de travar contra a sua própria época, por forma a se libertarem dos seus limites e patologias. Para Nietzsche, a vida filosófica de Schopenhauer oferece uma educação sobre como superar a principal patologia da cultura moderna: a saber, a sua criação de personalidades enfraquecidas que não são capazes de se cultivar a si mesmas porque não conseguem integrar o conhecimento e a ação e, em vez disso, agem em conformidade com o rebanho. Uma vez mais, Nietzsche assume o papel de médico filosófico ao diagnosticar aquilo a que chama a nossa má consciência:

No fundo, todo o homem sabe bem que está no mundo apenas uma vez, como um *unicum*, e que nenhum acaso tão raro misturará pela segunda vez uma multiplicidade tão maravilhosamente variegada numa unidade como é a dele. Ele sabe-o, mas oculta-o como uma má consciência (...). (...) deve seguir a sua consciência, que lhe brada: «Sê tu mesmo! Tu não és tudo aquilo que fazes, pensas e desejas agora.»<sup>(30)</sup>

A vida de Schopenhauer, tal como Nietzsche a concebe então, é uma verdadeira educação filosófica na medida em que exemplifica como nos tornarmos quem somos. Nietzsche descreve-se a si mesmo como procurando e encontrando em Schopenhauer «um verdadeiro filósofo como educador, capaz de arrancar alguém da insuficiência, na medida em que ela reside no tempo, e ensinar novamente a ser simples e honesto, no pensar e no viver, ser extemporâneo, portanto (...).»<sup>(31)</sup> Nietzsche faz das suas reflexões sobre Schopenhauer uma ocasião para registar as várias etapas da «libertação da vida filosófica».<sup>(32)</sup> Não

---

(BREAZEALE, «Introduction», p. xvii; veja-se também JANAWAY, «Schopenhauer as Nietzsche's Educator», pp. 164–165).

<sup>(30)</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer como Educador* [*Considerações Extemporâneas III*], trad. Cladimir Araldi, São Paulo, Martins Fontes, 2020, § 1.

<sup>(31)</sup> *Ibidem*, § 2.

<sup>(32)</sup> *Ibid.*, § 3.

é, assim, surpreendente que em *Schopenhauer como Educador* Nietzsche afirme explicitamente o ideal antigo da filosofia como modo de vida:

Importo-me tanto mais por um filósofo quanto mais ele está em condições de dar um exemplo. (...) Mas o exemplo deve ser dado através da vida visível, e não apenas por meio de livros, portanto, como ensinavam os filósofos gregos, mais através dos gestos, da postura, da roupa, da alimentação, dos costumes, do que através da fala, e muito menos da escrita. Quanto nos falta ainda na Alemanha para essa visibilidade corajosa da vida filosófica! <sup>(33)</sup>

Nietzsche considera aqui que a «vida visível» do filósofo é filosoficamente mais importante do que aquilo que ele (ou ela) diz ou escreve. Aludindo à anedota de Plutarco sobre a forma como Diógenes afirmou o seu modo de vida «ascético» perante as suas próprias dúvidas, Nietzsche reflete:

Estou a pensar na primeira noite de Diógenes: toda a filosofia antiga almejava a simplicidade da vida e ensinava uma certa ausência de necessidades, o remédio mais importante para todos os pensamentos de rebelião social. (...) enquanto os filósofos não ganharem a coragem para *procurarem um modo de vida totalmente diferente e através dele darem um exemplo, não servem para nada.* <sup>(34)</sup>

A filosofia, tal como Nietzsche a concebe, exige a defesa de um modo de vida exemplar, afastado da convenção, um «estranho modo de vida» demonstrado por uma conduta exemplar. Para Nietzsche, o propósito da filosofia é a prática de um modo de vida, e este é «demonstrado» através desta realização prática. Evidentemente, Nietzsche não pretende sugerir que a doutrina teórica não é parte integral da prática filosófica, mas afirma que a doutrina só tem importância

---

<sup>(33)</sup> *Ibid.*, § 3.

<sup>(34)</sup> *Idem, Sämtliche Werke*, vol. 7, 31[10], p. 752 [*ênfase acrescentada*, N. do A.].



na medida em que é posta em prática na forma como um filósofo conduz a sua vida.

Na esteira daquilo a que chama o «célebre tratado sobre a filosofia universitária», de Schopenhauer, a reanimação nietzschiana do modelo antigo da filosofia como modo de vida também alimenta a sua queixa contra a filosofia académica moderna enquanto erudição desligada da vida e da ação. Nietzsche estabelece um contraste hediondo entre o compromisso de Schopenhauer de viver uma vida filosófica heroica e os filósofos académicos contemporâneos, que concebe como comprometidos com o Estado enquanto seus funcionários pagos. Filósofos universitários, defende Nietzsche, enquanto filósofos do Estado, concebem a sua disciplina amplamente como uma questão de sistematização, erudição histórica e «crítica», não como um modo de vida. De uma forma polémica e intimidatória, Nietzsche sugere que historiadores da filosofia contemporâneos, como Eduard Zeller, não praticam, mas antes esquecem a filosofia: «Quem, por exemplo, redime de novo a história dos filósofos gregos da névoa entorpecedora, que sobre ela alastraram os trabalhos eruditos, não tão científicos e, infelizmente, demasiado entediantes, de Ritter, Brandi e Zeller? Quanto a mim, prefiro ler Diógenes Laércio a Zeller, porque naquele pelo menos vive *o espírito dos filósofos antigos*; mas neste não vivem nem o antigo nem nenhum outro espírito.»<sup>(35)</sup> Nietzsche inverte o desprezo filosófico, inspirado por Hegel, pelas *Vidas* de Diógenes Laércio, e revaloriza precisamente a sua fidelidade ao espírito desses filósofos antigos que praticavam a filosofia como modo de vida. Como escreve:

A única crítica de uma filosofia que é possível e que também prova alguma coisa — nomeadamente, procurar saber se

---

<sup>(35)</sup> *Idem, Schopenhauer como Educador*, § 8 [ênfase acrescentada, N. do A.]. Sobre a conceção puramente teórica da filosofia de Zeller, veja-se CELENZA, Christopher S, «Lorenzo Valla and the Traditions and Transmissions of Philosophy», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, 2005, pp. 483–506.

é possível viver de acordo com ela — nunca foi ensinada nas universidades, mas sempre a crítica das palavras por meio de palavras.<sup>(36)</sup>

## A filosofia de Nietzsche como exercício espiritual

Nas obras que se seguiram às suas *Considerações Extemporâneas*, a chamada trilogia do espírito livre (1877–1882), Nietzsche expande a sua aplicação do modelo antigo da filosofia como modo de vida e respectivas pressuposições metafilosóficas. Para maior clareza, distinguiremos três passos no desenvolvimento de Nietzsche do modelo antigo da filosofia nos livros que constituem a sua trilogia do espírito livre: a saber, (1) *Humano, Demasiado Humano* (1877), *Opiniões e Sentenças Diversas* (1879), *O Andarilho e a Sua Sombra* (1880), que depois publicou em conjunto como *Humano, Demasiado Humano*, vol. 2; (2) *Aurora* (1881); e (3) *A Gaia Ciência* (1882/1887). O próprio Nietzsche assinala estas ligações entre a sua própria metafilosofia e as escolas antigas nos prefácios de 1886, que acrescentou a cada livro na trilogia. Que ligações e continuidades são estas?

Em primeiro lugar, nas obras do período intermédio, Nietzsche não defende apenas que a filosofia é um modo de vida, tal como formulara em *Schopenhauer como Educador*. Agora reconhece também que o *discurso* filosófico é um meio fundamental para moldarmos e transformarmos a nossa vida. Nietzsche dá a esta tese um contorno terapêutico: é um exercício de cura de nós mesmos. No entanto, nem todas as filosofias cumprem o objetivo da saúde ou do florescimento. O chamado estilo «aforístico» de Nietzsche desenvolveu-se, em parte, a partir dos seus esforços para pôr em prática uma terapia filosófica. Neste como em outros casos na história da filosofia, os estilos retóricos de Nietzsche são um indício do seu compromisso com a filosofia como modo de vida.

Em segundo lugar, nos prefácios de 1886 acrescentados aos dois volumes de *Humano, Demasiado Humano* e à *Gaia*

---

<sup>(36)</sup> *Idem*, *Schopenhauer como Educador*, § 8.

*Ciência*, Nietzsche identifica retrospectivamente as suas próprias explorações filosóficas na trilogia do espírito livre como exercícios terapêuticos que lhe permitiram superar o pessimismo schopenhaueriano ou romântico. Nietzsche conta que, para o fazer, se valeu das terapias filosóficas antigas, em particular as terapias cínica, estoica e epicurista: as «caixas de unguento e medicamentos de *todas* as filosofias antigas». Nas obras intermédias, Nietzsche segue a sua injunção direcionada a si mesmo: «Torna-te antigo!»<sup>(37)</sup>

Em terceiro e último lugar, no último livro da trilogia, *A Gaia Ciência*, Nietzsche trata as terapias filosóficas antigas como um andaime que depois derruba para ascender àquilo a que chama «*a grande saúde*».<sup>(38)</sup> Restaurar a nossa equanimidade através do esquecimento cínico do sofrimento, da recordação epicurista de prazeres, da coragem estoica perante a adversidade ou da indiferença cética relativamente a todos os valores, é agora considerado apenas o primeiro degrau de uma ascensão para um tipo de saúde muito mais elevado. As terapias antigas, defende Nietzsche, permitem-nos ultrapassar a negação ascética da vida, mas não afirmar a vida integralmente. Nietzsche identifica agora o «pessimismo dionisíaco», uma afirmação completa da vida, como os antípodas do pessimismo schopenhaueriano. O ideal de Nietzsche, como reconhece Janaway, é a antítese do de Schopenhauer: «Só através da negação da vontade de vida é que esta existência dominada pela dor pode ser redimida»; anti-Schopenhauer: «Só através da afirmação da vida com toda a sua dor se pode alcançar força e grandeza.» Schopenhauer: «Seria melhor se eu não tivesse existido, se não houvesse mundo»; anti-Schopenhauer: «Amo e quero tudo o que aconteceu, e desejo o seu retorno infinitamente».<sup>(39)</sup> Na *Gaia Ciência*, o projeto englobante de Nietzsche é

---

<sup>(37)</sup> *Idem*, *Sämtliche Werke*, vol. 8, 28[40] e 28[41], p. 509.

<sup>(38)</sup> *Idem*, *A Gaia Ciência*, trad. M. Helena Rodrigues de Carvalho, M. Leopoldina de Almeida e M. Encarnação Casquinho, Lisboa, Relógio d'Água, 1998, § 382.

<sup>(39)</sup> JANAWAY, «Schopenhauer as Nietzsche's Educator», p. 171.

formular uma terapia filosófica pós-clássica.<sup>(40)</sup> Nietzsche reformula a doutrina antiga do eterno retorno como exercício espiritual para cultivar e alcançar este pessimismo dionisíaco saudável. Uma vez que as obras intermédias de Nietzsche incorporam a sua contribuição mais significativa para a filosofia como modo de vida, focar-nos-emos nestes textos e nas suas afirmações.

(i) *O discurso filosófico como exercício terapêutico*

Como vimos, nas *Considerações Extemporâneas* Nietzsche defende que a filosofia consiste na forma como os filósofos vivem, e não naquilo que eles dizem ou escrevem. Na trilogia do espírito livre, Nietzsche considera a importância da escrita ou do discurso filosóficos nas vidas dos filósofos. Em *Aurora*, Nietzsche foca-se em mostrar que o discurso filosófico é uma autobiografia conceptual.<sup>(41)</sup> Em vez de desenvolver uma história da filosofia em termos de sistemas teóricos em competição, Nietzsche compara e avalia as filosofias como biografias. A tese de Nietzsche é que o pensamento filosófico é uma expressão da vida ou personalidade do filósofo. Na sua formulação, o «pensamento» filosófico é uma «biografia involuntária», uma expressão escrita de uma alma ou carácter, ou, pelo menos, é isto que distingue a grande filosofia da filosofia vulgar, profissionalizada.<sup>(42)</sup> A grande

---

<sup>(40)</sup> Cf. URE, Michael e RYAN, Thomas, «Nietzsche's Post-Classical Therapy», in *PLI: Warwick Journal of Philosophy*, vol. 25, 2014, pp. 91–110.

<sup>(41)</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia de Bolso, 2004, § 481.

<sup>(42)</sup> *Ibidem*, § 481. Veja-se também NIETZSCHE, Friedrich, *Para Além do Bem e do Mal*, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Relógio d'Água, 1999, § 6: «Gradualmente tornou-se claro para mim o que cada grande filosofia foi até agora: a saber, a confissão [*Selbstbekenntnis*] do seu autor e uma espécie de [conjunto de] *mémoires* involuntárias e desapercibidas; da mesma forma, [tornou-se claro para mim] que as intenções morais (ou imorais) de cada filosofia constituem a autêntica semente da vida, a partir da qual sempre se desenvolveu a totalidade

filosofia é biográfica. Ou, mais precisamente, Nietzsche concebe estas filosofias como confissões ou *mémoires* inconscientes dos seus autores, expressando diferentes aspetos das suas vidas ou diferentes tipos de personalidade: as vicissitudes das paixões (Platão, Espinosa, Pascal, Rousseau, Goethe); um carácter ou temperamento estável (Schopenhauer); uma «cabeça» ou mecanismo intelectual (Kant). Nos casos em que a filosofia é «uma apaixonada história da alma», Nietzsche observa que ela se poderia configurar como um *romance* [*Roman*], repleto de crises, catástrofes e cenas de mortes. Nietzsche compara Kant, de forma desfavorável, com esses «romancistas» filosóficos:

Kant apresenta-se, quando transparente nos seus pensamentos, como bravo e honrado no melhor sentido, mas insignificante: falta-lhe envergadura e poder; não vivenciou muita coisa, e o seu modo de trabalhar toma-lhe o *tempo* para vivenciar algo (...)<sup>(43)</sup>

Contudo, Nietzsche não afirma simplesmente que os filósofos *expressam involuntariamente* as suas experiências e pulsões interiores através do discurso filosófico. Ele afirma também que eles podem *voluntariamente* utilizar esses discursos como exercícios através dos quais se moldam a si mesmos. Nesta ótica, Nietzsche afirma que a sua própria trilogia do espírito livre foi um exercício voluntário de si sobre si mesmo, um exercício da sua própria «cura espiritual», ou uma forma de escrita de si.<sup>(44)</sup> Nietzsche sublinha que *Humano, Demasiado Humano* regista uma «experiência», nomeadamente a sua própria «história de uma enfermidade

---

da planta. Na verdade, para explicar o modo como realmente surgiram as mais bizarras afirmações metafísicas de um filósofo, é bom (e inteligente) começar por perguntar a que moral se quer (quer *ele*) chegar.»

<sup>(43)</sup> *Idem, Aurora*, § 481.

<sup>(44)</sup> *Idem, Humano, Demasiado Humano II*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia de Bolso, 2008, Prefácio, § 2.

e de uma cura».<sup>(45)</sup> *Humano, Demasiado Humano*, escreve Nietzsche, foi uma «continuação e reiteração de uma *cura espiritual*, ou seja, do tratamento antirromântico que o meu próprio instinto, permanecendo sadio, inventara e prescrevera para mim, contra um adoecimento temporário (...) uma *doutrina de saúde*, que pode ser recomendada como *disciplina voluntatis* [disciplina da vontade] às naturezas mais espirituais da geração vindoura».<sup>(46)</sup>

(ii) *Otimismo antigo como terapia para o pessimismo moderno*

Nietzsche identifica explicitamente o seu discurso filosófico como uma guerra que travou «contra o pessimismo do cansaço da vida».<sup>(47)</sup> Por outras palavras, Nietzsche reconhece que utilizou a sua filosofia como exercício terapêutico para se tratar da doença do pessimismo schopenhaueriano. «Por volta de 1876», observa Nietzsche nos seus cadernos de notas, «percebi que o meu instinto ia na direção oposta do de Schopenhauer: em direção a uma justificação da vida, mesmo do mais terrível, ambíguo e mendaz; para isto eu tinha a fórmula “dionisíaco”».<sup>(48)</sup> Nos prefácios de 1886 aos dois volumes de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche reconhece que havia aplicado as terapias filosóficas antigas a si mesmo — principalmente o cinismo, o estoicismo e o epicurismo — na sua luta para combater o seu próprio cansaço da vida:

---

<sup>(45)</sup> *Ibidem*, Prefácio, § 6. Veja-se também a carta de Nietzsche a Rohde, de 1882, onde descreve o propósito da sua escrita de 1876 a 1882: «Sem um objetivo que não considerasse indescritivelmente importante não me teria mantido na luz e acima das torrentes negras! Esta é, na verdade, a minha única desculpa para o tipo de literatura que tenho escrito desde 1876: é a minha receita e remédio caseiro contra o cansaço da vida.» (15 de julho de 1882.)

<sup>(46)</sup> *Ibidem*, Prefácio, § 2.

<sup>(47)</sup> *Ibid.*, § 5.

<sup>(48)</sup> *Idem*, *Sämtliche Werke*, vol. 12, 9[42](32), pp. 354–355.

Assim como um médico põe o seu doente num ambiente inteiramente alheio (...) também eu, médico e paciente numa só pessoa, me impus um *clima da alma* inverso e inexplorado, ou seja, uma peregrinação [curativa] ao estrangeiro, ao alheio (...) de facto, um mínimo de vida, um desprendimento de todo o apetite mais grosseiro, uma independência no meio de todas as circunstâncias desfavoráveis, juntamente com o orgulho de poder viver em tais circunstâncias; algum cinismo talvez, algum «barril»<sup>(49)</sup>(...).

No prefácio ao segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche relata a forma como recorreu às filosofias antigas, não como doutrinas teóricas, mas sobretudo como meios de «fortalecimento espiritual», utilizando a analogia antiga convencional do treino filosófico com o exercício atlético, particularmente associada ao cinismo e ao estoicismo.<sup>(50)</sup> Nietzsche identifica-o como um «teste de si mesmo» através do qual pretendia recuperar o seu «equilíbrio, a serenidade, até mesmo a gratidão para com a vida».<sup>(51)</sup> Descreve os exercícios que praticava como uma «disciplina que pretendeu tornar o mais fácil possível, para o espírito, correr longe, voar alto, sobretudo prosseguir voando».<sup>(52)</sup> Relembra como através destes exercícios «virou» a sua perspetiva ao contrário, de um pessimismo schopenhaueriano ou romântico, que condena o mundo com base em experiências de sofrimento, para um «otimismo para fins de restabelecimento, para algum dia *poder* voltar a ter o direito de ser pessimista (...)».<sup>(53)</sup> O «otimismo» de Nietzsche assumiu a forma da realização do objetivo helenista generalizado de uma resistência tranquila à desgraça e ao sofrimento.

---

<sup>(49)</sup> *Ibid.*

<sup>(50)</sup> *Ibid.*, § 5.

<sup>(51)</sup> *Ibid.*, § 5.

<sup>(52)</sup> *Ibid.*, § 5.

<sup>(53)</sup> *Ibid.*, § 5.

Nietzsche inverte, assim, o juízo crítico de Schopenhauer: em vez de rejeitar o cinismo e o estoicismo como pressupondo uma falta de intuição metafísica, Nietzsche diagnostica o pessimismo metafísico de Schopenhauer como um sintoma de doença, e afirma que estas escolas nos oferecem exercícios que podem curar-nos desta doença. Rejeita as teses metafísicas de Schopenhauer como «embarços místicos e subterfúgios», incluindo «a doutrina indemonstrável de uma *Vontade única*», diagnosticando-as como sintomas de uma vida decadente.<sup>(54)</sup>

Nietzsche concebe a sua escrita filosófica como uma forma de automedicação que outros «espíritos livres» poderão então usar como modelo para desenvolver a sua própria cura.

Deveria a minha vivência — a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura — ser apenas a minha vivência pessoal? Apenas o meu «humano, demasiado humano»? Hoje gostaria de acreditar no oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, os meus livros peregrinos não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia. É-me permitido agora, após seis anos de crescente confiança, mandá-los novamente em viagem, a título de experiência? Posso recomendá-los especialmente ao coração e aos ouvidos daqueles que são acometidos de algum «passado» e têm ainda espírito suficiente para sofrer também do *espírito* do seu passado?<sup>(55)</sup>

---

<sup>(54)</sup> *Idem*, *A Gaia Ciência*, § 99.

<sup>(55)</sup> *Idem*, *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, § 6. Nietzsche enquadra os seus escritos como direções espirituais e exortações, de forma bastante semelhante a Séneca nas suas *Cartas*. A Lucílio, Séneca escreve que está a registar as etapas do seu autotratamento para aqueles que «estão a recuperar de uma prolongada doença espiritual» e «para benefício das gerações vindouras»: «Estou a anotar algumas coisas que podem ser úteis para eles; comprometi-me a escrever algumas recomendações úteis que podem ser comparadas a fórmulas de medicamentos bem-sucedidos, cuja eficácia pude experimentar no caso das minhas próprias maleitas, que talvez não tenham sido completamente curadas, mas que, pelo menos, deixaram



A trilogia do espírito livre de Nietzsche está também repleta de exercícios espirituais destinados a restabelecer a equanimidade, incluindo, por exemplo, versões de dois dos quatro «remédios epicuristas» ou *tetrapharmakon*<sup>(56)</sup> e da visão a partir do alto.<sup>(57)</sup> Em vez de investigações teóricas sistemáticas, Nietzsche compõe inúmeros aforismos e máximas, concisos e memoráveis, que tornam fácil recordar, por exemplo, lições estoicas e cínicas. Em *Humano, Demasiado Humano*, por exemplo, Nietzsche aplaude a convencional sabedoria estoica contida na sua descrição do sábio. Nietzsche destaca e afirma o ideal estoico de autossuficiência racional através da independência de todos os bens exteriores:

*Bens móveis e bens de raiz.* — Quando a vida tratou alguém de maneira totalmente rapace, tirando-lhe tudo o que podia em matéria de honras, alegrias, seguidores, saúde, propriedade de toda a espécie, talvez esse alguém descubra mais tarde, após o assombro inicial, que é *mais rico* do que antes. Pois somente então ele sabe o que lhe é tão próprio que ladrão nenhum pode tocar: e, assim, talvez saia de toda a pilhagem e desordem com a nobreza de um grande proprietário de terras.<sup>(58)</sup>

Neste caso, o grande proprietário de terras de Nietzsche é uma figuração do sábio antigo que alcança autodomínio completo. Para os estoicos, aquilo que as pessoas pensam sobre o mundo e sobre si mesmas tem uma importância decisiva para se compreender as causas do seu sofrimento. O terapeuta filosófico greco-romano identificava a origem

---

de se espalhar» (SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 7). Veja-se também SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 27.1: «(...) eu, contudo, não sou tão descarado que, doente eu próprio, me aplique a dar remédio aos outros! É como companheiro de sanatório que eu falo contigo da nossa enfermidade comum e te dou parte dos medicamentos que uso.»

<sup>(56)</sup> *Idem*, *Humano, Demasiado Humano II*, «O Andarilho e a Sua Sombra», § 6.

<sup>(57)</sup> *Ibidem*, § 14.

<sup>(58)</sup> *Idem*, «Opiniões e Sentenças Diversas», § 343. Nietzsche parece parafrasear SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 9.18–19.

da aflição dos pacientes nas suas crenças e juízos, não na malevolência ou pecaminosidade dos seus desejos naturais. Adotando uma perspectiva semelhante, Nietzsche sublinha que concebe o sofrimento dos pacientes como derivando de erros intelectuais. O médico da alma nietzschiano ajuda «aquele que tem a cabeça transtornada por opiniões», e não por desejos pessoais «malvados» ou «pecaminosos». <sup>(59)</sup> De facto, na *Aurora*, Nietzsche reformula explicitamente o famoso aforismo de Epicteto: «Não foram *as coisas*, mas as opiniões *sobre coisas que não existem de todo*, que perturbaram dessa forma a humanidade!» <sup>(60)</sup> Ao eliminarem a metafísica, ou opiniões sobre coisas que defende não existirem, Nietzsche acredita que os filósofos podem também eliminar as perturbações emocionais que derivam destes erros. <sup>(61)</sup> Nietzsche entende a sua crítica da metafísica, incluindo a metafísica schopenhaueriana, nestes termos, *i.e.*, como um exercício terapêutico. Nietzsche leva adiante o modelo terapêutico antigo da filosofia, ainda que, como veremos em breve, acabe por rejeitar o ideal ético antigo da equanimidade, por ficar bem aquém daquilo a que chama «*a grande saúde*».

### (iii) *A terapia pós-clássica de Nietzsche*

Como vimos, nas duas primeiras partes da trilogia do espírito livre, *Humano*, *Demasiado Humano* e *Aurora*, Nietzsche explora o mérito de recalibrar a filosofia por forma a que esta possa uma vez mais tomar inspiração da

<sup>(59)</sup> *Idem*, *Aurora*, § 449.

<sup>(60)</sup> *Ibidem*, § 563. O *Encheiridion* ou *Manual* de Epicteto foi uma fonte primária do conhecimento de Nietzsche do estoicismo; leu-o especificamente durante o outono de 1880, e a sua leitura gerou pelo menos sete anotações em 1880/81, três entradas em *Aurora*, e uma na *Gaia Ciência*. Veja-se BROBJER, Thomas, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, University of Illinois Press, 2008.

<sup>(61)</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, Demasiado Humano*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia de Bolso, 2000, § 27.

analogia médica que estruturava as filosofias helenistas, em especial o epicurismo e o estoicismo. É neste espírito que, em *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche pergunta: «onde estão os médicos da humanidade moderna, que se aguentam tão firmes e saudáveis nos seus próprios pés que conseguiriam ainda segurar um outro e conduzi-lo pela mão?»<sup>(62)</sup> Em *Aurora* repete a mesma questão de forma suplicante: «*Onde estão os novos médicos da alma?*»<sup>(63)</sup> Na última parte da trilogia, *A Gaia Ciência*, Nietzsche reanima a ideia antiga da filosofia como arte médica e tenta pô-la em prática, agindo como médico tanto da cultura da época moderna quanto da sua própria alma. É o ponto culminante da tentativa nietzschiana de uma década de reconceber a filosofia como uma arte de viver e prática terapêutica.

No entanto, *A Gaia Ciência* não recicla simplesmente o modelo antigo da filosofia. Na *Gaia Ciência*, Nietzsche procura desenvolver uma terapia filosófica pós-clássica rival. Como vimos, em *Humano, Demasiado Humano* e *Aurora* Nietzsche usara as terapias filosóficas clássicas para se curar a si próprio do seu pessimismo romântico ou schopenhaueriano. Nietzsche havia-se também valido do ceticismo científico iluminista, em especial dos recentemente emergentes métodos da história natural, para se libertar da agitação das emoções morais irracionais e dos sentimentos religiosos. Podemos usar a «ciência», como o formula, para «privar os homens das suas alegrias» e torná-los «mais frios, mais semelhantes a estátuas, mais estoicos».<sup>(64)</sup> Isto é o que Nietzsche procurara fazer em *Humano, Demasiado Humano* e *Aurora*. Nestes dois primeiros volumes da sua trilogia do espírito livre, o «regime científico, antirromântico» de Nietzsche, como Paul Franco adequadamente lhe chamou<sup>(65)</sup>, era parte integral da sua cura do seu próprio

---

<sup>(62)</sup> *Idem*, *Schopenhauer como Educador*, § 2.

<sup>(63)</sup> NIETZSCHE, *Aurora*, § 52.

<sup>(64)</sup> *Idem*, *A Gaia Ciência*, § 12.

<sup>(65)</sup> FRANCO, Paul, *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 206.

«pessimismo e cansaço da vida».<sup>(66)</sup> No último volume da trilogia, *A Gaia Ciência*, Nietzsche apresenta-se a si mesmo como progenitor de uma terapia filosófica pós-clássica rival. Deste ponto de vista, *A Gaia Ciência* marca um importante ponto de viragem na filosofia de Nietzsche, a partir do qual ele começa a formular um projeto ético e ideal de felicidade que rompe radicalmente com os valores que motivavam as terapias filosóficas clássicas.<sup>(67)</sup>

Mais concretamente, na *Gaia Ciência*, Nietzsche distingue agora como doenças tanto o pessimismo «romântico» quanto a «petrificação» helenista da vida na qual a trilogia do espírito livre se havia apoiado como contrapeso ao seu próprio caso de pessimismo romântico. Quer dizer, na *Gaia Ciência* Nietzsche acaba por considerar que as formas antigas de «otimismo» não são, na verdade, remédios, mas continuações ou refrações da doença do cansaço da vida. Não devemos confundir, avisa Nietzsche, resistência ou coragem tranquilas e florescimento humano. *A Gaia Ciência* critica, em vez de celebrar, o orgulho cínico e estoico, que

---

<sup>(66)</sup> NIETZSCHE, *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, § 5.

<sup>(67)</sup> Martha Nussbaum defende, de forma convincente, que em *O Nascimento da Tragédia* (1872) Nietzsche já havia implicitamente (ainda que de forma obscura) formulado a sua subversão da ética normativa do pessimismo de Schopenhauer, em favor do seu assim chamado pessimismo dionisíaco, que, na formulação da autora, «nos urge a apreciar a vida, o corpo, o devir — até mesmo, e especialmente, perante o reconhecimento de que o mundo é caótico e cruel» (NUSSBAUM, Martha C., «Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus», in C. JANAWAY (org.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 344–374). No entanto, como reconhece, só conseguimos ver a mensagem anti-schopenhaueriana no *Nascimento da Tragédia* se o interpretarmos à luz dos seus argumentos mais tardios contra o pessimismo, a começar com *A Gaia Ciência*. Continua assim a ser verdade que Nietzsche articula e desenvolve pela primeira vez a sua própria perspectiva normativa na *Gaia Ciência* e, adicionalmente, como defendemos, que o faz não apenas contra o pessimismo schopenhaueriano mas também contra as terapias filosóficas gregas e romanas que havia usado para contrariar o seu próprio pessimismo.

vê como uma doença e não como uma cura, uma forma de autotirania e não de melhoramento de si. Da mesma forma, o ideal helenista de *ataraxia* ou *apatheia* torna-se para Nietzsche um sintoma da «petrificação» ou «fossilização» da vida.<sup>(68)</sup> Numa nota deste período, focada especificamente no estoicismo, Nietzsche descreve a filosofia estoica como uma racionalização *ex post facto* de uma disposição que teme as paixões, e formula exercícios destinados a fortalecer o si próprio contra a sua vulnerabilidade às paixões:<sup>(69)</sup>

Eu acho que se compreende mal o estoicismo. O essencial desta disposição — é o que ele é, mesmo antes de a filosofia o ter conquistado — é a sua atitude perante a dor e representações de desprazer: uma certa *gravidade, força de compressão e inércia* são elevadas ao máximo para que se sinta menos a dor: *rigidez e frieza* são os estratagemas, anestésicos, portanto. Objetivo principal da educação estoica: destruir a *excitabilidade fácil, reduzir cada vez mais o número de objetos que, de todo, podem afetar*, crença no carácter desprezível e no valor diminuto da maioria das coisas que excitam, ódio e inimizade contra a excitação, *a própria paixão como se se tratasse de uma doença* ou de algo ignóbil: atenção a todas as manifestações feias e embaraçosas da paixão — em suma: *petrificação* como remédio contra o sofrimento e posterior atribuição à estátua de todos os elevados nomes do divino da virtude.<sup>(70)</sup>

<sup>(68)</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 326.

<sup>(69)</sup> Os próprios estoicos parecem por vezes admitir que seria possível e desejável escolher a filosofia estoica não porque a julgamos verdadeira, mas porque julgamos o resultado de o fazer desejável. Epicteto, por exemplo, parece afirmar que seguiria a ética estoica mesmo que a sua base filosófica pudesse ser provada falsa: «Se fosse preciso ensinar-nos através de ficções que as coisas exteriores e fora da esfera da escolha não são nada para nós, eu, da minha parte, desejaria uma tal ficção, uma vez que esta me permitiria viver doravante em paz de espírito e livre de perturbações. Aquilo que tu, por tua vez, desejas, deves tu próprio considerar» (EPICTETO, *Manual*, 1.4.27). Sobre este aspeto, veja-se NUSSBAUM, Martha C., *The Therapy of Desire*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994, p. 391.

<sup>(70)</sup> NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, vol. 9, 15[55], pp. 652–653. Ao descrever estátuas que abraçam estátuas, Nietzsche alude ao

Mais genericamente, a nova ética de Nietzsche rejeita os *teloî* éticos centrais das terapias clássicas e helenistas: não almeja um distanciamento radical do mundo, tranquilidade perfeita ou insensibilidade total à agitação das paixões. Pelo contrário, a ética positiva de Nietzsche implica uma prática de si aberta às paixões enquanto possíveis instrumentos de autoafirmação e automelhoramento. Ao definir a sua própria moral, Nietzsche declara que lhe repugna «toda a moral que diz: “Não faças isso! Renuncia! Supera-te!”», mas que pelo contrário aprova «aquelas morais que me impelem a fazer algo e a repeti-lo de manhã à noite, e a sonhar com isso durante a noite, e a não pensar em mais nada senão em fazer isso *bem*, tão bem quanto só *eu* sou capaz!»<sup>(71)</sup> Assim, a ética de Nietzsche implica tanto uma abertura às múltiplas pulsões do si próprio quanto a afirmação de juízos de valor que cultivem uma paixão arrebatadora para exercer e aperfeiçoar essas pulsões que se prestam a realizar a distinção pessoal. Se as virtudes negativas caluniam os impulsos naturais, a moral positiva de Nietzsche imbui-os de valor enquanto meios para a nossa autoafirmação. Uma tal moral foca-se em afirmar um objetivo ideal, em vez de proibir certas pulsões ou paixões; elas são exclusivamente *para* alguma coisa, não *contra* alguma coisa. Nietzsche apoia morais positivas que fazem aquilo que fazemos (a procura arrebatadora de distinção pessoal) determinar aquilo de que nos abtemos, e opõe-se às morais negativas que fazem aquilo

---

exercício cínico de endurecer o corpo através dos elementos por forma a resistir ao desejo de bens exteriores, ou mesmo extirpá-lo. Diz-se que Diógenes rebolava na areia ardente no verão e abraçava estátuas cobertas de neve no inverno para se habituar à adversidade (DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., trad. R. D. Hicks, Londres/Cambridge, MA, Harvard University Press, 1925, 6.23). Vale a pena notar que Epicteto defende que o estoíco «não deve ser apático [*apathês*] como uma estátua, mas (...) deve manter [as suas] relações naturais e adquiridas como um homem responsável e como um filho, um irmão, um pai, um cidadão» (EPICTETO, *Manual*, 1.4.27; cf. LONG, A. A., *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 232).

(71) *Idem*, *A Gaia Ciência*, § 304.

de que temos de nos abster determinar aquilo que podemos fazer. Se algumas pulsões abandonam as nossas vidas neste caso, elas fazem-no porque são supérfluas relativamente ao nosso desejo de repetir e reviver o ideal que admiramos, não porque são odiadas ou proscritas. «Quem assim vive», como Nietzsche explica, «sente que o abandonam continuamente uma e outra coisa, tudo o que não pertence a uma tal vida: sem ódio ou relutância, vê despedirem-se de si hoje isto e amanhã aquilo, quais folhas amarelecidas que qualquer arzinho mais agitado rouba à árvore».<sup>(72)</sup>

Por outro lado, Nietzsche condena a moral enquanto código proscritivo como sintoma e causa de doença: «não quero esforçar-me de olhos abertos pelo meu enfraquecimento, não gosto das virtudes negativas — virtudes cuja essência é (...) a autorrenúncia».<sup>(73)</sup> Segundo Nietzsche, se sofremos pelas nossas pulsões naturais, isso não é de forma alguma uma consequência de as exercermos, mas sim do juízo de que elas são «más».<sup>(74)</sup> É este juízo moral, defende Nietzsche, que é a «causa da nossa grande injustiça contra a nossa natureza, contra *toda* a natureza!»<sup>(75)</sup> Se ficamos doentes ao exercitar pulsões naturais, esta doença deriva de juízos morais que nos obrigam a interpretá-las e a experienciá-las como desprezíveis ou vergonhosas. Aos olhos de Nietzsche, as pulsões elas mesmas são «inocentes» e não causam qualquer sofrimento ou doença, a menos que sejam moralmente caluniadas. Nietzsche diagnostica os códigos morais e as morais negativas como afetando-nos com a doença da autonegação, «uma constante irritabilidade em relação a todas as emoções e inclinações naturais e, por assim dizer, uma espécie de comichão».<sup>(76)</sup>

<sup>(72)</sup> *Ibidem*, § 304.

<sup>(73)</sup> *Ibid.*, § 304.

<sup>(74)</sup> *Ibid.*, § 294.

<sup>(75)</sup> *Ibid.*, § 294.

<sup>(76)</sup> *Ibid.*, § 305. Nietzsche identifica implicitamente o estoicismo como o arquétipo de morais que nos afligem com esta doença. Os estoicos, como sugere, sofrem da doença da autonegação: «O que quer que daqui em diante o possa empurrar, puxar, atrair, repelir,

São os estoicos antigos que são mais conhecidos por conceberem a fortaleza ou cidadela interior como análoga à liberdade filosófica.<sup>(77)</sup> Através do autocontrolo estoico, defende Nietzsche, arriscamo-nos a ficar «empobrecido[s] e apartado[s] dos mais belos acasos da alma! E até também de todos os *ensinamentos* subsequentes! Pois teremos de nos saber perder de vez em quando, se quisermos aprender algo com as coisas que nós próprios não somos».<sup>(78)</sup> Tomando de empréstimo a expressão de Diógenes Laércio, podemos então dizer que, na *Gaia Ciência*, Nietzsche lamenta que o estoicismo exija assumir «a cor dos mortos», a famosa resposta que se diz que Zenão recebeu do oráculo de Delfos quando perguntou como viver a melhor vida.<sup>(79)</sup>

Tudo isto para dizer que Nietzsche trata agora as terapias helenistas como *objetos* de tratamento terapêutico, e não como seus transmissores [*mediums*]. Da perspectiva privilegiada de um médico filosófico pós-clássico, devemos desenvolver uma terapia para curar as doenças expressadas ou causadas por estas terapias antigas.<sup>(80)</sup> Como afirma Marta Faustino, Nietzsche formula «uma terapia das terapias»<sup>(81)</sup>, uma pedagogia erótica *anti-helenista*. O título de Nietzsche «*A Gaia Ciência*» sublinha a importância desta pedagogia erótica: é uma tradução alemã do subtítulo provençal «*La gaya scienza*», que os trovadores do século XII usavam para a sua arte da

---

dentro ou fora de si — sempre parecerá a este homem suscetível que o seu autodomínio poderá então ficar em perigo: não poderá mais confiar-se a qualquer instinto, qualquer livre bater de asas, mas ficará permanentemente com um gesto de defesa, armado contra si próprio, de olho penetrante e desconfiado, eterno guardião da sua fortaleza, na qual se transformou» (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 305).

<sup>(77)</sup> MARCO AURÉLIO, *Meditações*, trad. Carla Ribeiro, Porto, Porto Editora, 2021, IV, 3; SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 82.5.

<sup>(78)</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 305.

<sup>(79)</sup> DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, 7.1.

<sup>(80)</sup> ÜRE e RYAN, «Nietzsche's Post-Classical Therapy»; FAUSTINO, Marta, «Nietzsche's Therapy of Therapy», in *Nietzsche-Studien*, vol. 46, 2017, pp. 82–104.

<sup>(81)</sup> FAUSTINO, «Nietzsche's Therapy of Therapy».



poesia lírica. A terapia e ética normativa pós-clássicas de Nietzsche procuram recanalizar toda a força do amor ou *eros*, com todos os seus poderes poéticos de idealização, para justamente aquelas paixões e pulsões que tanto as filosofias antigas quanto o ascetismo schopenhaueriano concebiam como incompatíveis com o objetivo normativo da *ataraxia*.

Assim, na *Gaia Ciência*, o entusiasmo de Nietzsche pelas escolas helenistas antigas transforma-se em desprezo à medida que Nietzsche começa a diagnosticar não apenas o ascetismo cristão e o cansaço da vida pessimista de Schopenhauer, mas também as terapias helenistas como versões simplesmente diferentes de fraqueza ou doença. Nietzsche continua a promover o modelo do médico filosófico e a partilhar com os estoicos e epicuristas o objetivo de formular uma ética naturalista de florescimento humano. Mas esta ética naturalista contesta a sua convicção de que a vida boa exige necessariamente a extirpação ou minimização das paixões. Colocando-o em termos positivos, na *Gaia Ciência* Nietzsche defende que o sofrimento das paixões é parte integrante do seu novo ideal de felicidade, ou aquilo a que chama «felicidade sobreabundante».<sup>(82)</sup> Como veremos abaixo, Nietzsche reelabora a doutrina antiga do eterno retorno como o seu próprio «exercício espiritual» que cultiva este novo ideal de felicidade.

A esta luz podemos perceber mais claramente a importância na *Gaia Ciência* na odisseia filosófica de Nietzsche: ela expressa a recuperação intoxicante da saúde após a sua batalha com o desespero romântico e a sua própria tentação de superar a sua condenação pessimista do mundo através de um isolamento na cidadela interior. Em contraste, nos primeiros livros da trilogia, Nietzsche havia-se «curado» a si mesmo, mas apenas assumindo a cor dos mortos, como um «enregelamento na própria juventude (...) interposta no lugar errado».<sup>(83)</sup> Pelo contrário, a ciência alegre de

---

<sup>(82)</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 326.

<sup>(83)</sup> *Ibidem*, Prefácio, § 1. Michel Foucault mostra como os filósofos helenistas caracterizavam o seu ideal de autossuficiência completa

Nietzsche pretende proporcionar uma convalescença da insensibilidade helenista, da sua frieza de estátua: «“Gaia ciência”», escreve Nietzsche, «significa as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão — pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança —, e que de repente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela *embriaguez* da convalescença».<sup>(84)</sup>

### O exercício espiritual de Nietzsche: o eterno retorno

O projeto central de Nietzsche é formular uma alternativa ao pessimismo schopenhaueriano como resposta à descoberta de que «Deus está morto», ou de que o universo não tem qualquer propósito metafísico ou fim redentor. Como podemos amar o nosso destino («*amor fati*») num universo sem propósito? Será possível desejar, como o formula Schopenhauer, que as nossas vidas fossem de «duração infinita ou de novo retorno perpétuo»?<sup>(85)</sup> Na esteira de Agostinho, Schopenhauer defende que nem os sábios estoicos desejariam a vida eterna se ela incluísse todos os males que experienciamos.<sup>(86)</sup> Se um deus decretasse que

---

e imperturbável como análoga à velhice (cf. FOUCAULT, Michel, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 108). Na formulação de Séneca, devemos completar a nossa vida antes da nossa morte: «*consummare vitam ante mortem*» (SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 32.4). Se o ideal de autossuficiência dos filósofos helenistas nos aconselha a alcançarmos a «velhice» mesmo na nossa juventude, em *A Gaia Ciência* Nietzsche identifica a sua terapia filosófica com a recuperação deste início de senilidade no tempo errado.

<sup>(84)</sup> *Ibid.*, Prefácio, § 1.

<sup>(85)</sup> SCHOPENHAUER, Arthur, *The World as Will and Representation*, vol. 1, trad. E. F. J. Payne, Nova Iorque, Dover, 1966, p. 310.

<sup>(86)</sup> A afirmação de Agostinho contraria a verdadeira posição estoica. Séneca, por exemplo, defende que, para o estoico, a perspectiva do eterno retorno da sua própria vida é um consolo que nos pode instigar a permanecer fiéis às virtudes públicas; cf. URE, Michael

teriam de viver essa vida eternamente, afirma Agostinho, os estoicos julgariam a vida miserável. Nietzsche pretende refutar a negação ascética do valor da vida, de Agostinho e de Schopenhauer, demonstrando que é possível valorizar esta vida, tal como ela é, como merecedora de eternidade. Consideremos primeiro o diagnóstico nietzschiano do ideal ascético, antes de nos focarmos na sua cura.

Nietzsche afirma que foi através das suas próprias lutas para curar o seu pessimismo pessoal que descobriu «para onde o pensamento é guiado e desviado» quando sujeito à pressão da doença:

Toda a filosofia que põe a paz acima da guerra, toda a ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda a metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo o anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Fora, Acima, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo.<sup>(87)</sup>

Com base nesta posição, Nietzsche defende que os psicólogos devem tratar as filosofias da vida dos estoicos, epicuristas, céticos e platonistas como «sintomas do corpo, (...) do seu êxito ou fracasso, da sua plenitude, potência, soberania na história, ou então das suas inibições, fadigas, pobreza, do seu pressentimento do fim, da sua vontade de fim».<sup>(88)</sup> Todas elas são variações de uma vontade de nada paradoxal ou autodestrutiva; ou, na formulação célebre de Nietzsche, «o homem ainda prefere querer *o nada* a *não querer nada*».<sup>(89)</sup> Na maioria dos casos, como defende no quinto livro na *Gaia Ciência*:

---

e RYAN, Thomas, «Eternal Recurrence: Epicurean Oblivion, Stoic Consolation, Nietzschean Cultivation», in V. ACHARAYA e R. JOHNSON (orgs.), *Epicurus and Nietzsche*, Londres, Bloomsbury, 2020, pp. 81–95.

<sup>(87)</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, Prefácio, § 2.

<sup>(88)</sup> *Ibid.*, § 2.

<sup>(89)</sup> *Idem*, *Para a Genealogia da Moral*, trad. José M. Justo, Lisboa, Relógio d'Água, 2000, III, § 28.

a pretensão dos filósofos à *sabedoria* (...) [é] um esconderijo, no qual o filósofo já cansado, velho, resfriado e endurecido se refugia, devido à percepção do fim próximo, à prudência daquele instinto que os animais têm antes da morte — afastam-se, ficam quietos, escolhem a solidão, escondem-se em cavernas, tornam-se *sábios*<sup>(90)</sup>...

Nietzsche alude de forma sarcástica à concepção de Sócrates da filosofia enquanto treino para a morte e ao ideal estoico de nos tornarmos frios e semelhantes a estátuas. Que os filósofos procurem a «sabedoria», sugere, é sintomático de uma vida débil, decadente, envelhecida. Aos olhos de Nietzsche, os ideais filosóficos antigos mais elevados foram ideais que corresponderam às necessidades de animais moribundos. «A sabedoria na terra», pergunta, «não se parece, talvez, com um corvo que se entusiasma com um pouco de cheiro a carne podre?»<sup>(91)</sup>

Aquilo a que Nietzsche vem a chamar o ideal ascético funciona certamente para redimir a vontade: protege a espécie do «niilismo suicidário» ao dar ao sofrimento um sentido. «A falta de sentido do sofrimento — e *não* o sofrimento», conforme repete, «foi a maldição que até hoje pesou sobre a humanidade... e o ideal ascético oferecia-lhe um sentido!»<sup>(92)</sup> Mas este ideal «salva» o sentido e a vontade querendo o nada. Através do ideal ascético salvamos a vontade virando-a contra a vida:

É absolutamente impossível esconder o que de facto se exprime em todo esse querer e que recebeu o seu direcionamento do ideal ascético: o ódio contra o que é humano, mais ainda contra o que é animal, mais ainda contra o que é material, o horror perante os sentidos, perante a própria razão, o medo perante a felicidade e a beleza, o desejo de fugir a tudo o que é

---

<sup>(90)</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 359.

<sup>(91)</sup> *Idem*, *Crepúsculo dos Ídolos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002, «O Problema de Sócrates», § 1.

<sup>(92)</sup> *Idem*, *Para a Genealogia da Moral*, III, § 28.

aparência, mudança, devir, morte, aspiração ou até mesmo a tudo o que seja desejo... Tudo isto significa — ousemos compreendê-lo — uma *vontade de nada*, uma aversão dirigida contra a vida, uma revolta contra os pressupostos mais fundamentais da vida, mas é e continua a ser uma *vontade*<sup>(93)</sup>!...

Nietzsche diagnostica então a forma como variações do ideal ascético deram sentido a modos de vida deprimidos. O platonismo, o helenismo, o cristianismo e, por último, Schopenhauer, sugere Nietzsche, partilham uma forte afinidade na medida em que, de diferentes formas, dão sentido e enobrecem este ódio pela vida natural. Preservam a vida «doente» atribuindo o valor mais elevado à vida virada contra ela mesma ou à vida como preparação para a morte. São diferentes tonalidades de niilismo, com o ascetismo radical de Schopenhauer como ponto culminante do desprezo pela vida intrínseco à nossa tradição filosófica.<sup>(94)</sup> A esperança predominante de Nietzsche é libertar os espíritos livres do feitiço dos juízos de valor ascéticos ou de morais que de uma forma ou de outra caracterizam a vida superior como uma vida que limita, paralisa ou nega a expressão das pulsões ou do «espírito». O ideal ascético foi «em todos os aspetos, o “*faut de mieux*” *par excellence*»<sup>(95)</sup>, mas haverá uma alternativa melhor?

Em *A Gaia Ciência* Nietzsche identifica uma crise característica da idade moderna: a saber, a morte de Deus ou o declínio destes valores morais ascéticos europeus. No entanto, Nietzsche não lamenta a morte de Deus, concebendo-a antes como um potencial ponto de viragem, ou uma «nova aurora»<sup>(96)</sup>, pelo menos para os espíritos livres a quem se dirige. O colapso de «toda a nossa moral europeia» abre a possibilidade de que alguns espíritos livres possam ser capa-

<sup>(93)</sup> NIETZSCHE, *Para a Genealogia da Moral*, III, § 28.

<sup>(94)</sup> Veja-se HATAB, Lawrence, *Nietzsche's Genealogy of Morality: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 31–32.

<sup>(95)</sup> NIETZSCHE, *Para a Genealogia da Moral*, III, § 28.

<sup>(96)</sup> *Idem*, *A Gaia Ciência*, § 343.

zes de forjar um novo tipo de «saúde sobreabundante»<sup>(97)</sup> ou «*a grande saúde*»<sup>(98)</sup>, que não nega, mas afirma a vida ao ponto de desejar a sua eterna repetição. Contra a idealização ascética do nada que acredita encontrar-se no centro da moral europeia, Nietzsche exorta os espíritos livres a descobrir, explorar e experimentar novos valores que facilitem a emergência de tipos humanos mais elevados ou «sobre-humanos», que desfrutarão um «ideal de uma benevolência e de um bem-estar humanos, sobre-humanos»<sup>(99)</sup> ainda desconhecido.<sup>(100)</sup> Nietzsche associa a realização deste ideal ao pessimismo da força dionisíaco — que afirma satisfazer o teste da eternidade de Agostinho e Schopenhauer — à sua ética de cultivo de si.<sup>(101)</sup>

Nietzsche formula as suas doutrinas do *amor fati* e do eterno retorno para elaborar um tipo de educação «estética» que possa contrariar o ideal ascético nas suas várias configurações e abrir o caminho para uma nova afirmação da vida. Consideremos em primeiro lugar a sua enfática declaração do seu novo amor, *amor fati*:

*Para o ano novo.* Ainda vivo, ainda penso: tenho ainda de viver, pois ainda tenho de pensar. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.* Hoje cada um se permite exprimir os seus desejos e os seus mais caros pensamentos: então, também eu quero dizer o que desejo hoje de mim próprio, e que pensamento me veio primeiro ao coração este ano — que pensamento deverá ser para mim o alicerce, a garantia e a doçura do resto da minha vida! Eu quero

<sup>(97)</sup> *Ibidem*, § 326.

<sup>(98)</sup> *Ibidem*, § 382.

<sup>(99)</sup> *Ibidem*, § 382.

<sup>(100)</sup> Para uma análise detalhada das diferentes formas em que Nietzsche usou o conceito filosófico de «sobre-humanos» (*Übermenschen*), veja-se LOEB, Paul e TINSLEY, David, «Translator's Afterword», in *Nietzsche, Unpublished Fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2019, pp. 757–794.

<sup>(101)</sup> Cf. URE, Michael, *The Gay Science: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

aprender cada vez mais a ver como belo o que é inevitável nas coisas: assim serei um daqueles que tornam as coisas belas. *Amor fati*: que seja este de ora em diante o meu amor!<sup>(102)</sup>

O *amor fati* requer um certo estado da alma ou um tipo de amor que torna possível atribuir valor às nossas vidas e depois interiorizar este valor.<sup>(103)</sup> «Que meios», pergunta Nietzsche, «temos nós para fazer as coisas belas, atraentes, apetecíveis, quando o não são? E eu acho que não o são em si nunca!»<sup>(104)</sup> Na verdade, Nietzsche defende que devemos aprender (ou reaprender) a capacidade artística de emprestar ou doar valor a objetos que não têm em si mesmos valor. Contra os estoicos e Schopenhauer, a educação estética de Nietzsche procura alcançar justamente este fim. Nietzsche sugere que devemos aprender com os artistas a «contemplá-las [as coisas] através de vidro colorido ou à luz dos poentes, ou dar-lhes uma superfície e uma pele sem completa transparência», e que devemos tornar-nos os «poetas da nossa vida, começando pelas coisas mais pequenas e comuns».<sup>(105)</sup> O amor, como Nietzsche o concebe, não consiste em aprender sobre o objeto tal como ele é «em si»; pelo contrário, trata-se de aprender uma disposição particular relativamente ao objeto que transforma a nossa experiência e valorização dele.<sup>(106)</sup> Nietzsche não concebe o amor ao destino como uma questão de graça, mas sim como uma

---

<sup>(102)</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 276.

<sup>(103)</sup> Sigo aqui ELGAT, Guy, «Amor Fati as Practice: How to Love Fate», in *Southern Journal of Philosophy*, vol. 54, n.º 2, 2016, pp. 174–188: 186: «se entendermos o Eterno Retorno como um tipo de teste, então (...) coloca-se a questão: como nos devemos preparar para este teste? É aqui que entra o *amor fati*, pois praticar o *amor fati* “de manhã à noite” [NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 304, N. do O.], aprender a ver o necessário e feio como belo e dizer-lhe “sim” é, sugiro, precisamente o tipo correto de prática que nos pode permitir afirmar com sucesso a ideia do Eterno Retorno».

<sup>(104)</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 299.

<sup>(105)</sup> *Ibidem*, § 299.

<sup>(106)</sup> *Ibid.*, § 334.

questão de educação<sup>(107)</sup>, como uma capacidade ou técnica que podemos desenvolver e aperfeiçoar gradualmente, até que eventualmente sejamos apenas «indivíduos que dizem sim [*Yes-sayers*]». Nietzsche ilustra este treino estético através de uma analogia com a nossa receção de uma música nova:

(...) é preciso esforço e boa vontade para a suportar, apesar da sua estranheza (...) finalmente, chega o momento em que estamos habituados a ela, em que a esperamos (...) e então ela opera o seu domínio e fascínio mais e mais, e não acaba antes de nos tornarmos os seus humildes e enlevados amantes, que já não querem mais nada do mundo, senão a ela, uma e outra vez. Assim acontece não apenas com a música: precisamente assim aprendemos nós a amar todas as coisas que amamos agora. Acabamos sempre por ser recompensados pela nossa boa vontade, a nossa paciência, equidade, ternura para com o que é estranho, na medida em que essa estranheza lentamente despe o seu véu e se revela com uma nova e indizível beleza (...).(108)

Nietzsche dá uma grande importância à beleza na sua ética anti-helenista e anti-schopenhaueriana porque assume que esta está intimamente associada e motiva um amor fortemente «eternizador». Criar uma vida bela torna possível afirmar ou celebrar o seu retorno perpétuo. O amor cria este

---

(107) Robert Pippin defende que por causa do seu (alegado) ceticismo acerca da razão ou consciência autorreflexiva, Nietzsche nunca apresentou o seu modo de vida como uma recomendação ou injunção (cf. PIPPIN, Robert, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2010, p. 13). No entanto, Nietzsche apresenta de facto o *amor fati* como o resultado de uma prática ética de autocultivo e declara-o precisamente na forma de uma injunção: a saber, «É preciso aprender a amar» (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 334). Veja-se também ANDERSON, Ranier e CRISTY, Rachel, «What is “The Meaning of Our Cheerfulness”? Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Montaigne», in *European Journal of Philosophy*, vol. 25, n.º 4, 2017, pp. 1514–1549, artigo que demonstra que para Nietzsche a autoafirmação é o resultado de uma educação e prática estéticas.

(108) NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 334.



objeto belo, e ao fazê-lo faz-nos preferir este objeto a todas as outras possibilidades e desejar o seu eterno retorno. Em grande contraste com Schopenhauer, que defendera que a beleza é uma experiência de distanciamento contemplativo da vontade ou do desejo<sup>(109)</sup>, Nietzsche afirma que ela estimula a vontade ou o desejo. Nietzsche introduz a ideia de que a experiência da beleza estimula, ou até exige o ato de replicação ou repetição.<sup>(110)</sup> Objetos belos solicitam o desejo da sua repetição. Aquilo que define o amor à beleza é o desejo do eterno retorno do objeto do amor. Aprender a ver e a ouvir a beleza no nosso destino ou em nós próprios, sugere Nietzsche, é a chave para desejarmos o eterno retorno. Se o *amor fati* exige que aprendamos a ver aquilo que é necessário nas coisas como belo<sup>(111)</sup>, isto também se aplica à forma como nos vemos a nós próprios. Podemos aprender a amar-nos de tal forma que nos tornamos «humildes e enlevados amantes, que já não querem mais nada do mundo» senão a vida «uma e outra vez».<sup>(112)</sup>

O eterno retorno é, por assim dizer, a realização do desejo daqueles que criaram as suas próprias vidas. A ética nietzschiana do autocultivo idealiza que criemos para nós próprios uma vida que desejássemos viver uma e outra vez, de tal forma que também desejaríamos que o eterno retorno fosse *literalmente* verdade. Que tipo de vida temos de criar para gerarmos este desejo pelo seu retorno? Nietzsche sugere que é necessário que os indivíduos harmonizem todos os acidentes da existência por forma a que eles se tornem partes essenciais ou necessárias de um todo belo e singular. A ética de Nietzsche valoriza acima de tudo a criação do si próprio [*self*] como uma obra de arte única, imortal. A grande obra de arte é o seu modelo da vida

---

<sup>(109)</sup> SCHOPENHAUER, *The World as Will and Representation*, pp. 219–224.

<sup>(110)</sup> Cf. SCARRY, Elaine, *On Beauty and Being Just*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2001, p. 3.

<sup>(111)</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 276.

<sup>(112)</sup> *Ibidem*, § 334 [*ênfase acrescentada*, N. do A.].

afirmativa. Apenas aqueles que artisticamente criam uma vida única e irrepitível, Nietzsche sugere, desejarão a sua eterna repetição. Nietzsche concebe a ideia de uma vida eternamente desejável por analogia com a experiência de uma obra de arte: «Nós queremos experienciar uma obra de arte uma e outra vez! Devemos *moldar a nossa vida* deste modo, por forma a que tenhamos o mesmo desejo para cada uma das suas partes! Esta é a ideia principal!»<sup>(113)</sup> Devemos criar-nos a nós próprios como obras de arte merecedoras de eternidade:

Gravemos a imagem da eternidade na *nossa* vida. Este pensamento contem mais do que todas as religiões que desprezam esta vida como algo efêmero e que nos ensinaram a elevar o olhar para uma *outra* vida indeterminada.<sup>(114)</sup>

No entanto, Nietzsche sugere que o pensamento do eterno retorno não é simplesmente a expressão de um desejo, mas também uma prática ou exercício espiritual que cultiva o si próprio [*self*] com uma obra de arte. «Se incorporares em ti este pensamento, entre os teus outros pensamentos», afirma Nietzsche, «ele transformar-te-á. *Se para cada coisa que desejas fazer comesçares por perguntar a ti próprio: “Tenho a certeza de que quero fazer isto um número infinito de vezes?”*, este tornar-se-á o teu maior peso».<sup>(115)</sup> Nietzsche associa o pensamento da eternidade e a autotransformação na famosa penúltima secção d’A *Gaia Ciência*<sup>(116)</sup>:

---

<sup>(113)</sup> *Idem*, *Sämtliche Werke*, vol. 9, 11[165], p. 505; cf. também NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985.

<sup>(114)</sup> *Ibidem*, 11[159], p. 503.

<sup>(115)</sup> *Ibid.*, 11[143], p. 496.

<sup>(116)</sup> Tracy Strong defende que o objetivo da escrita de Nietzsche era produzir «uma transformação no si próprio (...) esse é, afinal, o propósito mais antigo da filosofia (...)» e que o eterno retorno «é o modo da transformação ou transfiguração» (STRONG, Tracy B., «Philosophy of the Morning», in *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 39, 2010, pp. 51–65: 61, 63).

*O maior peso.* Como seria, se um dia ou uma noite um demônio [*Dämon*] imperceptivelmente se arrastasse até à tua mais solitária solidão e te dissesse: «Esta vida, tal como a vives agora e tens vivido, terás de vivê-la uma vez mais e mais vezes sem conta; e não haverá nela nada de novo, mas sim te hão de voltar cada dor e cada prazer, e cada pensamento e suspiro, e tudo o que é indizivelmente pequeno e grande na tua vida, e tudo na mesma ordem e sequência — até mesmo esta aranha e este luar entre as árvores, e também este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência está sempre de novo a ser virada, e tu com ela, ínfimo grão de poeira!» Não te lançarias ao chão, rangendo os dentes e amaldiçoando o demônio que assim falava? Ou alguma vez experimentaste um portentoso instante, em que lhe responderias: «Tu és um deus e eu nunca ouvi nada de mais divino.» Se aquele pensamento se apoderasse de ti, tal como és, transformar-te-ia e talvez te esmagasse; a questão em relação a tudo e todos, «queres tu isto, uma e outra vez, e inúmeras vezes mais?», permaneceria como o maior peso sobre as tuas ações! Ou então, como terias de te sentir bem em relação a ti próprio e à vida para não desejares nada mais do que esta última confirmação eterna, esta última eterna sanção?<sup>(117)</sup>

Nietzsche formula o pensamento do retorno de tal forma que ele implica, não apenas que suponhamos que o nosso si próprio atual irá reexperienciar a mesma vida uma e outra vez, mas também que devemos avaliar esta possibilidade à luz daquilo a que, apenas três secções atrás, Nietzsche chama a nossa «consciência mais própria».<sup>(118)</sup> O demônio de Nietzsche desafia-nos a avaliar a nossa vida e ações presentes à luz da nossa «consciência mais própria», ou aquilo que em *Schopenhauer como Educador* (1874), identificou como a nossa «má consciência secreta».<sup>(119)</sup> Nietzsche identifica a lei ou princípio desta consciência no imperativo

---

<sup>(117)</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 341.

<sup>(118)</sup> *Ibidem*, § 338.

<sup>(119)</sup> *Idem*, *Schopenhauer como Educador*, § 1.

«Deves tornar-te quem és».<sup>(120)</sup> A nossa «consciência mais própria», como Nietzsche o explica, impele-nos a seguir o nosso próprio «caminho», uma trajetória que seguimos independentemente de — e com indiferença a — qualquer outra coisa que não seja a realização e perfeição do nosso próprio conjunto distinto de possibilidades.<sup>(121)</sup> Uma das objeções principais à moral kantiana e schopenhaueriana é que ambas implicam «perdermo-nos do nosso caminho» ao compelir-nos a seguir regras generalizáveis ou a viver para outros.<sup>(122)</sup> A consciência mais própria de Nietzsche censura-nos por traírmos a nossa própria individualidade única. Nietzsche observa que esta moral diz: «Vive retirado, para que *possas* viver a tua vida!»<sup>(123)</sup> O *Dämon* de Nietzsche cria este momento de isolamento e separação ao infiltrar-se na nossa solidão mais solitária para anunciar a doutrina do retorno. Encena o desafio do demónio de tal forma que não podemos «refugiar-nos na consciência dos outros» e, portanto, temos de considerar a perspectiva do retorno estritamente nos termos de saber se as nossas vidas presentes realizam o nosso «infinito pessoal», um abismo imensurável entre a nossa própria individualidade e os outros.<sup>(124)</sup>

O pensamento da repetição eterna é crucial para a ética do autocultivo porque responder à pergunta «querê-lo uma e outra vez?» é o meio através do qual podemos revelar a nossa consciência mais própria. Nietzsche assume que quando examinarmos as nossas vidas pelas lentes da eternidade (ou da repetição eterna) julgaremos que só uma vida que possua o monograma da nossa própria existência, daquilo que é singular ou particular de nós próprios, é merecedora de repetição. A eternidade faz-nos aperfeiçoar a nossa singularidade. Ou, colocando-o noutros termos,

---

<sup>(120)</sup> *Idem*, *A Gaia Ciência*, § 270.

<sup>(121)</sup> *Ibidem*, § 338.

<sup>(122)</sup> *Ibid.*, § 338.

<sup>(123)</sup> *Ibid.*, § 338.

<sup>(124)</sup> *Ibid.*, § 291.

Nietzsche pressupõe que se assumirmos a perspectiva do retorno, teremos de desesperar se descobirmos que as nossas vidas são meras réplicas ou variações mínimas de um tema comum. Para Nietzsche, aquilo que provoca uma resposta desesperada ao pensamento do nosso próprio retorno não é o regresso do nosso *sufrimento*, mas o regresso de uma vida que não é a *nossa*.<sup>(125)</sup> O pensamento do retorno suscita, em última análise, o terror de não conseguirmos tornar-nos quem somos.

Nietzsche sublinha também que para que o pensamento do retorno funcione como instrumento de autocultivo temos de o utilizar como uma experiência ou exercício espiritual<sup>(126)</sup>: a saber, uma meditação repetida sobre a importância da ideia do retorno. É um exercício através do qual transformamos a nossa vida presente por forma a que ela se torne numa vida da qual desejaríamos a sua repetição eterna. Seguindo uma analogia clássica, podemos conceber o eterno retorno como uma ginástica espiritual que nos torna mais capazes de impor a imagem da eternidade nas nossas vidas. Neste sentido, como reconheceu Hadot, a filosofia de Nietzsche segue os passos da ideia das escolas antigas da filosofia como uma arte de viver.<sup>(127)</sup> Perdemos, assim, algo essencial da sua doutrina se a concebermos como imaginando ou acreditando no retorno como uma possibilidade lógica ou teórica. Nietzsche não nos pede para contemplarmos o retorno como uma doutrina teórica, mas sim para incorporarmos o pensamento do retorno nas nossas vidas como uma prática de autocultivo. Em vez de nos pedir para contemplar ou imaginar o retorno, Nietzsche pergunta como te poderias transformar se «aquele pensamento se

---

<sup>(125)</sup> Cf. REGINSTER, Bernard, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006, p. 217.

<sup>(126)</sup> HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 82–109.

<sup>(127)</sup> *Ibidem*, pp. 83, 108; cf. também NEHAMAS, Alexander, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998.

apoderasse de ti».<sup>(128)</sup> Nietzsche sublinha que o pensamento do retorno deve exercer a força da consciência. Tal como Nietzsche o concebe, o pensamento do retorno transformamos ou esmagamos apenas se exercitar este controlo sobre o nosso juízo, fazendo-o na medida em que «a questão em relação a tudo e todos, “queres tu isto, uma e outra vez, e inúmeras vezes mais?” permaneceria como o maior peso sobre as tuas ações!»<sup>(129)</sup> Nietzsche sugere que o pensamento da repetição só é cultivador se for dominante, se aplicar a todas as nossas ações e for incorporado nas nossas vidas como prática repetida. A sua ética de autocultivo filosófico implica que tentemos ver se podemos viver de acordo com o pensamento do retorno.

Contudo, apesar de Nietzsche conceber o eterno retorno a partir da conceção antiga da filosofia como técnica de cultivo de si, ele acredita que este alcança o oposto dos exercícios antigos. Segundo Hadot, o objetivo dos exercícios antigos é permitir aos indivíduos transcender a sua subjetividade individual e passional e ascender a uma perspetiva universal, impessoal.<sup>(130)</sup> Como explica Hadot, «Sêneca alegra-se não com Sêneca, mas com o Sêneca que se identifica com a Razão universal. Elevamo-nos de um nível do si próprio para um outro nível, transcendente».<sup>(131)</sup> O objetivo do exercício de Nietzsche, por outro lado, é promover uma elevação do nível do si próprio comum, coletivo, para um nível mais elevado, singular. Se os estoicos são necessariamente uniformes e constantes, os nietzschianos têm de ser variados e irregulares. A ideia helenista, como Long a formula, «é que um entendimento desta natureza pode e deve servir como tecnologista do si próprio, moldando as nossas potencialidades inatas de formas mais promotoras da vida do que aquelas

---

<sup>(128)</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 341.

<sup>(129)</sup> *Ibidem*, § 341.

<sup>(130)</sup> HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, p. 97.

<sup>(131)</sup> *Idem*, Pierre, *The Present Alone Is Our Happiness: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*, trad. M. Djaballah, Stanford, CA, Stanford University Press, 2009, p. 136.

que nos oferecem as próprias normas culturais. Não se trata de um projeto de fazer da vida uma obra de arte...».<sup>(132)</sup> Contrariamente a esta ideia, Nietzsche defende que a vida ideal exige que nos construamos como obras de arte únicas. Nietzsche assume, então, que o pensamento do retorno é uma técnica ou exercício que nos pode ajudar a identificar e a cultivar a nossa singularidade ainda não realizada, mas potencial. O exercício de Nietzsche motiva-nos a desejar criar uma vida fora do comum porque se baseia implicitamente num dos ideais éticos modernos mais poderosos. «A criação artística», como observa Charles Taylor, tornou-se «o modo paradigmático através do qual as pessoas podem chegar a uma autodefinição. O artista torna-se, de alguma forma, o paradigma do ser humano, enquanto agente de uma autodefinição original».<sup>(133)</sup> A crença nietzschiana de que este exercício cultivará a nossa singularidade depende da sua mobilização de valores fundamentais de base, em particular o valor romântico do si próprio como obra de arte.

## Conclusão

Tal como Schopenhauer, Nietzsche apoiou-se no modelo antigo da filosofia como modo de vida para desafiar a profissionalização moderna da filosofia. Baseando-se nos seus estudos filológicos dos filósofos antigos, em especial as *Vidas dos Filósofos*, de Diógenes Laércio, defendeu que a própria filosofia é um modo de viver, e repreendeu os seus pares por não concretizarem este ideal. Nas suas considerações extemporâneas, procurou recuperar a antiga figura do médico filosófico, diagnosticando as doenças da cultura moderna e fazendo experiências com as terapias filosóficas antigas para esboçar potenciais curas. Na sua trilogia do espírito livre,

---

<sup>(132)</sup> LONG, *From Epicurus to Epictetus*, pp. 27–28.

<sup>(133)</sup> TAYLOR, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992, p. 62.

procurou aplicar estas terapias filosóficas a si mesmo para se curar do seu pessimismo schopenhaueriano. Nietzsche usou práticas e discursos cínicos, epicuristas e estoicos para recuperar a sua equanimidade perante o sofrimento e a desgraça.

No entanto, na *Gaia Ciência*, o texto culminante da sua trilogia, Nietzsche defende que os ideais normativos clássicos e helenistas da *ataraxia* e da *apatheia* são simplesmente sintomas da doença a que mais tarde chamaria ideal ascético. Por esta razão, procurou identificar e circunscrever uma nova terapia filosófica pós-clássica, configurada como ideal normativo alternativo que aceitasse o sofrimento das paixões como constitutivo da vida boa. Chamou a este ideal alternativo «pessimismo dionisiaco». Como os filósofos antigos, Nietzsche procurou identificar exercícios e práticas espirituais que pudessem permitir aos espíritos livres concretizar este modo de vida. Ao fazê-lo, formulou uma pedagogia filosófica anti-helenista e anti-schopenhaueriana. Neste contexto, Nietzsche concebeu o pensamento do eterno retorno não como uma doutrina teórica que precisamos simplesmente de compreender, mas como um «exercício espiritual», uma meditação sobre a ideia do nosso retorno que incorpora esta perspectiva no modo como conduzimos as nossas vidas. Assumiu que se meditarmos nesta perspectiva imaginada do nosso retorno seremos compelidos a cultivar-nos a nós próprios como obras de arte singulares, imortais. Contra Schopenhauer, Nietzsche defende que não é o retorno do sofrimento que torna a perspectiva do nosso retorno intolerável, mas sim o risco de que as vidas que repetimos não possuam o monograma da nossa existência. Enquanto médico filosófico, Nietzsche sugere que a cura para o pessimismo não reside na negação da vida ou na realização da equanimidade, mas na criação de nós próprios como obras de arte singulares merecedoras da eternidade.



## 11.

# BERGSON E A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA<sup>(1)</sup>

KEITH ANSELL-PEARSON

### Introdução

Neste ensaio exploro a relação de Bergson com a concepção da filosofia como modo de vida. Sigo o trilha de Pierre Hadot, que revelou que, para si, enquanto jovem estudante de filosofia na Sorbonne, «o bergsonismo não era uma filosofia abstrata, conceptual, mas sim uma nova forma de ver o mundo». <sup>(2)</sup> Desde o início da sua carreira intelectual,

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio foi originalmente publicado em inglês, com o título «Bergson and philosophy as a way of life», no volume *Interpreting Bergson: Critical Essays*, org. A. LEFEBVRE e N. SCHOTT, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 121–138. Tradução de Vanessa Rôla. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de Keith Ansell-Pearson. [N. dos O.]

<sup>(2)</sup> HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, ed. Arnold I. Davidson, trad. Michael Chase, Oxford, Blackwell, 1995, p. 278. Sobre Bergson e a filosofia como modo de vida, veja-se JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, trad. Nils F. Schott, Durham, Duke University

Bergson interessa-se pela filosofia como modo de vida e pela prática da arte da vida. Tal manifesta-se, pela primeira vez, no seu comentário a *Da Natureza das Coisas* [*De rerum natura*] de Lucrécio, de 1884.<sup>(3)</sup> Além disso, mesmo quando Bergson procura iluminar o carácter das categorias filosóficas fundamentais, tal como encontramos no seu ensaio «O Possível e o Real», esforça-se por transmitir a ideia de que essa iniciativa tem influência na prática da arte de viver: refletir sobre questões metafísicas, afirma Bergson, não deve ser visto como um mero jogo, mas como uma preparação para a arte de viver.<sup>(4)</sup>

Foco-me num aspeto particular do pensamento de Bergson, nomeadamente a sua intuição relativamente àquilo a que podemos chamar «a simpatia da vida», e à forma como esta se relaciona com as conceções do mundo antigas de Plotino e dos estoicos.<sup>(5)</sup> Bergson considera que podemos estabelecer contacto com outras formas de vida e com o

---

Press, 2015; WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2013; FOLEY, Michael, *Life Lessons from Bergson*, Macmillan, 2013; LEFEBVRE, Alexandre, *Human Rights as a Way of Life: Bergson's Political Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 2013.

<sup>(3)</sup> Veja-se o meu capítulo «A Melancholy Science: Bergson on Lucretius», in K. ANSELL-PEARSON (org.), *Bergson. Thinking Beyond the Human Condition*, Londres/Nova Iorque, Bloomsbury, 2018, pp. 41–55.

<sup>(4)</sup> BERGSON, Henri, «The Possible and the Real», in *The Creative Mind*, trad. Mabelle L. Andison, Totowa, Nova Jérсия, Littlefield, Adams & Co., 1975, p. 106; *Oeuvres*, Paris, PUF, 1972, p. 1345.

<sup>(5)</sup> Para informação relevante sobre Plotino, veja-se EMILSSON, Eyjolfur K., «Plotinus on *sympatheia*», in E. SCHLIESSER (org.), *Sympathy: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 36–61. Sobre o estoicismo e a sua abordagem da simpatia cósmica, veja-se MURRAY, Gilbert, *The Stoic Philosophy* (1915), Leopold Classic Library, s./d., pp. 42–43. Bergson é mencionado na página 38. As palestras de Bergson sobre o estoicismo podem ser encontradas em *Bergson Cours IV: Cours sur la philosophie grecque*, ed. Henri Hude e Françoise Vinel, Paris, PUF, 2000, pp. 115–136. Para uma visão instrutiva sobre a série de palestras de Bergson sobre os estoicos, veja-se KOTVA, Simone, «The God of Effort: Henri Bergson and the Stoicism of Modernity», in *Modern Theology*, vol. 32, n.º 3, 2016, pp. 397–420.

movimento evolucionista como um todo. Como o próprio formula na secção introdutória do terceiro capítulo de *A Evolução Criadora* [*L'évolution créatrice*], «A filosofia não pode ser senão um esforço para dissolver-se novamente no Todo». <sup>(6)</sup> A sua ideia é a de que estamos imersos num «oceano da vida», no qual um líquido beneficente nos banha, e de onde retiramos força para trabalhar e para viver. Poder-se-ia dizer que, quando nos esforçamos por ir além da condição humana, superamos a nossa alienação da vida. Praticar a filosofia como modo de vida, no sentido de cultivar uma nova atenção para com o mundo e uma nova percepção deste, é experienciar algo do carácter desta superação: a filosofia como modo de vida procura estabelecer contacto com o Todo da vida possível. De certo modo, Bergson leva-nos de volta a uma concepção antiga do mundo e à doutrina da simpatia com o Todo. Obviamente fá-lo de modo original e num contexto moderno, nomeadamente o de uma consideração do conceito neodarwinista da evolução da vida. Bergson disponibiliza uma concepção da filosofia como modo de vida no seguinte sentido: não oferece aos seus leitores apenas a possibilidade de adquirirem conhecimento abstrato, mas, em vez disso, a sua obra visa encorajar o cultivo de um modo particular de percepção (intuição e simpatia intelectual) que transformará drasticamente a nossa visão do mundo e, nesse processo, alterará o nosso comportamento e o sentido de estarmos no mundo.

Para Bergson, a filosofia tem dois objetivos principais: (1) ampliar a percepção humana; (2) aumentar o poder humano de agir e viver. Gostaria de sugerir que Bergson é uma figura importante na reinvenção moderna da filosofia como modo de vida, pois atende, simultaneamente, a um cuidado de si e a um cuidado da vida como um todo.

---

<sup>(6)</sup> BERGSON, Henri, *Creative Evolution*, trad. Arthur Mitchell, Lanham, MD, University Press of America, 1983, p. 191; *Oeuvres*, p. 658: «La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout.»

## Pierre Hadot e a visão da filosofia como modo de vida

Pierre Hadot (1922–2010) foi um académico formidável do pensamento clássico, bem como da história da filosofia, e é especialmente conhecido pela sua conceção da filosofia como modo de vida [*manière de vivre*]. Para Hadot, a filosofia académica essencialmente perdeu de vista a conceção e prática antigas da filosofia como um conjunto de exercícios espirituais, que incluíam o diálogo, a reflexão meditativa e a contemplação teórica. O objetivo da filosofia é cultivar uma atitude específica constante para com a existência, por meio de uma compreensão racional e perceptiva da natureza da humanidade e do seu lugar no cosmos. Este cultivo de si através da filosofia implica conquistar as paixões e ultrapassar as crenças avaliativas ilusórias que estas, juntamente com os hábitos e a educação, incutem em nós.

Consideremos o estoicismo, por exemplo. A física dos estoicos, bem como a sua lógica, não era meramente uma teoria abstrata, mas a ocasião para os exercícios espirituais. Como Hadot indica, colocar a teoria em prática exige o exercício de nos reconhecermos como parte do Todo e de nos elevarmos à consciência cósmica. Assim, enquanto meditamos sobre a física, devemos ver todas as coisas da perspectiva da razão universal, e para o conseguirmos precisamos de praticar um exercício imaginativo específico, nomeadamente, o de olhar para todas as coisas humanas a partir do alto. Podemos também ver as coisas como estando num estado de transformação ou metamorfose perpétuo. Ao contemplarmos a forma como todas as coisas se transformam umas nas outras, o foco na mudança universal conduz a uma meditação sobre a morte, que temos de aceitar como uma lei fundamental da ordem universal: «(...) a física, enquanto exercício espiritual, conduz o filósofo a dar um consentimento afetuoso aos eventos que foram desejados pela Razão, que é imanente ao cosmos.»<sup>(7)</sup> Além

---

<sup>(7)</sup> HADOT, Pierre, *What is Ancient Philosophy?*, trad. Michael Chase, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, p. 136.

de darmos o nosso assentimento aos eventos que acontecem, necessitamos também de preparar-nos para eles. Assim, um exercício espiritual fundamental para os estoicos consiste na premeditação dos chamados males, um exercício que nos prepara para enfrentarmos os desafios da vida, no qual imaginamos, antecipadamente, várias dificuldades, revezes do destino, sofrimentos e até a nossa própria morte ou a morte de outros. A ideia é que tais exercícios nos permitam lidar melhor com os golpes do destino quando eles, inevitavelmente, chegarem. Na ética estoica, o objetivo é reduzir o choque da realidade, de modo a manter alguma paz e tranquilidade de espírito. Para tal, é necessário que superemos o medo que nos impediria de pensar nos acontecimentos antecipadamente (como a nossa própria morte ou a morte de outros). A tarefa para os estoicos é, na verdade, pensar em tais acontecimentos com frequência, de modo a revelarmos para nós mesmos que os males futuros não são realmente males, uma vez que não dependem de nós. Como Hadot o formula: «A postura fundamental dos estoicos é esta contínua atenção, que significa tensão constante e consciência, assim como vigilância, praticada em todos os momentos. Graças a esta atenção, o filósofo está sempre perfeitamente consciente não apenas daquilo que está a fazer, mas também daquilo que está a pensar e daquilo que é — por outras palavras, do seu lugar no cosmos. Isto é física vivida (...).»<sup>(8)</sup>

Como John Sellars salienta, a expressão «exercício espiritual», que denota a transformação de todo o nosso modo de ser, deriva de Inácio de Loyola, um padre e teólogo espanhol do século XVI.<sup>(9)</sup> Para Inácio, um exercício espiritual é um exercício para a alma, tal como o exercício físico é um exercício para o corpo. Mas não será anacrónico aplicar um conceito cristão do século XVI à prática da filosofia antiga? A argumentação de Hadot, em defesa da adoção da

---

<sup>(8)</sup> *Idem*, *What is Ancient Philosophy?*, p. 138.

<sup>(9)</sup> SELLARS, JOHN, *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Londres, Bloomsbury, 2011, p. 111.

expressão, consiste em sugerir que os exercícios de Inácio se situam numa tradição cristã que remonta à antiguidade e que, no limite, é devedora da prática filosófica antiga. Hadot escreve:

Os exercícios espirituais podem ser melhor observados no contexto das escolas da filosofia helenística e romana. Os estoicos, por exemplo, declararam, de forma explícita, que, para si, a filosofia era um «exercício» (...) a filosofia não consistia em ensinar uma teoria abstrata (...) mas sim uma arte de viver. É uma postura concreta e um determinado estilo de vida que envolvem o todo da existência. O ato filosófico não se situa meramente ao nível cognitivo, mas ao nível do si e do ser. É um progresso, que nos leva a *ser* mais completos e nos torna melhores. É uma conversão que vira do avesso a nossa vida, mudando a vida da pessoa que passa por ela. Eleva o indivíduo de uma condição de vida inautêntica, obscurecida pela inconsciência e assediado pela preocupação, para um estado de vida autêntico (...) uma visão do mundo exata, paz interior e liberdade.<sup>(10)</sup>

Hadot refere que, apesar de cada escola ter o seu próprio modelo terapêutico, todas ligavam a sua terapêutica a uma transformação profunda do modo como o indivíduo vê e experiencia o mundo, e a finalidade dos exercícios espirituais é proporcionar esta transformação.

A melhor forma de entender a filosofia como modo de vida é, então, através da noção de «exercícios espirituais». Assim como há uma ginástica do corpo, podemos também desenvolver a ideia de exercícios da alma como uma forma ou modo de treino mental. Aqui, a filosofia não deve ser concebida apenas como um conjunto de doutrinas escritas, mas como um conjunto de práticas ou exercícios que procuram transformar o nosso modo de vida, na verdade, todo o nosso

---

<sup>(10)</sup> HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 82–83. Hadot desenvolve o conceito de exercícios espirituais a partir de Paul Rabbow; cf. RABBOW, Paul, *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munique, Kösel-Verlag, 1954.

modo de ser e a nossa orientação fundamental no mundo. Embora possamos ter algumas reservas relativamente à palavra «espiritual», Hadot considera que nenhum dos outros adjetivos que pudéssemos usar, como «psíquico» ou «ético», abrangeriam todos os aspetos da realidade que queremos descrever com este termo. Na sua essência, através destes exercícios, o indivíduo deve elevar-se à realidade do espírito objetivo, ou seja, «colocar-se na perspetiva do Todo».<sup>(11)</sup>

### **Bergson e a filosofia como modo de vida**

A dimensão do modo como Bergson adota no seu pensamento sobre a vida aspetos desta conceção antiga da filosofia é impressionante, e é hoje um aspeto pouco reconhecido da sua filosofia. Evidentemente, não podemos simplesmente afirmar que Bergson é um estoico: afasta-se quer do fatalismo, quer do determinismo, e no seu último texto publicado, de 1932, *As Duas Fontes da Moral e da Religião* [*Les deux sources de la moral et de la religion*], torna-se claro que, para Bergson, o que deve ser valorizado na vida não é a *apatheia* estoica mas a ação, isto é, a tentativa de mudar o mundo na direção da sua realização progressiva de uma moralidade e de uma sociedade abertas.<sup>(12)</sup> Além disso, mesmo sem esta ênfase na primazia da ação dinâmica e vital, é claro que a conceção de Bergson do Todo da vida é diferente da conceção antiga, tal como a encontramos no estoicismo. Para Bergson, o Todo não é dado e não precede as partes que o compõem. Ao invés, para ele, o Todo é a abertura da realidade em constante mudança e em constante movimento e, enquanto tal, não cessa de evoluir e de devir. No entanto, tendo referido esta diferença fundamental, não

---

<sup>(11)</sup> HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, p. 82.

<sup>(12)</sup> Sobre a crítica de Bergson à filosofia antiga, veja-se *The Two Sources of Morality and Religion*, trad. R. Ashley Audra e Cloudesley Brereton, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, pp. 60 ss.

deixa de ser impressionante a forma como a sua noção de simpatia da vida, que reside no Todo, é congruente com a conceção antiga. Como Plotino afirma, o «Tudo» é «um ser vivo universalmente abrangente, que engloba todos os seres vivos contidos nele (...)».<sup>(13)</sup> Ao mesmo tempo, poder-se-ia propor que a intuição bergsoniana pode ser praticada, enquanto um modo único de percepção ampliada, como um «exercício espiritual». Contudo, uma vez mais, o modo de contemplação é de um tipo específico: o objetivo não é atingir um estado de *ataraxia* beatífico, mas sim ampliar a percepção humana e pensar além da condição humana (isto é, para lá dos modos e hábitos dominantes de representação, que adquirimos no decurso da nossa evolução). O objetivo último desta procura é devolver-nos ao *élan* da vida ela própria, e isto é o que nos motiva a levá-la a cabo.

No que diz respeito à alteração e ampliação da nossa percepção do mundo, é importante salientar que Bergson vê uma aliança estreita entre arte e filosofia. Defende, por exemplo, que tanto a literatura, como a filosofia, estão envolvidas na busca de um tempo passado, transferindo a nossa atenção do plano da ação, onde o passado está contraído no presente e apenas o presente nos interessa, para o plano do sonho, onde «indivisível e indestrutível, o todo do passado é mobilizado».<sup>(14)</sup> Ainda assim, Bergson faz uma distinção entre literatura e filosofia: se o domínio da primeira é levar a cabo um estudo da alma [*l'âme*], focado em exemplos concretos individuais, então a tarefa da segunda é a de «definir as condições gerais da observação direta, imediata, de nós mesmos por nós próprios».<sup>(15)</sup> E porque é importante para a filosofia fazê-lo? Porque a sua tarefa é derrotar os hábitos de representação espacial e social, que são hábitos que tornam impossível que tenhamos um contacto imediato com a vida.

---

<sup>(13)</sup> PLOTINUS, *The Enneads*, trad. Stephen McKenna, London, Penguin, 1991, IV, 4, secção 32. Deve referir-se que a teoria de Plotino da simpatia cósmica é profundamente devedora do *Timeu* de Platão.

<sup>(14)</sup> BERGSON, *Creative Mind*, p. 27; *Oeuvres*, p. 1268.

<sup>(15)</sup> *Ibidem*.



Para que tal aconteça temos de cultivar a intuição como método filosófico.

Ora, Bergson admite que «intuição» é uma palavra que lhe causou alguma hesitação.<sup>(16)</sup> A sua hesitação deve-se, em parte, ao seu uso por parte de filósofos precedentes, como Schelling e Schopenhauer, na busca pelo eterno. Por oposição, Bergson procura um modo de intuição que nos conduza à verdadeira duração. Fala, assim, de uma «metafísica intuitiva» que seria capaz de seguir o real em todas as suas ondulações. Acrescenta um conjunto importante de qualificações relativas ao que exatamente esta metafísica nos dará, e vale a pena citá-lo longamente, de modo a ganharmos um sentido de uma noção da unidade da vida que procura:

[Uma metafísica intuitiva] não abarcaria, de uma vez, a totalidade das coisas; mas para cada coisa daria uma explanação que se lhe adequaria perfeitamente, e apenas a ela. Não começaria por definir ou descrever a unidade sistemática do mundo: quem sabe se o mundo é mesmo uno? Apenas a experiência pode dizer, e a unidade, se existir, aparecerá no final da busca como resultado; é impossível posicioná-la no começo, como princípio. Adicionalmente, será uma unidade rica, plena, a unidade de uma continuidade, a unidade da nossa realidade, e não a unidade abstrata e vazia, que veio de uma generalização suprema e que poderia ser a de qualquer mundo possível.<sup>(17)</sup>

Com «intuição» Bergson faz a afirmação audaciosa de que passamos da representação para um absoluto, dando-nos uma visão que dificilmente é distinguível do objeto visto, um conhecimento que é contacto e até mesmo coincidência.<sup>(18)</sup>

Para Bergson, a mudança é, então, a matéria da realidade e é possível experienciar-mos isto de modo vital. Apela, assim, a um «verdadeiro empirismo», que define como a metafísica genuína, como um modo de procurarmos captar

---

<sup>(16)</sup> *Ibid.*, p. 30; *ibid.*, p. 1271.

<sup>(17)</sup> *Ibid.*, pp. 31–32; *ibid.*, p. 1272.

<sup>(18)</sup> *Ibid.*

aquilo que fundamentalmente sabemos, nomeadamente, que todas as coisas vivas são os sujeitos de uma realidade móvel e mutável. É apenas quando pensamos de um modo superficial que consideramos a realidade como sendo algo inerte, mecânico e repetitivo. Não é apenas erróneo ver o mundo nestes termos; é também uma profunda perda espiritual. Bergson quer, assim, uma filosofia da vida que tenha um efeito profundo nas nossas vidas e no modo como efetivamente as vivemos. Para que a filosofia o possa fazer, para que estabeleça contacto com a vida humana, é necessário que rompamos com os nossos hábitos mentais fundamentais — que pensemos além da condição humana ou do estado humano, na formulação de Bergson — e que nos asseguremos de que a filosofia não degenera num mero exercício escolástico, desligado dos esforços existenciais dos seres humanos para serem iguais às condições duracionais da sua existência.

No seu *corpus*, Bergson preocupa-se, assim, profundamente, com a reforma da filosofia. É inspirado pela ambição de retirar a filosofia da academia, como refere, incluindo as disputas entre as diferentes escolas da filosofia, e trazê-la para um contacto mais íntimo com a vida. De facto, se seguirmos os contornos da vida intuitiva com o seu tipo especial de conhecimento, abre-se a promessa de colocar um fim aos estados inertes e às coisas mortas: «nada senão a mobilidade da qual a estabilidade da vida é feita.»<sup>(19)</sup> Tal conhecimento fará duas coisas. Em primeiro lugar, enriquecerá a especulação filosófica: vemos por mor da visão e do enriquecimento que uma percepção ampliada nos dá. Em segundo lugar, alimentará e iluminará a vida quotidiana e aumentará o nosso poder de agir e viver.

A tarefa é ampliar a percepção e efetuar uma conversão da atenção. O método para o fazer é a intuição e o objetivo principal é o de nos acostumarmos a ver todas as coisas *sub specie durationis*: deste modo, o que está morto regressa à vida, a vida adquire profundidade e consideramos o *élan*

---

(19) *Ibid.*, p. 127; *Ibid.*, pp. 1363–4.

original da vida, que nos harmoniza com o carácter vital e dinâmico da vida e que serve também para encorajar-nos a criar coisas novas. A tarefa da educação filosófica é tornarmo-nos mestres na arte de viver.

O contributo de Bergson para o nosso novo envolvimento com a filosofia como modo de vida consiste, primariamente, na sua tentativa de providenciar uma percepção ampliada do universo. Para Hadot, o pensamento de Bergson provoca um deslocamento da atenção — semelhante ao da redução fenomenológica ou *epochê*, como articulado na obra de Merleau-Ponty<sup>(20)</sup> — que equivale a uma «conversão», isto é, uma «rutura radical relativamente ao estado de inconsciência no qual o homem normalmente vive».<sup>(21)</sup> O que está a ser invertido é a «percepção utilitarista que temos do mundo», que esconde de nós o mundo enquanto mundo. Hadot sustenta, ao encerrar a sua discussão de Bergson: «A percepção estética e a percepção filosófica do mundo apenas são possíveis através de uma completa transformação da nossa relação com o mundo: temos de percebê-lo *por si mesmo* e não *para nós* próprios.»<sup>(22)</sup> Esta afirmação está em linha com um princípio fulcral do pensamento de Hadot, constituindo uma das características principais da consciência cósmica, que associa ao modo de viver dos estoicos, no qual se dá uma conversão da rotina diária, subjetiva e prosaica, para o ponto de vista da universalidade e da objetividade.

Bergson tem a sua própria interpretação desta conceção: deve fazer-se o esforço de estabelecer contacto com a realidade da duração, até mesmo de coincidir com ela. No entanto, é necessário entender Bergson corretamente neste ponto relativo à coincidência, e a compreensão desenvolvida por Merleau-Ponty é, creio, especialmente útil aqui. Merleau-Ponty defende que a famosa coincidência com o

---

(20) Veja-se, em especial, MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phenomenology of Perception*, trad. Colin Smith, Londres, Routledge, 1992, Prefácio.

(21) HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, p. 254.

(22) *Ibidem*.

real, promovida pelo novo pensamento de Bergson, não significa «que o filósofo se perca ou seja absorvido pelo ser». Não, a experiência é bem diferente: «Não é necessário para ele sair de si próprio para alcançar as coisas elas mesmas; ele é solicitado ou assombrado por elas a partir de dentro». Merleau-Ponty considera de forma adequada a intuição-chave: todas as coisas vivas que existem estão implicadas na duração como uma realidade imanente. Isto significa, então, que: «A relação do filósofo com o ser não é a relação frontal do espectador face ao espetáculo; é uma espécie de cumpricidade, uma relação oblíqua e clandestina.»<sup>(23)</sup> A tarefa em causa é a de incorporar esta relação consigo próprio como modo de vida, e aprender a valorizar a implicação da nossa própria *durée* numa realidade de duração universal, que é feita de diferentes tensões e ritmos. A solução para a problemática do ser está, então, *dentro* de nós e desnorteamo-nos no nosso pensamento e na nossa vida quando postulamos um ser exterior que é, então, supostamente descoberto por uma consciência observadora.

Para Bergson, são primariamente a arte e a filosofia que ampliam a nossa perceção. Embora distanciado da realidade na sua forma comum, prosaica, o artista é aquele que é capaz de ver nela mais coisas do que é habitual. Geralmente, estamos tão ligados à vida, e envolvidos nas necessidades de viver e agir, que não a percebemos. A filosofia adota o modo estético da perceção ampliada e procura efetuar «um certo deslocamento da nossa atenção (...) Esta conversão da atenção seria a filosofia ela mesma.»<sup>(24)</sup> O que está aqui em causa é desviarmos a atenção da parte do universo que nos interessa de forma prática e redirecioná-la para o que não serve qualquer finalidade prática.

Defendi que, nos seus escritos, Bergson preocupa-se em reformar a filosofia de um modo fundamental, procurando

---

<sup>(23)</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice, *In Praise of Philosophy & Other Essays*, trad. John Wild, James Edie e John O'Neill, Evanston, Northwestern University Press, 1963, p. 15.

<sup>(24)</sup> BERGSON, *The Creative Mind*, p. 138; *Oeuvres*, pp. 1373–4.

retirá-la da academia e desejando ligá-la de forma íntima à vida. Fá-lo de modo singular, desenvolvendo uma relação próxima com as ciências do seu tempo, em especial o estudo da vida, de forma a garantir que a filosofia permaneça moderna e não perca contacto com os avanços no conhecimento. Por exemplo, Bergson pretende mostrar como, através de uma consideração da evolução da vida, a filosofia pode expandir a nossa percepção do universo. No entanto, como é possível pensar além da condição humana e fora do seu enquadramento particular da realidade? É aqui que Bergson apela à própria evolução e sublinha que a linha de evolução que culminou no humano não é a única linha. A sua ideia parece ser uma ideia radical, nomeadamente, a de que existem outras formas de vida-consciência que expressam algo imanente ao movimento evolucionista e essencial nele. A tarefa crítica consiste, então, em colocar estas outras linhas de evolução em contacto ou em comunicação com o intelecto humano. Bergson coloca a questão: o resultado não seria uma consciência tão ampla quanto a vida?

O que tem em mente? Bergson sugere que é possível cultivar, através do esforço intelectual, uma percepção da vida na qual experienciamos algo do próprio ímpeto da vida criativa, ou o que descreve como o empurrão da vida, que levou à criação de formas de vida divergentes — como as plantas e os animais — a partir de um impulso comum. Em suma, a filosofia é a disciplina do pensamento que tenta fazer o esforço de estabelecer contacto com a vitalidade e a criatividade da vida, e que implica novidade, invenção, processo e duração.

Na introdução a *A Evolução Criadora*, Bergson discute a objeção que pode ser levantada contra o projeto que nos convida a seguir: não será através do nosso intelecto, e do nosso intelecto apenas, que percebemos as outras formas de consciência? Em resposta a esta objeção, salienta que tal seria o caso *se* fossemos intelectos puros, mas a verdade é que, acredita Bergson, não somos. À volta dos nossos modos de pensamento conceptual e lógico, que se moldaram a partir de certos aspetos e tendências do real, é possível

encontrar poderes de compreensão e percepção da natureza, dos quais apenas temos um sentimento indistinto, quando permanecemos encerrados em nós mesmos e existimos enquanto seres fechados. A tarefa da filosofia é tornar estes poderes claros e distintos, afirma Bergson, numa evidente referência a Descartes.

Tipicamente, existimos — quer em termos da história da nossa espécie, quer do nosso desenvolvimento individual — como escravos de certas necessidades naturais. A filosofia é uma prática e uma disciplina que nos pode permitir ir além do nível das necessidades e tornarmo-nos «mestres associados a um grande Mestre».<sup>(25)</sup> Existimos como mestres de duas formas principais: através da ciência e do domínio da matéria, e através da filosofia e do domínio da vida. Uma é mais livre do que a outra, para Bergson: o domínio da matéria é parte da condição humana e é para nós uma necessidade, mas o domínio da vida leva-nos além da condição humana e representa uma atividade livre. Além disso, enquanto a primeira atividade serve para providenciar-nos segurança, estando intimamente relacionada com a garantia de uma vida de conveniência(s), a segunda é algo inteiramente diferente. A filosofia pode tornar-se complementar à ciência no que diz respeito tanto à especulação como à prática. Mais do que isto, a filosofia complementa a ciência uma vez que a ciência nos oferece apenas a promessa de bem-estar e o prazer disso — a filosofia pode oferecer-nos *alegria*, e esta alegria está intimamente ligada ao movimento de ir além do carácter limitado da condição humana.

## A simpatia e a evolução da vida

Bergson coloca a ênfase na simpatia e na intuição enquanto o método através do qual enriquecemos a nossa ligação ao todo da vida. Deveria, talvez, clarificar-se que, na visão de Bergson, a simpatia assume um papel simultaneamente

---

(25) BERGSON, *The Creative Mind*, pp. 105–106; *Oeuvres*, p. 1345.

descritivo e prescritivo: existe um nível de comunicação simpatética entre formas de vida no seio da evolução e esta deve ser cultivada como modo de intuição e um novo estilo de inteligência estética-cum-filosófica. A tese de Bergson é que estamos alheados da vida evolutiva e das condições criativas da nossa existência; a simpatia tem, então, o efeito de voltar a ligar o humano ao não humano e ao todo da vida. Tal está em sintonia com a concepção de Bergson do que é a filosofia: um esforço para expandir a nossa percepção do universo.

Embora Bergson torne claro que a intuição que empregará influencia, acima de tudo, uma duração interna, isto não significa que limite o seu uso somente a uma realidade psicológica: o método da intuição tem como intuito dar acesso a uma realidade ontológica, até mesmo a uma realidade cosmológica. Ou, pelo menos, é o que Bergson parece sugerir em *A Evolução Criadora* (1907). Na «Introdução» (partes um e dois; 1922) que constitui o começo da coleção de ensaios, *O Pensamento e o Movente* [*La pensée et le mouvant*], o autor elabora o seu ponto de vista de forma bastante cuidadosa. Permitam-me referir as suas duas teses principais. Em primeiro lugar, pergunta se, através da intuição, apenas nos intuímos na nossa realidade móvel e fluida. É aqui que encontramos um apelo importante à simpatia, como quando Bergson sugere que «A simpatia e a antipatia irrefletidas (...) atestam uma interpenetração possível das consciências humanas», providenciando assim uma possível prova da existência de endomose psicológica.<sup>(26)</sup> Em segundo lugar,

---

(26) *Ibidem*, p. 32; *Ibid.*, p. 1273. A definição do dicionário de «endomose» refere-se ao fluxo de uma substância de uma área de menor concentração para uma de maior concentração, ou ao fluxo interno de um fluído através de uma membrana permeável, para um fluxo de maior concentração. Como notou John Mullarkey, Bergson usa a linguagem da interpenetração e da endomose com o objetivo de exemplificar a natureza mista do real. Cf. MULLARKEY, John, «Henri Bergson», in K. ANSELL-PEARSON e A. D. SCHRIFT (orgs.), *The New Century: Bergsonism, Phenomenology, and Responses to Modern Science*, Durham, Acumen Press, 2010, p. 35.

Bergson pergunta, agora, por uma possível extensão da simpatia *além* do nível da consciência humana. Permitam-me citá-lo: «Mas é apenas através da consciência que mantemos relações de simpatia? Se todos os seres vivos nascem, se desenvolvem e morrem, se a vida é uma evolução e se a duração é, neste caso, uma realidade, não haverá também uma intuição do vital e, conseqüentemente, uma metafísica da vida, que poderá, em certo sentido, prolongar a ciência do vivente?»<sup>(27)</sup> Bergson parece sugerir que, através de uma consciência ampliada, podemos recuperar o «*élan de vida*» [*l'élan de vie*] que vive em nós.

Permitam-me agora concentrar-me na apresentação igualmente rica da simpatia que encontramos em *A Evolução Criadora*. A distinção crucial aqui é entre a inteligência como faculdade do entendimento, e a ação e intuição, como o método e modo de percepção que nos permite acesso à duração e, assim, a um absoluto. O intelecto não foi feito para apreender a evolução concebida como a continuidade da mudança ou pura mobilidade. Ao invés, o intelecto representa o devir como uma série de estados nos quais cada um é tomado como homogêneo e, conseqüentemente, como algo que não muda. Para Bergson, o intelecto não se destina à teorização pura, que lhe permitiria assumir o seu lugar no interior do movimento; pelo contrário, o intelecto, que é um instrumento de manufatura, começa pela imobilidade, como se esta fosse uma realidade última. Se o intelecto forma, efetivamente, uma ideia de movimento, fá-lo construindo-o a partir de imobilidades postas em conjunto. O intelecto fabrica a realidade ao pensar que pode construir matéria à vontade. Devido ao facto de procurar constantemente reconstituir com o que é dado, o intelecto permite que o novo, em cada momento de uma história, escape à sua compreensão e, conseqüentemente, não admite o imprevisível e a dimensão criativa de uma evolução. Bergson chega à conclusão de que: «*O intelecto é caracterizado por uma incapacidade natural de compreender a*

---

<sup>(27)</sup> BERGSON, *The Creative Mind*, pp. 32–33; *Oeuvres*, p. 1273.



*vida.*»<sup>(28)</sup> A viragem para o instinto, que Bergson afirma ser moldado na forma da vida, é uma consequência necessária desta incapacidade do intelecto de pensar a vida. Chegamos, assim, a um novo contraste fundamental: entre tratar as coisas mecanicamente, como o faz a inteligência, e tratar as coisas organicamente, como o faz o instinto. Se pudesse dar-nos conhecimento, o instinto «revelar-nos-ia os segredos mais íntimos da vida». <sup>(29)</sup> Bergson acrescenta: «Os mais essenciais dos instintos primários são, assim, processos vitais. A consciência potencial que os acompanha é, geralmente, atualizada apenas no começo de um ato, e deixa o restante processo decorrer por si mesmo. O instinto teria apenas de alargar-se mais amplamente e, então, mergulhar por completo na sua própria profundidade, para ser uno com a força geradora da vida.»<sup>(30)</sup> Esta valorização do carácter vital do instinto conduz Bergson a uma consideração da simpatia, como quando declara: «O instinto é simpatia.»<sup>(31)</sup> Uma vez mais, o autor reitera a sua tese de que se este instinto, enquanto simpatia, pudesse ampliar o seu objeto e refletir sobre si mesmo, então teríamos a chave para as operações vitais da vida, tal como a inteligência nos guia para a outra metade do absoluto, nomeadamente, as operações da matéria. Se a inteligência, sob a forma de ciência, expõe os segredos das operações físicas e segue pela vida de modo a retirar do exterior o maior número possível de visões da vida, a intuição, que é agora introduzida na descrição de Bergson, revela-nos a «interioridade da vida». Bergson esclarece que por «intuição» entende um instinto que se tornou desinteressado e consciente de si mesmo, logo, «capaz de refletir sobre o seu objeto e ampliá-lo indefinidamente.»<sup>(32)</sup>

Como é tal esforço possível? Bergson dá o exemplo de uma faculdade estética que existe juntamente com a percepção

---

<sup>(28)</sup> *Idem*, *Creative Evolution*, p. 165; *Oeuvres*, p. 635.

<sup>(29)</sup> *Ibid.*

<sup>(30)</sup> *Ibid.*, p. 166; *Ibid.*, p. 635–636.

<sup>(31)</sup> *Ibid.*, p. 176; *Ibid.*, p. 645.

<sup>(32)</sup> *Ibid.*

normal. Enquanto o nosso olho percebe as diferentes características de um ser vivo como meramente reunidas, e não como mutuamente organizadas, o artista procura voltar a ganhar a intenção original da vida, isto é, o movimento simples que corre pelas linhas e as unifica. O artista fá-lo, precisamente, através de um esforço de intuição no qual é colocado no interior do objeto por um tipo de simpatia e, assim, destrói o espaço que separa sujeito e objeto. Bergson defende que é possível conceber uma investigação orientada na mesma direção da arte, mas que toma como seu objeto a vida em geral, e não simplesmente, como no caso do artista, o caso individual. Qual seria o resultado de tal exercício das nossas capacidades mentais? Por um lado, o mecanismo da inteligência seria utilizado de modo a mostrar como os nossos moldes intelectuais deixam de poder aplicar-se aos fenómenos da vida; por outro lado, a intuição traria o intelecto a um ponto de reconhecimento onde reconheceria que a vida não recai prontamente nas nossas categorias, tal como o uno e o múltiplo, ou a da causalidade mecânica e da finalidade inteligente. Mas, mais do que isto, esta intuição transportar-nos-ia para o próprio domínio da vida, «que é interpenetração recíproca, criação contínua infindável».<sup>(33)</sup> Fá-lo-ia, precisamente, através de uma comunicação simpática estabelecida entre nós próprios e o resto dos seres vivos. Aqui, a nossa consciência é expandida e pensamos além da condição humana, isto é, além dos limites da inteligência, que nos isolam da vida e do movimento evolutivo como um todo. A alienação de nós próprios relativamente à natureza e à vida, ao Todo, seria ultrapassada.

Para Bergson, o problema do conhecimento está, então, relacionado com o problema metafísico e os dois dependem, na verdade, da experiência. Alcançamos uma compreensão decisiva que nos mostra porque Bergson leva tão a sério o estudo da evolução como a componente fundamental do seu esforço de pensar a vida:

---

(33) *Ibid.*, p. 178; *Ibid.*, p. 646.

Por um lado, na verdade, se a inteligência está carregada de matéria e o instinto de vida, deveremos comprimir ambos de modo a extrair a sua dupla essência; a metafísica depende, portanto, da teoria do conhecimento. Mas, por outro lado, se a consciência se dividiu, assim, em intuição e inteligência, foi por causa da necessidade que teve de aplicar-se à matéria tanto quanto teve de seguir o fluxo da vida. A dupla forma de consciência deve-se, assim, à dupla forma do real, e a teoria do conhecimento deve depender da metafísica. Na verdade, cada uma destas duas linhas de pensamento conduz à outra, formam um círculo, e não poderá haver outro centro do círculo que o estudo empírico da evolução.<sup>(34)</sup>

Bergson expressa a sua posição de forma bastante clara, na sua palestra de 1911 sobre «A intuição filosófica» [*«L'intuition philosophique»*]. O ponto fulcral que importa compreendermos é o seguinte: o que está fora de nós, sob a forma de real, está igualmente dentro de nós. Bergson escreve: «a matéria e a vida que preenchem o mundo estão igualmente em nós; as forças que trabalham em todas as coisas são sentidas em nós; o que quer que possa ser a essência interna do que é e do que é feito, somos parte dessa essência. Vamos, então, até ao nosso próprio ser íntimo: quanto mais profundo for o ponto em que tocamos, mais forte será o impulso que nos levará de volta à superfície.»<sup>(35)</sup> Assim, ao fazermos o esforço de pensarmos além da condição humana, entramos em contacto, através da intuição, com movimentos, memórias e uma consciência não humana bem dentro de nós. Bem dentro do humano existe algo diferente do humano. Isto significa que, para Bergson, as fontes da experiência humana são mais obscuras e distantes do que, quer o senso comum, quer a ciência, supõem, e estas são, segundo Bergson, as fontes que Kant não conseguiu penetrar na sua tentativa de filosofar sobre as condições de possibilidade da experiência. Essencialmente, é isto

---

<sup>(34)</sup> *Ibid.*; *Ibid.*, p. 647.

<sup>(35)</sup> *Idem*, *The Creative Mind*, pp. 124–125; *Oeuvres*, p. 1361.

que Bergson quer dizer quando escreve sobre «dissolver-se no Todo» e experimentar «o oceano da vida». Ainda que esta experiência de dissolução possa aproximar-se das compreensões da poesia ou do misticismo, Bergson busca a precisão e a clareza filosóficas. Nunca deixa de enfatizar o quanto a intuição requer um esforço longo e persistente.

Como David Lapoujade afirma, Bergson concede primazia na realidade à alteridade: «é porque o outro está em nós que podemos projetá-lo fora de nós, sob a forma de “consciência” ou de “intenção”.»<sup>(36)</sup> O que projetamos no mundo é a nossa própria alteridade. Contudo, é claro que, para Bergson, quando experienciamos simpatia não é meramente à simpatia para com outros que nos sujeitamos, mas igualmente à simpatia para conosco próprios e ao reconhecimento da alteridade que se encontra escondida dentro de nós. Como Bergson afirma: «(...) uma coisa é certa: simpatizamos com nós mesmos.»<sup>(37)</sup> Tal compreensão pode, talvez, permitir-nos reconfigurar o em si: «O em si deixou de designar a forma como as coisas nunca serão “para nós”, mas a forma como, pelo contrário, as coisas estarão bastante dentro de nós.»<sup>(38)</sup> Esta é uma das formas através da qual podemos compreender como Bergson configura a filosofia como modo de vida nos seus escritos: os seus novos modos de pensar dão-nos uma percepção ampliada tanto do si, como do universo que habita. Como Hadot refere, a tarefa é desfazer-nos do artificial, do convencional e do habitual, de modo a regressarmos a uma percepção elementar do mundo, desprovida de todo o preconceito. Como corretamente nota, este esforço de uma percepção renovada equivale a um exercício espiritual: «Para mim, o

---

<sup>(36)</sup> LAPOUJADE, David, «Intuition and Sympathy in Bergson», in *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, n.º 15, 2004, pp. 1–18: 11.

<sup>(37)</sup> BERGSON, *The Creative Mind*, p. 163; *Oeuvres*, p. 1396: «Mais nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes.»

<sup>(38)</sup> LAPOUJADE, «Intuition and Sympathy in Bergson», p. 12.

essencial do bergsonismo será sempre a ideia da filosofia como transformação da percepção.»<sup>(39)</sup>

Para Bergson, o movimento-chave para o pensamento vai, então, no sentido da simpatia. Através da ciência, a inteligência faz o seu trabalho e expõe-nos cada vez mais o segredo das operações materiais ou físicas da vida. Mas isto dá-nos apenas um perspctivismo que nunca penetra o interior, indo «à volta da vida, tirando do exterior o maior número possível de visões desta (...)».<sup>(40)</sup> Por oposição, a metafísica pode seguir o caminho da intuição, que fornece compreensão sobre as durações da vida. Em vez de conhecimento, propriamente dito, a intuição fornece-nos um complemento que nos permite entender o que a inteligência não consegue providenciar. Mais do que isto, é a intuição que pode revelar-nos, de forma palpável, o que as descobertas da biologia moderna estabeleceram, nomeadamente, que os sistemas vivos estão implicados num Todo da vida em evolução.

Quando Bergson pensa sobre a simpatia da vida, envolve-se com as descrições modernas da evolução, mas para o fazer recorre a uma conceção antiga. Tem duas fontes a que poderia recorrer — Plotino e os estoicos — e é a Plotino que se refere no tratamento alargado da simpatia que encontramos em *A Evolução Criadora*. Escreve o seguinte: «Assim, o conhecimento instintivo que uma espécie possui de outra, num determinado ponto particular, tem as suas raízes na própria unidade da vida, que é, para usar a expressão de um filósofo antigo, “um todo simpático a si mesmo”.»<sup>(41)</sup> Evidentemente, Bergson tem de reconhecer que a vida é apropriada por espécies particulares e, como tal, «é afastada do resto do seu próprio trabalho, salvo em um ou dois pontos, que são de interesse vital para as recém surgidas

---

<sup>(39)</sup> HADOT, Pierre, *The Present Alone is our Happiness*, trad. Marc Djaballah, Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 126.

<sup>(40)</sup> BERGSON, *Creative Evolution*, p. 176; *Oeuvres*, p. 645.

<sup>(41)</sup> *Ibidem*, p. 167; *Ibid.*, p. 637.

espécies».<sup>(42)</sup> No entanto, tendo reconhecido este aspeto da evolução da vida, Bergson quer mostrar que a simpatia entre diferentes formas de vida é operativa nesta evolução, e dá o exemplo da *Ammophila hirsuta* (uma espécie de vespa parasitoide) e da sua presa. Não precisamos, aqui, de seguir os detalhes do seu relato. Precisamos apenas de ter em conta que serve para Bergson como um exemplo de como a evolução pode ser apenas parcialmente entendida pela inteligência e que precisa do complemento de uma filosofia da simpatia. O que interessa verdadeiramente a Bergson é a forma como, nos fenómenos relacionados com o sentir, experienciamos em nós próprios, ainda que de uma forma muito mais vaga, algo do que acontece na consciência de um inseto que age por instinto. «A evolução», escreve Bergson, «não faz mais que separar, de modo a desenvolvê-los até ao fim, elementos que, na sua origem, se interpenetram».<sup>(43)</sup>

O carácter extraordinariamente audacioso e ambicioso de *A Evolução Criadora*, obra que procura unir a nova ciência da evolução com os interesses da filosofia antiga, foi esquecido. Para Bergson, há um Todo da vida e da evolução, que concebe em termos de interação universal. A tarefa, na forma como ele a compreende, é reintegrar os sistemas que a ciência isola neste Todo. Precisamos de fazer isto por forma a concebermos adequadamente a realidade, ela mesma, e nos darmos a nós próprios a oportunidade de nos reconectarmos com o Todo da vida. Para Bergson, este Todo é um sistema natural. Num dado ponto da sua argumentação, Bergson admite que a vida é um tipo de mecanismo. No entanto, pergunta se é um mecanismo de partes isoladas artificialmente, em todo o universo, ou «o mecanismo do verdadeiro todo», e este verdadeiro todo seria constituído por uma continuidade indivisível.<sup>(44)</sup>

Bergson quer que apreciemos o carácter complexo e intrincado da evolução. Por um lado, caracterizam-no linhas

---

<sup>(42)</sup> *Ibid.*

<sup>(43)</sup> *Ibid.*, p. 175; *Ibid.*, p. 644.

<sup>(44)</sup> *Ibid.*, p. 31; *Ibid.*, p. 520.

divergentes, e, por outro lado, há uma interpenetração recíproca entre as partes. O movimento da evolução é complexo, justamente, porque a evolução da vida não se caracterizou por uma direção única. Pelo contrário, o seu movimento pode ser comparado ao de uma granada que explode em fragmentos, fragmentos estes que, por sua vez, continuam a explodir em outros fragmentos. Continuando esta analogia, Bergson fala da evolução em termos de uma granada que se parte, envolvendo tanto uma força explosiva (a pólvora que contém), como a resistência que encontra (no metal). Assim, a forma como a própria vida evolui para indivíduos e espécies depende de duas causas semelhantes, nomeadamente, a resistência da matéria inerte e a força explosiva que a vida tem em si, devido a um equilíbrio de tendências instável. A vida entra nos hábitos da matéria inerte e, a partir disso, aprende como, aos poucos, daí retirar formas vivas e propriedades vitais. O organismo complexo e quase descontínuo surge de protótipos menores, mais elementares, mas ao avançar em complexidade, um organismo introduz na vida novas componentes e evolui através de novos hábitos. A evolução da vida, para Bergson, caracteriza-se por tendências divergentes. Contrariamente a uma vida individual, que tem de escolher entre as personalidades entrelaçadas que a caracterizam, a natureza preserva as diferentes tendências que se bifurcam. Existem abundantes provas de que há comunicação simpática entre as diferentes formas de vida que configuram a evolução na terra, desde o exemplo dos insetos e das suas presas, dado por Bergson, a formas de simbiose.<sup>(45)</sup>

---

(45) *Ibid.*, p. 189; *Ibid.*, p. 655. Deve referir-se que a ciência contemporânea, por exemplo, sob a forma da teoria da complexidade, está em sintonia com o conceito de intuição de Bergson, como um modo de acesso privilegiado ao carácter simpático da vida e da sua evolução. O melhor exemplo que conheço é a obra do falecido Brian Goodwin. Veja-se o seu *Nature's Due*, Floris Books, 2007, e a coleção em sua memória, *Intuitive Knowing: A Tribute to Brian Goodwin*, org. David Lambert e Chris Chetland, Floris Books, 2013.

## Conclusão

Como Lars Spuybroek apontou, e como vimos, Bergson coloca a sua filosofia da percepção ou intuição no contexto de uma velha noção de simpatia.<sup>(46)</sup> Os estoicos têm uma apreciação cosmológica da simpatia, uma vez que esta se aplica ao mundo como um todo. Para Epicuro, por exemplo, a simpatia é essencialmente psicológica e pode explicar a relação entre mente e corpo; para os estoicos, por oposição, ela é uma característica do mundo como um todo: as entidades que existem no mundo estão em simpatia umas com as outras.<sup>(47)</sup> No entanto, tendo referido isto, é importante considerar que Bergson desenvolve a sua conceção do Todo simpatético através de um envolvimento com a teoria evolucionista moderna e o esforço de desenvolver uma nova filosofia da vida, que possamos incorporar como um modo de vida. Isto pode exigir que pratiquemos o método da intuição como um «exercício espiritual». Tal exercício permitir-nos-ia não apenas contemplar a realidade de uma nova forma, em sintonia com o seu carácter duracional, mas aumentaria também o nosso poder de agir e viver. Fá-lo-ia mostrando em que medida o nosso agir no mundo tem um carácter dinâmico, que é o carácter do tempo como duração: o tempo é algo real (pelo menos para um sistema vivo); os portais do futuro permanecem abertos; e a criatividade e a novidade são verdadeiras características da nossa existência e da própria vida.

Procurei mostrar neste ensaio que, para Bergson, o principal modo através do qual podemos aprofundar-nos na nossa existência vivida é através da simpatia. A intuição é um modo de simpatia e deve ser concebida como um modo de sentir-saber que opera no interior das coisas. Em contraste com a «análise», que é uma operação que reduz o objeto

---

<sup>(46)</sup> SPUYBROEK, Lars, *The Sympathy of Things: Ruskin and the Ecology of Design*, Londres/Nova Iorque, Bloomsbury, 2016, p. 117.

<sup>(47)</sup> BROUWER, René, «Stoic Sympathy», in E. SCHLIESSER (org.), *Sympathy. A History*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 15–36: 22.



a elementos já conhecidos, a intuição visa colocar-nos em contacto com o que é único e inexpressável nele. Mais do que isto, ela visa «viver novamente em evolução criadora, unificando-se com ela na simpatia.»<sup>(48)</sup> Isto é bastante diferente do modo da *mimesis* que, como Spuybroek refere, está demasiado dependente de noções dualistas. Na simpatia bergsoniana, «o que acontece em cada caso é que uma criatura móvel, em transformação, com um determinado comportamento, sincroniza o seu próprio comportamento com o de outra».<sup>(49)</sup> Concordo com Spuybroek, quando defende que é necessário resistir ao que aprendemos sobre a simpatia nos nossos tempos modernos, uma vez que esta se tornou uma noção fraca de mera identificação e apenas no domínio da psicologia. Há uma necessidade de mostrar que a psicologia humana é igual à fisicalidade real das coisas — duas pessoas que dançam são o mesmo que duas estrelas a orbitar à volta uma da outra — e, desta forma, podemos devolver-nos aquilo de que estamos tão alienados, nomeadamente, a própria vida das coisas. Para que tal aconteça, temos de dar importância à intuição como um novo e especial modo de atenção, uma vez que ela é «uma extensão da simpatia, através de uma atenção flutuante e moduladora, um esforço específico de gradação».<sup>(50)</sup> A simpatia não é, então, um extra que é adicionado às nossas relações com as coisas, mas sim algo que reside no âmago destas relações: «A simpatia é o poder das coisas a funcionar, trabalhando entre todas as coisas e entre nós e as coisas.»<sup>(51)</sup>

Para Bergson, o empreendimento de dissolver-se no Todo acaba por expandir a humanidade em nós e, assim, permitir à humanidade ultrapassar-se.<sup>(52)</sup> Isto é alcançado

---

<sup>(48)</sup> SPUYBROEK, *The Sympathy of Things*, p. 119.

<sup>(49)</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>(50)</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>(51)</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>(52)</sup> DELEUZE, Gilles, «Lecture Course on Chapter Three of Bergson's *Creative Evolution*», trad. Bryn Loban, in *Substance*, vol. 36, n.º 3, 2007, pp. 72–91: 79.

através da filosofia, pois é a filosofia que nos fornece os meios — como o método da intuição — para revertermos as direções normais da mente (instrumentais, utilitárias), perturbando assim os seus hábitos. Como indica Deleuze, para «coincidir com a duração, é sempre necessário um esforço doloroso (...) A coincidência é um momento privilegiado de contração. Quando é bem-sucedida neste empreendimento, a filosofia cumpriu o seu propósito. Então, ultrapassamos verdadeiramente a “condição humana”». <sup>(53)</sup>

É com esta ideia de pensar além da condição humana que Bergson pode ser visto como fazendo uma nova contribuição para a reinvenção moderna da filosofia como modo de vida. Michel Foucault é bem conhecido pela sua tentativa, nos seus escritos mais tardios, de voltar a despertar o interesse nas práticas éticas antigas do cuidado de si. Foi extremamente criticado por Pierre Hadot pela forma como o fez. Para Hadot, um elemento-chave do conteúdo psíquico dos exercícios espirituais da filosofia antiga é o sentimento de pertença ao todo, ou a consciência cósmica de nos sentirmos parte do todo cósmico, e defende que esta dimensão do pensamento antigo está ausente na abordagem de Foucault, prejudicando a nossa receção dela. Para Hadot, isto é o que é crucial no pensamento antigo, na sua preocupação com o cuidado de si: assegurar que o movimento de interiorização, no qual o autodomínio é praticado e a independência interior alcançada, é acompanhado por um outro movimento que eleva o si próprio a um nível superior, no qual se é parte da natureza. O si próprio e a sua perspectiva podem até ser ultrapassados nesta espiritualidade. O objetivo e a tarefa não são puramente ou amplamente estéticos: a autotransformação está envolvida não apenas para cultivar o si, mas para o ultrapassar. Há uma conversão a si que é uma precondição da transformação espiritual que constitui a filosofia. No entanto, esta conversão não deverá ser confundida com o tipo de psicologização ou estetização que reduz o mundo ao nosso tamanho. <sup>(54)</sup>

---

<sup>(53)</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>(54)</sup> HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, p. 211.

Bergson é uma figura moderna única no que diz respeito a este conjunto de preocupações, uma vez que ensina tanto a criação de si por si próprio, como, através dos seus ensinamentos sobre a simpatia, o cuidado da vida como um todo. Em *A Evolução Criadora*, Bergson não desenvolve em detalhe uma ética a partir da sua dupla preocupação (não viria a publicar uma obra sobre a ética senão vinte e cinco anos mais tarde, com *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, publicada em 1932). Apesar desta lacuna, gostaria de sugerir que o modo de pensar que desenvolve em *A Evolução Criadora* indica, pelo menos, a necessidade tanto de um cuidado do si, como de um cuidado da vida.

Vale ainda a pena tecer uma consideração final, que diz respeito à ansiedade que Bergson expressa relativamente à natureza da filosofia, na sua última obra, *As Duas Fontes*. Como mostrei neste ensaio, as ideias de Bergson oferecem um conjunto rico de recursos para se pensar a filosofia como modo de vida de uma nova forma: a filosofia é um modo de percepção humana ampliada que nos pode reconectar com o Todo da vida. No entanto, é necessário reconhecer que Bergson é também um pensador que vê um limite no poder da filosofia e um perigo na sua prática como modo de vida. O perigo é que há demasiada contemplação na filosofia e ao ponto de o filósofo se tornar completamente centrado em si mesmo na tarefa de viver uma vida de sabedoria. Apesar de Bergson admirar os estoicos pelos seus ideais cosmopolitas, faz questão de reconhecer também que «o estoicismo é essencialmente uma filosofia» e, como tal, foi incapaz de atrair a humanidade a segui-lo.<sup>(55)</sup> Em última análise, para Bergson é necessário, então, recorrer à religião dinâmica e à mística religiosa, como forma de escapar aos limites da filosofia e ao egocentrismo do filósofo.

---

<sup>(55)</sup> BERGSON, *The Two Sources*, p. 60; *Oeuvres*, p. 1026.



12.

## CIORAN E O PESSIMISMO COMO MODO DE VIDA<sup>(1)</sup>

TOBIAS DAHLKVIST

Quando era criança, dizem-me os meus pais, tinha sempre tendência para as canções de embalar mais melancólicas e para os contos de fadas mais tristes. Quando cresci, estudei filosofia e fiquei, imediatamente, fascinado por Schopenhauer. A história da tradição pessimista na filosofia tornou-se a minha especialidade e manteve-se o meu interesse principal em boa parte dos últimos vinte anos. A minha tese de doutoramento investigou a relação de Nietzsche com a tradição pessimista; publiquei, então, um livro sobre a recepção do filósofo-poeta italiano Giacomo Leopardi na Escandinávia, antes de surgir a oportunidade

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio é um inédito originalmente escrito em inglês, com o título «Cioran and Pessimism as a Way of Life». Tradução de Vanessa Rôla. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de Tobias Dahlkvist. Por opção do autor, as citações de Cioran na língua original (francês) foram mantidas em nota de rodapé. [N. dos O.]

de desenvolver um projeto de investigação sobre a relação de Cioran com o pessimismo.<sup>(2)</sup>

O meu ponto de partida para ler Cioran foi, assim, o seu pessimismo. Mas, quando comecei a lê-lo de forma sistemática, rapidamente percebi que Cioran não era um pessimista no sentido em que este termo era usado no final do século XIX, quando o pessimismo era considerado um problema filosófico genuíno. O seu interesse pelo pessimismo parecia ser muito menos abstrato que o de Schopenhauer ou até o de Nietzsche. Este pessimismo prático não me recordava apenas a minha própria melancolia; sendo eu bastante fraco em pensamento abstrato, apreciava também o lado antiteórico do pensamento de Cioran. Neste artigo pretendo discutir a mecânica da transformação do pessimismo como filosofia teórica em modo de vida, operada por Cioran.

Emil Cioran nasceu em 1911 na aldeia de Raşinari, na Roménia dos tempos modernos. Na época do seu nascimento fazia, ainda, parte do Império Austro-Húngaro. Cioran estudou filosofia na Universidade de Bucareste, no início dos anos 30, e publicou uma mão-cheia de livros em romeno, antes de abandonar o país para ir para Paris, em 1937. Após ter participado num golpe de estado falhado na Roménia, em 1940, Cioran decidiu ficar em Paris e, em meados dos anos 40, decidiu mudar de língua. Em 1949, publicou o primeiro de dez livros escritos diretamente em francês, *Breviário de Decomposição* [*Précis de décomposition*]. Foi imediatamente reconhecido como um mestre da prosa, como um grande artista. Mas os seus livros vendiam pouco e viveu uma vida de *bohémien* pobre, comendo em cantinas de

---

(2) Veja-se DAHLKVIST, Tobias, *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism: A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*, Uppsala, Uppsala University, 2007; *Förtvövlans filosofi: Vilhelm Ekelund och mottagandet av Giacomo Leopardi i Skandinavien*, Lund, Ellerströms, 2010; *Eremiten i Paris: Emil Cioran och pessimismen som levnadskonst*, Lund, Ellerströms, 2013.

estudantes e contando com o rendimento da sua namorada, professora, para pagar a renda.<sup>(3)</sup>

Cioran é, geralmente, considerado o expoente de um pessimismo filosófico extremo. No entanto, ele próprio negava veementemente ser um pessimista. Nos seus cadernos escreveu: «Não sou um pessimista. Amo este mundo horrível.»<sup>(4)</sup> Quando foi entrevistado pela jornalista Esther Seligson e esta lhe sugeriu que era um pessimista, protestou de imediato: «*Ce n'est pas vrai*», «Não é verdade».<sup>(5)</sup> Comentários como este são muitas vezes considerados irónicos, como se Cioran estivesse a jogar com os jornalistas e os leitores. Pelo contrário, penso que merecem ser levados muito a sério. Neste artigo apresentarei uma leitura das obras de Cioran que as considera como uma tentativa de transformar o pessimismo, essencialmente teórico-filosófico, numa arte de viver, num modo de vida pessimista.

Cioran usou, certamente, frases e ideias pessimistas; frequentemente expressou-as de forma muito mais radical do que qualquer pessimista do século XIX alguma vez o fez. «Acredito na redenção da humanidade», escreve Cioran numa coleção de aforismos intitulada *Silogismos da Amargura* [*Syllogismes de l'amertume*], e acrescenta: «no futuro do cianeto...»<sup>(6)</sup> No seu último livro, *Confissões e Anátemas* [*Aveux et anathèmes*], escreveu que tinha esperança de viver o suficiente para ver a extinção da humanidade, mas que os

---

<sup>(3)</sup> Para uma visão aprofundada da vida de Cioran, com muita informação útil sobre o contexto do desenvolvimento intelectual de Cioran, veja-se MATTHEUS, Bernd, *Cioran: Porträt eines radikalen Skeptikers*, Berlin, Matthes & Seitz, 2007.

<sup>(4)</sup> CIORAN, Emil, *Cahiers 1957–1972*, ed. A. Paruit, M. de Launay e A. Jaccottet, Paris, Gallimard, 1997, 12–19 de julho de 1964, p. 238: «Je ne suis pas un pessimiste. J'aime ce monde horrible.»

<sup>(5)</sup> *Idem*, *Entretiens*, Paris, Gallimard, 1995, p. 159.

<sup>(6)</sup> CIORAN, Emil, *Syllogismes de l'amertume* (1953), *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, ed. N. Cavaillès e A. Demars, Paris, Gallimard, 2011, p. 251: «Je crois au salut de l'humanité : à l'avenir du cyanure...»

deuses não lhe tinham concedido esse desejo.<sup>(7)</sup> Mas mesmo que as suas obras contenham frases como esta, à superfície, extremamente pessimistas, contêm também passagens que sugerem que Cioran, na verdade, usou estas ideias pessimistas para superar o pessimismo. Pareceu-me e, na verdade, ainda me parece, que a concepção de filosofia como modo de vida, de Pierre Hadot, é muito útil para melhor entendermos este processo.<sup>(8)</sup> Tentarei, então, identificar um conjunto de exercícios espirituais nas obras e cadernos de Cioran, de modo a demonstrar que usou concepções pessimistas para provocar uma transformação da sua própria perspectiva sobre a vida.

A minha argumentação basear-se-á nas obras francesas de Cioran, num conjunto de entrevistas realizadas por vários jornalistas estrangeiros (Cioran recusava-se a ser entrevistado pelos meios de comunicação franceses, de modo a manter a possibilidade de viver incógnito) e nos seus cadernos. Após a morte de Cioran, em 1995, a sua companheira, Simone Boué, encontrou um grande número de cadernos na sua secretária, cerca de 50. Eram uma espécie de diário, que Cioran manteve entre 1957 e 1972, contendo comentários sobre acontecimentos do dia-a-dia, pessoas que conheceu, etc., e, claro, ideias que mais tarde usaria nos seus livros. Estes cadernos foram, desde então, publicados como *Cahiers*. Numa entrada datada de 19 de setembro de 1970, Cioran

---

(7) *Idem, Aveux et anathèmes* (1987), *Œuvres*, p. 1073: «J'escomptais assister de mon vivant à la disparition de notre espèce. Mais les dieux m'ont été contraires.» George Bălan, amigo de Cioran, comenta ironicamente: «Le progrès est évident: dans sa jeunesse, il pouvait concevoir l'extermination d'une moitié de ses compatriotes; avec l'âge, il est parvenu à envisager comme possible et même souhaitable une hécatombe universelle.» [«O progresso é evidente: na sua juventude podia conceber o extermínio de metade dos seus compatriotas; com a idade, passou a encarar como possível, e até desejável, uma hecatombe universal.»] BĂLAN, George, *Emil Cioran: La lucidité libératrice?*, Paris, Josette Lyon, 2002, p. 131.

(8) Veja-se, em particular, HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1993), Paris, Albin Michel, 2002.



escreveu: «Aquilo a que as pessoas chamam “pessimismo” não é senão a “arte de viver”, a arte de saborear o gosto amargo de tudo o que existe.»<sup>(9)</sup> Esta nota é o meu ponto de partida para a minha leitura da sua obra: tentei fazer justiça ao pensamento de Cioran, tomando este comentário literalmente. Isto significa que tentei reconstruir a relação de Cioran com a tradição pessimista e procurei ilustrar como o pessimismo, em si mesmo uma teoria abstrata sobre a existência humana, pode ser transformado numa arte de viver ou modo de vida.

Pode, claro, objetar-se que, ao fazê-lo, estou a esbater a fronteira entre as obras de Cioran e a sua vida. Há alguma verdade nisso, mas, como tentarei mostrar, tal é, na verdade, consistente com a noção de filosofia de Cioran. E acredito também que o comentário de Susan Sontag sobre Walter Benjamin é ainda mais relevante quando aplicado a Cioran: «Não pode usar-se a vida para interpretar a obra. Mas pode usar-se a obra para interpretar a vida.»<sup>(10)</sup>

## A conceção de filosofia de Cioran

Cioran não foi um pensador original. As suas obras baseiam-se numa série de ideias e imagens triviais da história da filosofia, principalmente da tradição pessimista, que exagerou e transformou em epigramas e aforismos memoráveis. Por exemplo, em *Sillogismos da Amargura*, de 1953, o segundo livro de Cioran escrito em francês e, provavelmente, a sua obra mais lida, pode ler-se num aforismo: «Num mundo sem melancolia, os rouxinóis começariam a arrotar.»<sup>(11)</sup>

---

<sup>(9)</sup> CIORAN, *Cahiers*, 19 de setembro de 1970, p. 839: «Ce qu'on appelle “pessimisme” n'est rien d'autre que l' “art de vivre”, l'art de goûter la saveur amère de tout ce qui est.»

<sup>(10)</sup> SONTAG, Susan, «Under the Sign of Saturn» (1974), in *Under the Sign of Saturn*, Nova Iorque, Picador, 2002, p. 111.

<sup>(11)</sup> CIORAN, *Syllogismes de l'amertume*, p. 195: «Dans un monde sans mélancolie, les rossignols se mettraient à roter.»

Este aforismo inspira-se, claramente, em duas imagens extremamente tradicionais. O rouxinol como símbolo da poesia e a noção de que a origem da arte é a melancolia do artista: dificilmente poderia imaginar-se uma imagem menos original do que estas. Mas, através do exagero, Cioran transforma estes lugares comuns, verdadeiramente banais, em algo novo, algo que é inequivocamente seu. Este tipo de exagero serviu-lhe, assim, de método filosófico. Versões igualmente exageradas de imagens e ideias que são *topoi* na tradição pessimista formam a base do seu pensamento. Discutindo a relação entre Cioran e Schopenhauer, o filósofo alemão Gerhart Dablemont escreve que as suas ideias são semelhantes, mas que Cioran procura «apertar os parafusos», «*die Schrauben anzuziehen*». <sup>(12)</sup> Considero que este é um modo fundamentalmente correto e certamente fértil de se ler Cioran; este artigo pode ser considerado uma tentativa de analisar em detalhe como Cioran tratou de «apertar os parafusos».

Ao ler-se Cioran, é bastante claro que este estava consciente da sua falta de originalidade. Não valorizava a originalidade; pelo contrário, defendeu que esta era uma preocupação apenas para os medíocres. «Não se pode imaginar um Pascal a querer ser “original”», escreve Cioran nos seus cadernos: «A luta pela originalidade é quase sempre a marca de uma mente de segunda categoria.» <sup>(13)</sup> Lutar pela originalidade significa, aos olhos de Cioran, que não estamos preocupados com problemas reais. Os problemas filosóficos genuínos estão relacionados com questões existenciais fundamentais. No que a estas diz respeito, a originalidade não tem relevância. As pessoas para quem a originalidade é

---

<sup>(12)</sup> Em alemão, no original. [N. do T.] DAMBLEMONT, Gerhard, «Zur Schopenhauer-Rezeption E. M. Ciorans», in *Schopenhauer-Jahrbuch*, n.º 67, 1986, p. 134.

<sup>(13)</sup> CIORAN, *Cahiers*, final de dezembro de 1962, p. 138: «On n’imagine pas un Pascal voulant être “original”./ La recherche de l’originalité est presque toujours la marque d’un esprit de second ordre.»

relevante — filósofos acadêmicos, por exemplo — não desenvolvem verdadeiro pensamento, conduzem apenas exercícios de terminologia. «Estes filósofos que pensam que estão a dizer algo apenas porque falam incessantemente do *ser*, do *devoir*, etc., etc. Esta repetição constante prova bem que não se trata de verdadeiros problemas, nem de experiências, mas de *terminologia*. Estes pensadores pensam *sobre* as palavras e não *através* das palavras.»<sup>(14)</sup> Em diversas ocasiões, Cioran critica os filósofos contemporâneos precisamente por esta falha. Heidegger, por exemplo, necessita da sua terminologia de modo a não revelar o quão pouco tem para dizer.<sup>(15)</sup> Aos seus olhos, os pensadores franceses, como Jean-Paul Sartre ou Roland Barthes, são ainda piores: Cioran afirma que o livro de Sartre sobre Genet é um «fenómeno tão monstruoso quanto Auschwitz» e assegura que o pretensiosismo e o estilo afetado de Barthes o fazem ter vontade de vomitar.<sup>(16)</sup> Todos estes pensadores representam uma tendência comum na

---

<sup>(14)</sup> *Idem*, abril-maio de 1963, p. 159: «Ces philosophes qui pensent dire quelque chose lorsqu'ils parlent sans cesse de l'être, de l'étant, etc., etc. Ce ressassement prouve bien qu'il ne s'agit en l'occurrence ni de vrais problèmes, ni d'expériences, mais de terminologie. Ces penseurs pensent sur les mots, non à travers les mots.»

<sup>(15)</sup> *Idem*, 25-27 de janeiro de 1969, p. 673: «Je viens de lire *Gelassenheit* de Heidegger. Dès qu'il emploie le langage courant, on voit le peu qu'il a à dire. J'ai toujours pensé que le jargon est une immense imposture.» [«Acabo de ler *Gelassenheit* de Heidegger. Desde que empregue a linguagem corrente, vemos o *pouco* que tem a dizer. Sempre pensei que o jargão é um enorme embuste.»]

<sup>(16)</sup> *Idem*, 4 de outubro de 1966, p. 413: «J'ai dit hier soir à Beckett que le gros, l'immense volume de Sartre sur Genet était un phénomène aussi monstrueux qu'Auschwitz» [«Disse ontem à noite a Beckett que o grande, o enorme volume de Sartre sobre Genet era um fenómeno tão monstruoso quanto Auschwitz.»]; 17-24 de setembro de 1971, p. 952: «J'ai essayé de lire *L'empire des signes* de Barthes. Quel style! Des choses simples présentées dans une écriture sibylline, d'une prétention vertigineuse, d'une préciosité à vous faire vomir. Et pourtant le type est intelligent et subtil, et nullement vide. Dégoût sans nom.» [«Tentei ler *L'empire des signes*, de Barthes. Que estilo! Coisas simples apresentadas numa escrita sibilina, de uma pretensão vertiginosa, de um pedantismo de fazer vomitar. E, no entanto, o

filosofia contemporânea de empregar uma terminologia complexa apenas para ocultar a pobreza intelectual.<sup>(17)</sup> O uso de uma terminologia filosófica é, na verdade, uma forma de embuste.

Um verdadeiro pensador, por outro lado, reflete sobre os seus próprios problemas. Isto significa que ser um verdadeiro pensador é algo bastante diferente de ser um filósofo, no sentido académico moderno. «As grandes questões da vida não têm nada que ver com cultura», afirma Cioran numa entrevista com o jornalista Fritz Raddatz: «As pessoas simples têm, muito frequentemente, intuições que um filósofo não consegue ter. Porque o ponto de partida é a experiência vivida, não a teoria. Até um animal pode ser mais profundo que um filósofo, no sentido de ter uma noção da vida mais profunda.»<sup>(18)</sup>

---

tipo é inteligente e subtil, e, de modo algum, vazio. Desgosto sem tamanho.»]

<sup>(17)</sup> Cf. DODILLE, Norbert, «À propos des *Cahiers* de Cioran», in Y. S. LIMET e P.-E. DAUZAT (orgs.), *Cioran et ses contemporains: Essais*, Paris, Pierre-Guillaume De Roux, 2011, p. 170: «Ce que Barthes représente, c'est, de manière pour ainsi dire condensé, non seulement l'étroitesse d'un milieu parisien honni par Cioran, mais plus fondamentalement le bluff inhérent à un discours sur l'écriture qui, en parvenant à la sacraliser, lui ôte toute adhérence à la vie concrète. Cioran est tout à l'opposé d'une vision qui accorde au langage une primauté d'ordre idéologique, à l'écriture une souveraineté quasi religieuse sur le monde.» [«O que Barthes representa é, de maneira, por assim dizer, condensada, não apenas a estreiteza de um meio parisiense, desonrado por Cioran, mas fundamentalmente o *bluff* inerente a um discurso sobre a escrita que, tendo chegado a sacralizá-lo, lhe retira toda a aderência à vida concreta. Cioran é totalmente o oposto de uma visão que concede à linguagem uma primazia de ordem ideológica, à escrita uma soberania quase religiosa sobre o mundo.»]

<sup>(18)</sup> CIORAN, *Entretiens*, p. 170: «Les grandes questions de la vie n'ont rien à voir avec la culture. Les gens simples ont bien souvent des intuitions qu'un philosophe ne peut avoir. Car le point de départ c'est le vécu, ce n'est pas la théorie. Un animal même peut être plus profond qu'un philosophe, je veux dire, avoir un sens de la vie plus profond.»

Isto significa, claramente, que a concepção de filosofia de Cioran era muito limitada. A tarefa da filosofia é ajudar-nos a lidar com as questões existenciais fundamentais e nada mais, na verdade. O valor da filosofia, se é que tem algum, é terapêutico. Pode ajudar-nos a aceitar, e até a acolher, a falta de sentido e o sofrimento inerentes à vida.<sup>(19)</sup> Cioran defendeu claramente que alguns pensadores precedentes podem ajudar-nos nesta tarefa. Regressou de forma incessante a alguns pensadores, ao longo da sua vida: Nietzsche, Pascal e alguns pensadores antigos, em especial Marco Aurélio e Epicuro. Estes formam o centro do seu cânone pessoal. Ao seguir o seu exemplo, Cioran desenvolveu vários exercícios, concebidos para lidar com as dificuldades da vida.

## Exercícios espirituais no pensamento de Cioran

Por vezes, Cioran seguiu de perto os seus pensadores de eleição. As suas obras e cadernos contêm várias alusões a exercícios espirituais comuns na filosofia antiga.<sup>(20)</sup> Esta secção investigará detalhadamente alguns exemplos-chave:

---

(19) Cf. BOHRER, Karl, *Ästhetische Negativität*, Munique/Viena, Hanser, 2002, p. 330: «Ciorans *Negativität* hält sich immer dort überzeugend, wo er auf philosophische, das heißt prinzipielle Begründung verzichtet und ausschließlich die Sprache der exzentrischen Subjektivität sprechen lässt.» [«A negatividade de Cioran é sempre convincente quando prescinde da justificação filosófica, isto é, fundamental, e deixa apenas falar a linguagem da subjetividade excêntrica.»]

(20) Para o conceito de exercício espiritual, sigo o uso de Pierre Hadot; veja-se, por exemplo, o seu *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 21 ss.: «Je désigne par ce terme des pratiques, qui pouvaient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait.» [«Designo por este termo as práticas, que podiam ser de ordem física, como o regime alimentar, ou discursiva, como o diálogo e a meditação, ou intuitiva, como a contemplação, mas que eram

examinaremos como Cioran usa a infinidade do espaço e do tempo para compreender a futilidade dos seus próprios problemas pessoais, e iremos, além disso, examinar como Cioran usa Marco Aurélio como exemplo positivo para ultrapassar a sua própria raiva.

Começemos com as meditações de Cioran sobre a vastidão do universo. Em *Do Inconveniente de Ter Nascido* [*De l'inconvénient d'être né*], a coleção de aforismos de Cioran de 1973, relata como a sua raiva diminuiu subitamente quando conseguiu imaginar olhar para a terra, de cima para baixo, de uma altura elevada:

Tremia de raiva: a minha honra estava em risco. As horas passaram, a madrugada aproximava-se. Iria eu desperdiçar a minha noite por causa de uma ninharia? Tentei, certamente, minimizar o incidente, mas as razões que inventei para acalmá-me não surtiram efeito. Como se atreviam a fazer-me isso! Estava à beira de abrir a janela e gritar como um louco furioso, quando a imagem do nosso planeta a girar como um pião [*une toupie*] surgiu, de repente, na minha mente. A minha raiva acalmou instantaneamente.<sup>(21)</sup>

Imaginar observar a terra do alto faz, assim, Cioran perceber quão fúteis são os seus problemas. A terra é apenas um insignificante grão de poeira no universo e Cioran apenas um dos inúmeros habitantes desse grão de poeira. Perceber isto fá-lo entender o absurdo de perder o sono

---

todas destinadas a realizar uma modificação e uma transformação no sujeito que as praticava.»]

<sup>(21)</sup> CIORAN, *De l'inconvénient d'être né* (1973), *Œuvres*, p. 879: «Je tremblais de rage: mon honneur était en jeu. Les heures passaient, l'aube approchait. Allais-je, à cause d'une vétille, gâcher ma nuit ? J'avais beau essayer de minimiser l'incident, les raisons que j'inventais pour me calmer demeuraient sans effet. Ils ont osé me faire ça ! J'étais sur le point d'ouvrir la fenêtre et de hurler comme un fou furieux, quand l'image de notre planète tournant comme une toupie s'empara tout à coup de mon esprit. Ma rage retomba aussitôt.»

pela sua honra. Este é um exercício que terá provavelmente encontrado ao ler Marco Aurélio.

As *Meditações* de Marco Aurélio contêm vários exemplos deste exercício, imaginando-se a olhar a terra de cima para baixo, de uma altura elevada. No livro XII, por exemplo, escreve: «Se levado repentinamente para o meio do céu, deverias menosprezar os assuntos humanos e a sua diversidade infinita, na verdade, desejarás desprezá-los, vendo simultaneamente, numa só perspectiva, o quão grande é a hoste que povoa o ar e o éter à tua volta; e, por mais vezes que fosses elevado, verias as mesmas vistas, tudo idêntico em género, tudo efêmero. De resto, a vaidade de tudo isso!»<sup>(22)</sup> Ver o nosso planeta à distância faz Marco Aurélio perceber a futilidade da sua própria vida: nem mesmo ser o governante do maior império do mundo interessa, no grande esquema das coisas. A visão a partir do alto reduz, assim, a sua fama e poder às suas verdadeiras proporções e, conseqüentemente, ajuda-o a controlar os seus sentimentos de presunção, assim como ajudou Cioran a ultrapassar a sua raiva. No seu livro sobre Goethe, *Não Te Esqueças de Viver* [*N'oublie pas de vivre*], Pierre Hadot afirma que a visão a partir do alto, *le regard d'en haut*, foi um exercício-chave nas escolas de filosofia antigas. «Pode dizer-se que a vista de cima, entre os platónicos, os epicuristas e os estoicos é uma forma de prática, um exercício na física, na medida em que o indivíduo, com a ajuda de um determinado conhecimento da física, se situa como uma parte no Todo do mundo ou da infinidade de mundos. Esta visão garante alegria e paz de espírito para o filósofo.»<sup>(23)</sup>

---

(22) Cf. AURELIUS, Marcus, *Meditations*, in *Marcus Aurelius*, org. e trad. C. R. HAINES, Loeb Classical Library 58, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1916, livro XII, § 24, p. 335; veja-se também o livro IX, § 30, p. 249: «Faça-se uma vista áerea do mundo, os seus ajuntamentos intermináveis e cerimoniais intermináveis, múltiplas viagens na tempestade e na bonança, e as vicissitudes das coisas a tornarem-se em ser, participando em ser e deixando de ser.»

(23) HADOT, Pierre, *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 104: «On pourrait dire que ce regard d'en haut, chez les platoniciens, les épicuriens et les

A infinidade do universo é, assim, usada por Cioran — como o foi por Marco Aurélio — para evitar que uma crença na sua própria importância leve a melhor sobre si. Vários exemplos semelhantes estão relacionados com o tempo. Numa entrada de um caderno, do verão de 1965, Cioran justapõe a idade da terra ao intervalo de tempo extremamente diminuto da sua própria vida: «Terra: 5 bilhões de anos./ Vida: 2 ou 3 bilhões de anos./ Porquê preocuparmo-nos? Porquê atormentarmo-nos? Estes números contêm toda a consolação de que precisamos. Devemos lembrar-nos deles quando nos levamos demasiado a sério, quando nos *atrevermos* a sofrer.»<sup>(24)</sup> Uma vez mais, este exercício visa retificar os nossos sentimentos de presunção, ao colocar a nossa vida em perspectiva. Quando comparado com a idade da terra, tudo o que acontece na nossa própria vida deverá ser totalmente insignificante.

A utilização da idade do mundo desta forma, para compreender a nossa própria insignificância, é um exercício com uma longa história. Nos *Pensamentos* [*Pensées*], Pascal pondera, de forma semelhante, a sua própria insignificância, ao comparar a brevidade da sua própria vida com a idade do mundo:

---

stoïciens, est une sorte de pratique, d'exercice de la physique, dans la mesure où, à l'aide des connaissances physiques, l'individu se situe lui-même comme partie du Tout du monde ou de l'infini des mondes. Cette vision procure au philosophe la joie et la paix de l'âme.» Veja-se também p. 107: «Vues dans la perspective de la nature universelle, les choses qui ne dépendent pas de nous, les choses que les stoïciens appellent "indifférentes", par exemple la santé, la gloire, la richesse, la mort, sont ramenées à leurs vrais proportions.» [«Visto da perspectiva da natureza universal, as coisas que não dependem de nós, coisas que os estoicos chamam de "indiferentes", por exemplo, a saúde, a glória, a riqueza, a morte, são reconduzidas às suas verdadeiras proporções.»]

<sup>(24)</sup> CIORAN, *Cahiers*, junho de 1965, p. 291: «La terre: 5 milliards d'années./ La vie: 2 ou 3 milliards/ À quoi bon se troubler, se tourmenter? Ces chiffres contiennent toutes les consolations dont on a besoin. Il faudrait s'en souvenir dans les moments où l'on se prend au sérieux, où l'on *ose* souffrir.»



Quando considero a pequena duração da minha vida, absorvida na eternidade precedente e subsequente (*memoria hospitis unius diei praetereuntis*), o pequeno espaço que preencho e mesmo que vejo, abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, assusto-me e surpreendo-me por ver-me aqui mais que ali, pois não existe razão por que motivo mais do que ali, por que motivo neste momento, mais do que então. Quem me colocou aqui? Pela ordem e pela conduta de quem este lugar e este tempo me foram destinados?<sup>(25)</sup>

Para Pascal, evidentemente, o objetivo do exercício é diferente do de Cioran: a infinidade do tempo e do espaço testemunha a existência de um deus cristão. Para Cioran, justapor o seu próprio tempo de vida ao do mundo enfatiza a falta de sentido da vida. E, como Cioran escreve no seu último livro, *Confissões e Anátemas*: «O facto de a vida não ter sentido é uma razão para viver, a única razão, de resto.»<sup>(26)</sup>

Numa entrada de um caderno de 1964, Cioran descreve um tipo de exercício temporal diferente, com um objetivo igualmente niilista. Sentado em frente a um grande relógio, numa estação de comboios, medita sobre a passagem do tempo: «Gare du Nord. Um relógio indica os minutos: 16h43 — Este minuto, refleti, nunca mais regressará, está perdido para sempre, tendo desaparecido na massa anónima do irrevogável.» Cioran usa esta experiência da passagem do tempo como base para um ataque a Nietzsche. Reconhecer que este minuto nunca mais regressará fá-lo dizer: «Quão fútil me pareceu a teoria do eterno retorno, e sem fundamento! Tudo desaparece para sempre. Nunca mais verei novamente este instante. Tudo é *único* e sem importância.»<sup>(27)</sup> De certo

---

<sup>(25)</sup> PASCAL, Blaise, *Pensées* (1670), § 64, in *Œuvres complètes* II, Bibliothèque de la Pléiade, ed. M. le Guern, Paris, Gallimard, 2000, p. 563.

<sup>(26)</sup> CIORAN, *Aveux et anathèmes*, p. 1053: «Le fait que la vie n'ait aucun sens est une raison de vivre, la seule du reste.»

<sup>(27)</sup> CIORAN, *Cahiers*, novembro de 1964, p. 244: «Gare du Nord. Une pendule y indique les minutes: 16h43 — Cette minute là, je songeai qu'elle ne reviendra jamais, qu'elle a pour toujours disparu,

modo, este é um dos muitos exemplos da aversão (ou incompreensão, na verdade) de Cioran relativamente às noções nietzschianas de eterno retorno e de *Übermensch*. Mas, simultaneamente, é também uma tentativa de tornar possível lidar com a inerente falta de sentido da vida, através de uma meditação sobre a passagem do tempo. Cada minuto que passa não tem sentido, mas reconhecer esta falta de sentido é precisamente o que o torna suportável. Hadot salienta a importância do presente para as escolas de filosofia antigas. «Em especial», escreve Hadot, «os estoicos e os epicuristas tinham em comum uma certa atitude para com o tempo, uma concentração no momento que lhes permitia, ao mesmo tempo, saborear o incomparável valor do presente e diminuir a intensidade do sofrimento, ao tornarem consciente o facto de que apenas *percecionamos*, apenas *vivemos* no presente.»<sup>(28)</sup> Para Cioran, ao contrário de Epicuro ou Marco Aurélio, não é tanto o valor do presente, mas a falta de sentido do presente, que o foco na passagem do tempo torna consciente. Mas o resultado é o mesmo: reconhecer a falta de sentido da vida reduz a ansiedade que a falta de sentido de outra forma causaria.

Vimos que Cioran usou nos seus livros exercícios espirituais tradicionais que, provavelmente, descobriu nos seus autores de eleição. Mas os seus livros contêm também reflexões sobre estes escritores, como que para retirar força do seu exemplo. Cioran era um leitor ávido. Reclamava que era impossível falar com os escritores franceses: escrevem

---

qu'elle a sombré dans la masse anonyme de l'irrévocable. Que la théorie de l'éternel retour me paraît futile et sans fondement ! Tout disparaît pour toujours. Je ne reverrai jamais cet instant-ci. Tout est unique et sans importance.»

<sup>(28)</sup> HADOT, Pierre, *La citadelle intérieure : Introductions aux Pensées de Marc Aurèle* (1992), Paris, Fayard, 1997, p. 74: «Stoïciens et épicuriens avaient en commun tout spécialement une certaine attitude à l'égard du temps, une concentration sur le présent qui permet à la fois de saisir la valeur incomparable de l'instant présent et de diminuer l'intensité de la douleur en prenant conscience du fait qu'on ne la sent, qu'on ne la vit que dans l'instant présent.»

demasiado e, portanto, não têm tempo para ler, o que os torna aborrecidos e desinteressantes. Por vezes, reclamava também que lia demasiado, que ler tinha matado a sua criatividade («*Ich habe mich... totgelesen*», lamenta Cioran em alemão: «*Matei-me... a ler*»).(29) De facto, passava a maior parte do seu tempo em diversas bibliotecas — em especial na Bibliothèque Sainte-Geneviève, junto ao Panthéon — a ler os grandes clássicos e inúmeros escritores menores e pensadores do passado. Mas, claramente, não estava particularmente interessado nos argumentos dos vários filósofos que lia. A sua leitura da filosofia era, em certo sentido, bastante não-filosófica. Interessava-se pela forma como o pensamento dos filósofos se manifestava nas suas vidas. Estava, assim, mais interessado em pequenas histórias sobre os grandes pensadores do que nos seus ensinamentos: «As doutrinas passam», pode ler-se numa entrada de um caderno, «mas as pequenas histórias ficam.»(30)

Isto torna-se claro numa série de fragmentos sobre Marco Aurélio. Em *Écartèlement*, Cioran relembra as suas reações ao ler um artigo sobre Marco Aurélio. «Num semanário inglês, uma diatribe contra Marco Aurélio acusa-o de hipocrisia, filistinismo e arrogância. Furioso, preparei-me para responder, quando, pensando no imperador, rapidamente me sentei. Fiz bem em não me indignar em seu nome, ele, que me tinha ensinado a nunca me indignar.»(31) Os seus cadernos mostram que, no verão de 1966, Cioran leu um artigo num jornal inglês no qual o autor, o crítico Raymond Mortimer, defendia que as *Meditações* de Marco Aurélio eram banais. Este artigo claramente irritou Cioran

---

(29) CIORAN, *Cahiers*, novembro de 1962, p. 126.

(30) *Ibidem*, 27 de maio de 1969, p. 729: «Les doctrines passent, les anecdotes demeurent.»

(31) *Idem*, *Écartèlement* (1979), *Œuvres*, p. 949: «Dans un hebdomadaire anglais, une diatribe contre Marc Aurèle, que l'auteur accuse d'hypocrisie, de philistinisme et de pose. Furieux, je m'apprêtais à répondre quand, pensant à l'empereur, je me suis vite ressaisi. Il était juste que je ne m'indigne pas au nom de celui qui m'a appris à ne m'indigner jamais.»

e, durante duas semanas, os seus cadernos contêm inúmeros comentários sobre isso. Mostram que o seu primeiro impulso foi, efetivamente, protestar, escrever um artigo a defender Marco Aurélio, mas pensar nele fez Cioran mudar de ideias. Um pouco mais tarde, passa os seus pensamentos sobre o assunto para o papel. Marco Aurélio tem um tom especial, escreve Cioran, que transforma os truísmos numa forma de oração, «uma oração desencantada e ligeiramente amarga, que o impede de degenerar em algo insípido».<sup>(32)</sup>

O exemplo de Marco Aurélio permitiu, assim, a Cioran controlar a sua própria raiva, causada por este ataque a Marco Aurélio. Isto ilustra que efeito um verdadeiro pensador, alguém que pensa através das palavras, mais do que sobre as palavras, pode ter no leitor.

## Escrita como terapia

Cioran era, essencialmente, um escritor de aforismos. Escreveu também ensaios de diversas dimensões, mas a forma aforística era a sua área mais importante. Os seus ensaios são construídos à volta de alguns pensamentos que são condensados em aforismos. Cioran atribuiu, ele próprio, grande importância à forma aforística. «Acredito que a filosofia já não é possível senão como *fragmento*. Na forma de explosão», disse numa entrevista: «Já não é possível, hoje, sentarmo-nos e construirmos um capítulo a seguir ao outro, sob a forma de um tratado.»<sup>(33)</sup>

A filosofia no verdadeiro sentido consiste, assim, numa reflexão sobre questões existenciais fundamentais. Não há

---

<sup>(32)</sup> *Idem, Cahiers*, 19 de julho de 1966, p. 382: «une prière désenchantée et légèrement amère qui l'empêche de dégénérer dans la fadeur.»

<sup>(33)</sup> *Idem, Entretiens*, p. 22: «Je crois que la philosophie n'est plus possible qu'en tant que fragment. Sous forme d'explosion. Il n'est plus possible, désormais, de se mettre à élaborer un chapitre après l'autre, sous forme de traité.»

necessidade de um aparato acadêmico, não há necessidade de construir um argumento ou de avançar uma tese. O valor da filosofia consiste na forma como estas reflexões aliviam as nossas próprias preocupações existenciais. Os escritos de um filósofo podem certamente ter valor para outra pessoa, mas uma vez mais este valor consiste em proporcionar um alívio. Um aforismo em *Do Inconveniente de Ter Nascido* contém um comentário importante para compreendermos a conceção de filosofia de Cioran: «Que decepção que Epicuro, o sábio de quem tenho a maior necessidade, tenha escrito mais de trezentos tratados! E que alívio que se tenham perdido todos!»<sup>(34)</sup> Em certo sentido, as obras de Epicuro são, claramente, irrelevantes para Cioran, ainda que Epicuro, enquanto filósofo, tenha sido crucialmente importante para ele. Nos seus cadernos, Cioran faz um comentário que esclarece este aforismo: «Epicuro e Heraclito devem imensamente ao facto de terem sobrevivido apenas em fragmentos./ Um filósofo ganha em ser *completado* pelos seus discípulos, mesmo que venham dois mil anos depois. A sua tarefa é imaginar o que as partes perdidas conteriam e preencher os espaços em branco da forma que consideram mais adequada.»<sup>(35)</sup> Longe de ser uma perda para a filosofia, o facto de os escritos de Epicuro se terem perdido todos é, na verdade, aquilo que sustém a sobrevivência do

---

<sup>(34)</sup> *Idem*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 760: «Quelle déception qu'Épicure, le sage dont j'ai le plus besoin, ait écrit plus de trois cents traités! Et quel soulagement qu'ils se soient perdus!» Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers: Volume II*, trad. R. D. Hicks, Loeb Classical Library 185, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1925, Livro 10, § 26, p. 551: «Epicuro foi um autor muito prolífico e eclipsou tudo antes de si nos seus escritos: ascendem a cerca de trezentos rolos e não contêm uma única citação de outros autores; é o próprio Epicuro que fala do início ao fim.»

<sup>(35)</sup> *Idem*, *Cahiers*, meados de novembro de 1968, p. 630: «Épicure et Héraclite doivent énormément au fait qu'ils n'ont survécu qu'en fragments./ Un philosophe gagne à être complété par ses disciples, vinsent-ils deux millénaires après. Leur mission est d'imaginer ce que contenaient les parties disparues, et de combler des lacunes à leur gré.»

Epicurismo. A destruição dos escritos de Epicuro é o que possibilita a sua influência.

O fragmento e a pequena história são, assim, o que necessitamos. A argumentação, o sistema filosófico, é amplamente irrelevante. A partir de uma mão-cheia de fragmentos da doutrina de um pensador, e de algumas pequenas histórias que mostram como ele vivia de acordo com essas doutrinas, é possível recriar o modo de vida desse pensador.

Em entrevistas a Cioran, vários jornalistas lhe perguntaram, com frequência, porque continuava a escrever. Se nada tem sentido, então escrever também não teria. Cioran reconheceu que escrever não tem, efetivamente, sentido, mas que, mesmo assim, tinha um valor terapêutico para si. «Escrever é um alívio extraordinário. Publicar também.» Explicou que o ato de expressarmos os nossos problemas enfraquece-os. «Porquê? Porque escrever, mesmo que apenas um pouco, ajuda-me a passar de um ano para o outro, porque as obsessões que são *expressadas* são enfraquecidas e, em parte, ultrapassadas. Estou certo de que se não tivesse tingido o papel, ter-me-ia matado há muito tempo.»<sup>(36)</sup>

O valor da escrita é, assim, bastante instrumental. Escrever é terapêutico porque poderá ajudar-nos a focar-nos nas nossas obsessões, tornando-se possível, nesse processo, viver com elas. Escrever é necessário apenas como meio para nos ajudar a focar-nos. «Não se deveria sequer escrever», diz Cioran noutra entrevista: «A única coisa importante é ter sempre os problemas insolúveis perante os olhos e viver como Epicteto ou Marco Aurélio.»<sup>(37)</sup>

---

<sup>(36)</sup> *Idem, Entretiens*, p. 18: «Pourquoi? Parce que écrire, si peu que ce soit, m'a aidé à passer d'une année à l'autre, car les obsessions exprimées restent affaiblies et en partie surmontées. Je suis sûr que si je n'avais pas noirci du papier, je me serais tué depuis longtemps. Écrire est un soulagement extraordinaire. Publier aussi.»

<sup>(37)</sup> *Ibidem*, p. 259: «Il ne faut pas même écrire. La seule chose importante, c'est d'avoir toujours devant les yeux ces problèmes insolubles et de vivre comme Épictète ou Marc Aurèle.» Entrevista com Georg C. Focke.

Mas até Marco Aurélio escreveu. «Um sábio que escreve... Será tal monstruosidade imaginável?», questiona Cioran, e depois acrescenta: «E, contudo, o meu caro Marco Aurélio...»<sup>(38)</sup> No seu livro sobre Marco Aurélio, *A Cidadela Interior* [*La citadelle intérieure*], Hadot enfatiza que as ideias estoicas não são aprendidas de uma vez por todas. De modo a terem algum efeito sobre o indivíduo, têm de ser repetidas uma e outra vez. E não é suficiente reler as nossas próprias reflexões: a intensidade espiritual, que permite que as ideias alterem o carácter de uma pessoa, tem de ser muito maior que isso. «A página escrita já está morta», escreve Hadot: «As *Meditações* não foram feitas para serem relidas. O que importa é o ato de escrever, de falar consigo próprio no momento, neste preciso momento em que temos a necessidade de escrever.»<sup>(39)</sup> Até Marco Aurélio teve, assim, a

---

<sup>(38)</sup> CIORAN, *Cahiers*, meados de março de 1970, p. 796: «Un sage en train d'écrire... Imagine-t-on pareille monstruosité? Cependant mon cher Marc Aurèle...»

<sup>(39)</sup> HADOT, *La citadelle intérieure*, p. 66: «Les dogmes ne sont pas des règles mathématiques reçues une fois pour toutes et appliquées mécaniquement. Ils doivent devenir en quelque sorte des prises de conscience, des intuitions, des émotions, des expériences morales qui ont l'intensité d'une expérience mystique, d'une vision. Mais cette intensité spirituelle et affective se dissipe très vite. Pour la réveiller, il ne suffit pas de relire ce qui a déjà été écrit. Les pages écrites sont déjà mortes. Les *Pensées* ne sont pas faites pour être relues. Ce qui compte, c'est de formuler à nouveau, c'est l'acte d'écrire, de se parler à soi-même, dans l'instant, dans tel instant précis, où l'on a besoin d'écrire; c'est aussi l'acte de composer avec le plus grand soin, de chercher la version qui, sur le moment, produira le plus grand effet, en attendant de se faner presque instantanément, à peine écrite. Les caractères tracés sur un support ne fixent rien. Tout est dans l'action d'écrire.» [«Os dogmas não são regras matemáticas recebidas de uma vez por todas e aplicadas mecanicamente. Devem tornar-se, de certa forma, tomadas de consciência, intuições, emoções, experiências morais que têm a intensidade de uma experiência mística, de uma visão. Mas essa intensidade espiritual e emocional dissipa-se muito rapidamente. Para despertá-la, não basta reler o que já foi escrito. As páginas escritas já estão mortas. As *Meditações* não são escritas para serem relidas. O que importa é formular, é o ato de escrever,

necessidade de se refamiliarizar com as ideias estoicas, de repetir para si próprio, por escrito, os princípios fundamentais do estoicismo. Hadot enfatiza que este ato de escrever era um dos exercícios das escolas antigas.<sup>(40)</sup>

Escrever tinha a mesma função para Cioran. Isto faz dele um escritor muito repetitivo. «Mais de quinze livros», comenta Nicolas Cavaillès, «milhares de páginas de diário, dezenas de artigos, inúmeras cartas — e sempre os mesmos temas recorrentes, sempre a morte, sempre o sofrimento, sempre o tempo, sempre a história, sempre os místicos, etc.»<sup>(41)</sup> A própria repetição dos seus livros é um indicador de que nunca resolveu os problemas que abordou. Escrever era antes uma maneira de viver com estes problemas insolúveis perante o seu olhar. Escrever não era uma maneira de resolver problemas filosóficos abstratos; para Cioran escrever era um exercício espiritual.

### **A conceção de pessimismo de Cioran: o pessimismo como modo de vida**

Cioran objetou, como mencionámos acima, quando apelidado de pessimista. Se Cioran merece ou não a designação

---

de falar consigo mesmo, no momento, naquele momento preciso em que precisamos de escrever; é também o ato de compor com o maior cuidado, de procurar a versão que, no momento, produzirá o maior efeito, esperando para desaparecer quase que instantaneamente, assim que escrita. As personagens desenhadas num suporte não fixam nada. Tudo está no ato de escrever.»]

<sup>(40)</sup> *Ibidem*, p. 67: «En écrivant ses *Pensées*, Marc Aurèle pratique donc des exercices spirituels stoïciens, c'est-à-dire qu'il utilise une technique, un procédé, l'écriture, pour s'influencer lui-même, pour transformer son discours intérieur par la méditation des dogmes et des règles de vie du stoïcisme.» [«Ao escrever as suas *Meditações*, Marco Aurélio pratica, portanto, exercícios espirituais estoicos, ou seja, usa uma técnica, um procedimento, a escrita, para se influenciar a si mesmo, para transformar o seu discurso interior através da meditação sobre os dogmas e as regras de vida do estoicismo.»]

<sup>(41)</sup> CAVAILLÈS, Nicolas, *Cioran malgré lui: Écrire à l'encontre de soi*, Paris, CNRS, 2011, p. 58.



de pessimista, claramente, depende do significado que se atribui ao termo «pessimismo». Na filosofia alemã do século XIX, existia uma corrente importante de pessimismo, desenvolvido na esteira de Schopenhauer. Todos estes pensadores — e Eduard von Hartmann era o mais importante neste grupo bastante heterogéneo de pessimistas — entendiam o pessimismo como a noção de que o valor da vida é negativo. Ademais, desenvolveram um método para provar a verdade do pessimismo. Defendiam que a soma de todo o sofrimento do mundo pode, em princípio, ser calculada e depois comparada com a soma de todo o prazer. Tal medição irá, então, provar que a vida é necessariamente infeliz, e que a não-existência, conseqüentemente, é preferível à existência. Nos anos 1870 e 1880, em especial, Hartmann foi frequentemente considerado um dos filósofos alemães mais importantes; por altura da sua morte, em 1906, tinha sido praticamente esquecido.<sup>(42)</sup>

Cioran parece ter lido Hartmann durante os seus anos de estudante, no início dos anos 1930. Em diversas ocasiões, aborda o pessimismo na sua forma hartmanniana do século XIX. Num artigo de 1933, por exemplo, Cioran escreve: «A infinidade do sofrimento não deve ser concebida na forma do pessimismo, que afirmava a superioridade quantitativa da dor sobre o prazer. Sobretudo, não iremos usar uma balança numa área tão íntima e estranha. É mais do que certo que a dor é mais frequente que o prazer. Mas não é a avaliação quantitativa que interessa, é a intensidade qualitativa.»<sup>(43)</sup> Se o termo «pessimismo» se refere à noção

---

(42) Esta visão geral da tradição filosófica pessimista baseia-se no meu *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism*. Veja-se também INVERNIZZI, Giuseppe, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, Florença, La Nuova Italia, 1994; LÜTKEHAUS, Ludger, *Nichts: Abschied vom Sein, Ende der Angst*, Zürich, Haffmanns Verlag, 1999; e BEISER, Fredrick C., *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860–1900*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

(43) CIORAN, «Les révélations de la douleur» (1933), in *Solitude et destin*, trad. Alain Paruit, Paris, L'Herne, 2004, p. 211: «L'infinitude

segundo a qual a não-existência é preferível à existência, pois o sofrimento inerente à vida é necessariamente maior do que o prazer correspondente, Cioran não era, portanto, um pessimista.<sup>(44)</sup>

Os pessimistas do século XIX enfatizavam que o pessimismo era uma doutrina filosófica teórica, abstrata. Hartmann insistiu que o pessimismo não era um sentimento, nem uma *Weltanschauung*, e que, na verdade, não tinha quaisquer consequências práticas. Em *Para a História e Fundamentação do Pessimismo* [*Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*], de 1880, Hartmann escreve: «O pessimismo filosófico preocupa-se com a questão de saber se o balanço de prazer do mundo é negativo; esta é uma questão puramente teórica, que só pode ser resolvida através de meios intelectuais. O pessimismo é uma atividade intelectual, que diz respeito à soma de sentimentos de prazer e de dor; mas é, em si mesmo, não mais um sentimento do que a biologia é um processo real de vida no organismo, não é, em si mesmo, mais doloroso do que o ensino da narcose é anestesiante.»<sup>(45)</sup> Isto contrapõe-se, claramente, à noção de verdadeiro pensamento de Cioran. É precisamente na

---

de la douleur ne doit pas être conçue à la manière du pessimisme qui affirmait la supériorité quantitative de la douleur sur le plaisir. Nous n'allons surtout pas, quant à nous, nous servir d'une balance dans un domaine aussi intime et étrange. Il est à peu près sûr que la douleur est plus fréquente que le plaisir. Mais c'est pas l'évaluation quantitative qui compte, c'est l'intensité qualitative.»

<sup>(44)</sup> Em *Le Mauvais Démiurge*, Cioran alude também à sua forma de pessimismo: «Não existe forma de *demonstrar* que é preferível ser do que não ser.» CIORAN, *Le Mauvais Démiurge* (1967), *Œuvres*, p. 693: «Il n'existe aucun moyen de démontrer qu'il est préférable d'être que de ne pas être.»

<sup>(45)</sup> HARTMANN, Eduard von, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Berlim, Carl Duncker, 1880, pp. 69 ss.: «Der philosophische Pessimismus beschäftigt sich mit der Frage, ob die Lustbalance der Welt negativ sei; dies ist eine rein theoretische Frage, welche nur mit intellectuellen Hilfsmitteln gelöst werden kann. Der Pessimismus treibt eine intellektuelle Beschäftigung mit der Gesamtheit der Lust- und Unlustgefühle; aber er selbst ist so wenig Gefühl, wie die

medida em que um filósofo se abstém de discutir «questões puramente teóricas», focando-se, em vez disso, nos seus próprios problemas existenciais subjetivos, que o seu pensamento pode ter valor.

Na medida em que o pessimismo é uma forma de filosofia, então Cioran não foi um pessimista.<sup>(46)</sup> Ainda assim, usava ideias, frases, imagens da tradição pessimista nas suas obras. Consecutivamente repete as doutrinas pessimistas básicas: a vida não tem sentido, a não-existência é preferível à existência, estaríamos todos melhor se não tivéssemos nascido, etc.<sup>(47)</sup> Mas tinha um propósito específico ao fazê-lo.

---

Biologie ein realer Lebensprozess im Organismus ist, ist an und für sich so wenig schmerzlich, wie die Lehre von Narkosen betäubend ist.»

(46) Cf. JAUDEAU, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, Paris, José Corti, 1990, p. 16: «Le pessimisme de l'œuvre de Cioran n'apparaît qu'à ceux qui n'en ont pas pénétré le sens ultime.» [«O pessimismo da obra de Cioran aparece apenas àqueles que não penetraram no seu sentido último.»]

(47) Na segunda edição de *Die Welt als Wille und Vorstellung* [*O Mundo como Vontade e Representação*] (1844), Schopenhauer define o pessimismo como a noção de que a existência não pode ser justificada. A diferença fundamental entre as religiões não é se são monoteístas, politeístas ou ateístas, afirma Schopenhauer, mas se são otimistas ou pessimistas: «d.h. ob sie das Daseyn dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht seyn sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht seyn sollte.» [«i.e., se apresentam a existência deste mundo como justificada por si mesma, e portanto a elogiam e glorificam, ou a veem como algo que só pode ser compreendido como resultado da nossa culpa e, portanto, como algo que nem deveria ser, na medida em que reconhecem que a dor e a morte não podem residir na ordem eterna, originária e inalterável das coisas, naquilo que em todos os aspetos deve ser.»] SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II, cap. 17, in: *Werke: Zürcher Ausgabe*, 10 vols., ed. A. Hübscher, Zürich, Diogenes, 1977, vol. 3, p. 170. Este foi o entendimento de pessimismo mais disseminado, até Eduard von Hartmann redefinir o pessimismo como a noção de que o valor da vida é negativo no seu *Philosophie des Unbewussten: Versuch einer*

«De modo a ver-me livre das minhas disposições sombrias», escreve Cioran, «fiz-me mais “sombrio” do que, na verdade, sou. Não venci as minhas disposições; mas pelo menos consegui suportá-las.»<sup>(48)</sup> Ao pedir emprestados pensamentos de filósofos pessimistas e ao exagerá-los, apertando os parafusos, por assim dizer, Cioran transformou o pessimismo filosófico abstrato num modo de vida prático. Longe de tornar Cioran — ou o leitor — miserável, o elemento pessimista neste modo de vida pessimista teve o poder de voltar a despertar um amor pela vida.<sup>(49)</sup> Concluindo, gostaríamos de citar um aforismo de *Écartèlement* que mostra como o pessimismo pode ser usado para superar o pessimismo. «Tinha acabado de terminar uma série de reflexões bastante lúgubres quando fui atingido por este mórbido amor pela vida, punição ou compensação para aqueles que se dedicam à negação.»<sup>(50)</sup>

---

*Weltanschauung* (Berlim, Duncker, 1869); esta, por sua vez, tornou-se, então, a definição mais comum de pessimismo e assim permaneceu, até o pessimismo deixar de ser considerado um problema filosófico genuíno, no início do século xx.

<sup>(48)</sup> CIORAN, *Cahiers*, novembro de 1963, p. 193: «Pour me débarrasser de mes humeurs noires, je me suis fait plus “noir” que je ne suis. Je n’ai pas vaincu mes humeurs; du moins ai-je réussi à les supporter.»

<sup>(49)</sup> Cf. MODREANU, Simona, *Le dieux paradoxal de Cioran*, Mônaco, Éditions du Rocher, 2003, p. 238: «Malgré les apparences trompeuses d’une lecture superficielle, l’œuvre de Cioran est un hommage aux prestiges de la vie.» [«Apesar das aparências enganadoras de uma leitura superficial, a obra de Cioran é uma homenagem aos prestígios da vida.»]

<sup>(50)</sup> CIORAN, *Écartèlement*, p. 956: «À peine avais-je terminé une série de réflexions plutôt lugubres, que je fus saisi de cet amour morbide de la vie, punition ou récompense de ceux-là seuls qui sont voués à la négation.»

13.

OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DE PRIMO LEVI<sup>(1)</sup>

ARNOLD I. DAVIDSON

*...acontece facilmente, a quem perdeu tudo, de  
perder-se a si mesmo.*

Primo Levi

*a Carlo Ginzburg*

Primo Levi, numa não muito conhecida entrevista concedida a Anna Bravo e Federico Cereja em 1983, ressalta que

---

<sup>(1)</sup> Este ensaio foi originalmente publicado em italiano, com o título «Gli esercizi spirituali di Primo Levi», in DAVIDSON, Arnold (org.), *La vacanza morale del fascismo*, Pisa, ETS, 2008. Os organizadores agradecem ao autor e a Gloria Borghini pela disponibilização do texto para publicação. Tradução de Federico Testa. Todas as citações, incluindo as de fontes primárias, foram traduzidas a partir do texto de Arnold Davidson. As traduções de Primo Levi foram feitas diretamente do italiano; para as citações de *Se questo è un uomo*, o tradutor consultou as seguintes traduções em língua portuguesa: LEVI, Primo, *Se Isto É Um Homem*, trad. Simonetta Cabrita Neto, Alfragide, Publicações Dom Quixote, 2015, e *É Isto Um Homem?*, trad. Luigi Del Re, Rio de Janeiro, Rocco, 1988. [N. dos O.]

«cada um viveu o campo de concentração a seu modo», e acrescenta que na sua própria experiência o que prevaleceu foi um impulso de «curiosidade, interesse científico, interesse antropológico a respeito de um modo de vida completamente diverso, que era um factor de enriquecimento [pessoal] e maturação, e eu já o disse muitas vezes e devo ainda confirmar que, para mim, o campo de concentração foi uma espécie de universidade». <sup>(2)</sup> No fim do apêndice escrito à edição escolar [*scolastica*] de *Se Isto É Um Homem*, Levi havia apontado para a comparação entre campo de concentração e universidade: «vivendo e, depois, escrevendo e meditando sobre aqueles acontecimentos, eu aprendi muito sobre os homens e o mundo». <sup>(3)</sup> Além disso, entre os elementos que contribuíram para o «espírito positivo» da sua experiência, Levi elenca o «interesse, nunca perdido, pelo espírito [*animo*] humano». <sup>(4)</sup> Após mais de sessenta anos desde a publicação do seu primeiro livro, a objetividade de Levi, e a sua atitude, marcada por um certo tipo de des-tacamento pessoal, continuam a espantar-nos. Trata-se de uma lição sobre a possibilidade de superar um ponto de vista demasiado egocêntrico e, assim, atingir uma perspectiva mais objetiva e impessoal, uma prática no mínimo árdua quando no centro da experiência está a sobrevivência ao campo.

Numa passagem estupenda do apêndice de 1976, que é uma espécie de resumo de sua atitude, Levi declara:

Devo confessar que diante de certos rostos não novos, de certas velhas mentiras, de certas figuras em busca de respeitabilidade, de certas conveniências, eu experimento a tentação do ódio, e o faço até mesmo com certa violência: mas eu não sou um fascista, eu acredito na razão e na discussão como instrumentos

---

<sup>(2)</sup> «Ex deportato Primo Levi: un'intervista (27 gennaio 1983)», in LEVI DELLA TORRE, Stefano (org.), *Scritti in memoria di Primo Levi*, «Rassegna Mensile d'Israel», n.º 55, maio-dezembro 1989, pp. 316–317.

<sup>(3)</sup> LEVI, Primo, *Se questo è un uomo*, in *Opere*, vol. 1, Turim, Einaudi, 1997, p. 200.

<sup>(4)</sup> *Ibidem*, p. 201.

supremos de progresso, e, por isso, ao ódio eu contraponho a justiça. É exatamente por esse motivo que, ao escrever este livro, eu adotei deliberadamente a linguagem pacata e sóbria da testemunha ao invés da lamentosa linguagem da vítima ou daquela irada do vingador: eu então pensava que a minha palavra seria tanto mais crível quanto mais fosse objetiva, e quanto menos soasse passional; somente assim o testemunho desempenha a sua função no julgamento, que é aquele de preparar o terreno ao juiz. Os juízes são vocês.<sup>(5)</sup>

Levi não hesita em confessar a sua tentação, e imediatamente contrapõe ao lado da tentação — o ódio, a violência e um certo fascismo — o lado da razão, da discussão e da justiça. As virtudes que emergem da atitude de Levi são, ao mesmo tempo, virtudes intelectuais e éticas. Elas são indissociáveis da sua linguagem de testemunha e da sua orientação ética de sobrevivente. A escrita pacata e sóbria, a perspectiva que visa a objetividade é, segundo Levi, a linguagem mesma da razão e da justiça.

Razão, justiça, objetividade, imparcialidade podem ligar-se através da prática dos exercícios espirituais. No nosso livro de conversações, Pierre Hadot sublinha o papel central do desprendimento<sup>(6)</sup> de si mesmo nos exercícios espirituais:

O problema da objetividade científica é extremamente interessante também do ponto de vista dos exercícios espirituais. Desde Aristóteles admite-se que a ciência deve ser desinteressada.

---

<sup>(5)</sup> *Ibidem*, p. 175. Abordei esta passagem de Levi na minha discussão com Carlo Ginzburg, «Il mestiere dello storico e la filosofia», in *aut aut*, n.º 338, abril–junho de 2008.

<sup>(6)</sup> O italiano aqui (*distacco*) comunica uma ideia de dissociação, de um deslocamento de si em relação a si mesmo, e mesmo de uma quebra, rutura com ou remoção — mais ou menos violenta — de uma determinada situação e, neste caso, com a própria individualidade. Trata-se aqui não de um mero desprendimento, de um mero *laissez aller*, mas de um certo esforço, de uma ação intencional de separar-se da própria individualidade. [N. do T.]

Quem estuda um texto, micróbios ou as estrelas deve libertar-se da própria subjetividade. Gadamer e Raymond Aron diriam: isso é, de fato, impossível; no entanto, eu penso que se trate de um ideal que é preciso procurar atingir através de uma certa prática. Assim, os estudiosos que possuem a rara coragem de reconhecer que estavam errados a respeito de um ponto particular, ou que procuram não se deixar influenciar pelos seus preconceitos pessoais, realizam um exercício espiritual de desprendimento ou distanciamento de si mesmos. Digamos, então, que a objetividade é uma virtude, que, além do mais, é muito difícil de praticar. É preciso desvencilhar-se da parcialidade do eu individual e passional para elevar-se à universalidade do eu racional. Eu sempre pensei que o exercício da política democrática, como deveria ser praticado, deveria também ele corresponder a essa atitude. O desprender-se de si mesmo é uma atitude moral que deveria ser exigida do político, bem como do estudioso.<sup>(7)</sup>

O contraste destacado por Hadot entre preconceitos pessoais e objetividade científica, entre a parcialidade do eu individual e passional e a universalidade do eu racional, fornece-nos um quadro filosófico bem articulado para compreendermos a fundo a empreitada de Primo Levi. O homem democrático que procura a justiça, o estudioso ou o escritor que aspiram à objetividade devem todos praticar uma espécie de exercício espiritual que conduz a uma nova perspectiva. Se este homem-escritor é também um sobrevivente de Auschwitz, o exercício espiritual torna-se uma atividade existencial ainda mais dura, comovente e admirável, um verdadeiro ato exemplar.

Temos a tendência de subestimar o alcance dessa mudança de perspectiva, desse elevar-se além do restrito interesse pessoal, porque o nosso *eu* é geralmente superficial, e até mesmo ignóbil. Em casos extremos, quando o próprio *eu* é ameaçado, descobrimos todo o sentido ético de uma tal transformação. A presumida banalidade do exercício

---

<sup>(7)</sup> HADOT, Pierre, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Turim, Einaudi, 2008, p. 92.



desaparece e o esforço necessário para mudar de perspectiva conduz-nos a um difícil trabalho sobre nós mesmos. Nesse sentido, nada é mais extraordinário do que estas palavras, escritas por Leone Ginzburg no cárcere de Regina Coeli em Roma:

Uma das coisas que mais me ferem é a facilidade com que as pessoas em meu redor (e, às vezes, eu mesmo) perdem o sentido dos problemas gerais diante do perigo pessoal... Quando eu, por um ou outro motivo, era acometido pelo medo, eu concentrava de tal modo todas as minhas faculdades no intuito de vencê-lo, e de não falhar no meu dever, que não restava em mim nenhuma outra forma de vitalidade. Não é assim?<sup>(8)</sup>

Infelizmente, não é sempre assim. Às vezes optamos, em vez disso, por uma folga moral [*vacanza morale*] «em parte por inércia, em parte por um cálculo tolo».<sup>(9)</sup> Leone Ginzburg, como Pimo Levi, ilustra integralmente a ideia de Hadot de «passar de um eu inferior, egoísta, parcial, que vê somente o próprio interesse, a um eu superior, que descobre não estar só no mundo, que o mundo existe, que existem a humanidade e os outros homens, que há pessoas que se amam, etc.»<sup>(10)</sup> A vontade de situar-se numa perspectiva mais universal é sempre uma conquista ética, em circunstâncias quotidianas e em ocasiões excepcionais. A dificuldade, nunca banal, é alimentar e colocar em prática uma tal vontade.

Em nenhum outro contexto, a força ética daquilo a que Hadot chama a «visão a partir do alto» é mais chocante do que no juízo imparcial enunciado por Levi na sua primeira publicação jornalística sobre Auschwitz:

---

<sup>(8)</sup> Carta de Leone Ginzburg, in P. MALVEZZI e G. PIRELLI (orgs.), *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana*, Turim, Einaudi, 1952, pp. 148–149.

<sup>(9)</sup> LEVI, «La questione ebraica», in A. DAVIDSON (org.), *La vacanza morale del fascismo*, Pisa, ETS, 2009, p. 46.

<sup>(10)</sup> HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, pp. 255–256.

Somos seres humanos, pertencemos à mesma família humana à qual pertencem os nossos algozes. Diante da enormidade da sua culpa, sentimos-nos também nós cidadãos de Sodoma e Gomorra; não conseguimos sentir-nos estrangeiros à acusação que um juiz extraterreno, a partir do nosso próprio testemunho, lançaria contra a humanidade inteira.

Somos filhos daquela Europa onde se encontra Auschwitz: vivemos naquele século em que a ciência foi dobrada, e pariu o código racial e as câmeras de gás. Quem pode dizer-se imune a tal infecção?<sup>(11)</sup>

Sem analisar em detalhe esta passagem desconcertante, a cesura entre o eu pessoal de Levi e a perspectiva universal (de um juiz extraterreno) é tão evidente que não podemos ignorar a profundidade do deslocamento provocado pela superação da perspectiva individual. Assumindo essa visão a partir do alto, Levi pronuncia um juízo imparcial sobre a humanidade, para lá das suas vicissitudes pessoais: trata-se de um ponto de vista que nos permite vislumbrar o sentido histórico geral e permanente da experiência de Auschwitz. A potência dramática da escrita de Levi reside na tentativa de manter presente tal perspectiva universal, na vontade de atingir, através da sua experiência, um ponto de vista que supere o indivíduo Levi. Quando lemos os textos de Levi, compreendemos de imediato que, para ele, escrever é uma dimensão dessa determinação ética. A obrigação de fazer dessa experiência algo compartilhável por todos requer um extremo esforço de clareza:

(...) a meu ver, não se deve escrever de forma obscura, porque um escrito tem tanto mais valor e esperança de difusão e perenidade quanto melhor for compreendido e quanto menos se preste a interpretações equívocas... Não é verdade que a única escrita verdadeira é aquela que «vem do coração» (...) Longe de ser universal no tempo e no espaço, a linguagem do coração é

---

<sup>(11)</sup> LEVI, «Deportati. Anniversario», in *Opere*, vol. I, p. 1114.

caprichosa, adulterada e instável como a moda, da qual na realidade faz parte... o leitor de boa vontade deve ser reasssegurado: se ele não compreende um texto, a culpa é do autor, e não sua. É tarefa do escritor fazer-se compreender por quem o deseja compreender: é o seu ofício, pois escrever é um serviço público, e o leitor bem-disposto não deve ser iludido (...) [ele] experimentar dor ou incômodo se não entendesse, linha por linha, aquilo que escrevi, ou melhor, que escrevi *para ele* (...) porque nós, os vivos, não estamos sós, não devemos escrever como se estivéssemos sós. Temos uma responsabilidade enquanto estamos vivos: devemos responder por aquilo que escrevemos, palavra por palavra, e assegurar-nos que cada uma dessas palavras atingirá o seu alvo (...) falar ao próximo numa língua que ele não pode compreender (...) é (...) um antigo artifício repressivo (...) É um modo subtil de impor a própria ordem.<sup>(12)</sup>

Essas longas citações, que sintetizam diversos textos de Levi, demonstram uma notável unidade de estilo literário e de atitude ética. É possível dizer de Levi, como de poucos outros, que os seus escritos se dirigem à espécie humana. A posição social do leitor não tem a mínima importância. Se a «obscuridade poética» de Ezra Pound «possuía a mesma raiz do seu “super-homismo” [*superomismo*]», a clareza de Levi assinala a sua tentativa de reencontrar o ponto de vista da comunidade humana, uma comunidade do espírito simultaneamente intelectual e moral.<sup>(13)</sup> Para o escritor Levi, como para o Levi sobrevivente, a espécie humana não admite uma divisão entre *superior* e *inferior*. O desafio é, para ele, precisamente, entrelaçar a sua escrita com o ponto de vista suprapessoal, de modo a compartilhar uma perspectiva direcionada à universalidade.

Um outro aspeto do procedimento literário de Levi, que por sua vez reforça a sua atitude ética, é o seu desejo de envolver maximamente o leitor. A conclusão da passagem

---

<sup>(12)</sup> Todas estas citações vêm do breve texto de Levi, «Dello scrivere oscuro», in *Opere*, vol. II, pp. 676-681.

<sup>(13)</sup> LEVI, «Dello scrivere oscuro», p. 679.

citada acima, tirada do apêndice a *Se Isto É Um Homem*, toca-me todas as vezes que a leio: «Os juízes são vocês». A necessidade de Levi de «fazer dos “outros” partícipes» assinala uma tarefa ética; Levi não impõe o seu juízo moral, mas pede que formulemos, todos, um juízo.<sup>(14)</sup> A nossa resposta a *Se Isto É Um Homem* «não é imposta do exterior, mas... vem do interior e possui a vantagem de não pressupor nenhum dogma».<sup>(15)</sup> A crítica insolitamente severa de Levi aos livros de Bruno Bettelheim, que por sua vez pretendem explicar o sobrevivente através da psicanálise, pode ser reconduzida a uma discordância entre duas atitudes éticas: «por um lado, parece-me que [Bettelheim] nos conduza pela mão, dizendo: agora explico-te tudo; por outro lado, [ele parece] confundir a sua experiência pessoal com a experiência de todos».<sup>(16)</sup> Postura alguma pode ser mais distante da de Levi, que escreve de modo dialógico e sem fundamento dogmático.

Pierre Hadot ensina-nos, no que tange ao diálogo filosófico, e em particular ao de Sócrates, que

o diálogo socrático aparece (...) como um exercício espiritual praticado em comum, que convida a um exercício espiritual interior, a saber, a um exame de consciência, a uma atenção a si, enfim, ao famoso «conhece-te a ti mesmo» (...) Um diálogo é um itinerário do pensamento cuja via é extraída do acordo, mantido através de esforço constante, entre uma pessoa que interroga e outra que responde (...) A dimensão do interlocutor é, por isso, essencial. Ela impede o diálogo de ser uma exposição teórica e dogmática, e o leva a ser um exercício concreto e prático, precisamente porque não se trata de expor uma doutrina, mas sim de conduzir um interlocutor a uma determinada atitude mental: é uma luta, amigável, mas real. É o que ocorre em todo o exercício espiritual — devemos observá-lo: é preciso alterar, em nós mesmos, o ponto de vista, a atitude, a convicção e, portanto,

---

<sup>(14)</sup> *Idem*, *Se questo è un uomo*, p. 6.

<sup>(15)</sup> HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, p. 256.

<sup>(16)</sup> LEVI, «Ex deportato Primo Levi: un'intervista», p. 320.

é preciso que dialoguemos connosco mesmos e, por isso, que lutemos connosco mesmos.<sup>(17)</sup>

O diálogo consigo mesmo é uma atividade fundamental em *Se Isto É Um Homem*, como é possível notar desde a primeira página do livro ou, melhor dizendo, desde a poesia que dá título ao livro:

*Se isto é um homem*  
Vós que viveis seguros  
Em vossas casas aquecidas,  
Vós que encontrais, regressando à noite  
Refeição quente e rostos amigos:  
    Considerai se isto é um homem  
    Que trabalha no barro  
    Que não conhece paz  
    Que luta por um pedaço de pão  
    Que morre por um sim e por um não.  
    Considerai se isto é uma mulher  
    Sem cabelos e sem nome  
    Sem mais força para lembrar  
    Olhos vazios e ventre frio  
    Como uma rã no inverno.  
Meditai que isto se passou:  
Ordeno-vos estas palavras.  
Esculpi-las em vosso coração  
Em casa ou andando pela rua,  
Ao deitar-vos e ao levantar-vos;  
Repeti-las aos vossos filhos.  
    Ou então que se desfaça a vossa casa,  
    Que a doença vos empeça,  
    Que os vossos recém-nascidos vos virem a cara.<sup>(18)</sup>

---

<sup>(17)</sup> HADOT, Pierre, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, ed. Arnold I. Davidson, Turim, Einaudi, 2005, pp. 44–45.

<sup>(18)</sup> LEVI, *Se questo è un uomo*, p. 3.

A especificidade do estilo ético de Levi faz-se presente nas expressões: «Considerai se isto é um homem... Considerai se isto é uma mulher.» O apelo ao leitor não é um gesto retórico, mas uma intervenção ética que exige a nossa consideração e atenção. Com efeito, o livro considera, na sua totalidade, se isto é um homem e uma mulher porque o projeto do campo era precisamente «a demolição de um homem». <sup>(19)</sup> No entanto, compete a nós e não a Levi concluir se isto é um homem, se isto é uma mulher. Sem a resposta de cada leitor, o livro fica incompleto, e permanece com uma lacuna filosófica intransponível. Sabemos qual é a resposta de Levi ao seu próprio apelo, mas até mesmo para ele a conclusão era uma aquisição ética. Na última frase do apêndice, Levi fala da

(...) vontade, que tenazmente conservei, de reconhecer sempre, mesmo nos dias mais sombrios, nos meus companheiros e em mim mesmos seres humanos e não coisas, e de subtrair-me, assim, àquela completa humilhação e desmoralização que conduzia muitos ao naufrágio espiritual. <sup>(20)</sup>

Preservar a vontade, reconhecer a humanidade, subtrair-se à desmoralização são atividades do mesmo tipo que as práticas solicitadas na poesia: meditar, esculpir, repetir. Trata-se de exercícios espirituais que nos permitem «responder imediatamente («em casa ou andando na rua, deitando-se ou levantando-se») aos eventos como a perguntas que nos fossem bruscamente colocadas». <sup>(21)</sup> O livro de Levi mostra-nos que os nossos princípios fundamentais devem estar sempre «à mão»:

É preciso impregnar-se da regra de vida aplicando-a com o pensamento às diversas circunstâncias da vida, assim como se assimila, mediante exercício, uma regra de gramática ou de

---

<sup>(19)</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>(20)</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>(21)</sup> HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. 35.

aritmética, aplicando-a a casos particulares. No entanto, não se trata aqui de um simples saber, mas sim de uma verdadeira transformação da personalidade. A imaginação e a afetividade devem ser associadas ao exercício do pensamento.<sup>(22)</sup>

A meta dos exercícios espirituais de Levi é a mesma dos exercícios espirituais descritos por Hadot: «Esse exercício de meditação fará com que estejamos prontos no momento em que surge uma circunstância inesperada, e talvez dramática.»<sup>(23)</sup> E nas circunstâncias após Auschwitz, convém realmente cultivar aquilo a que Hadot chama, com Newman, o *real assent* [assentimento real], «algo que engaja o ser na sua totalidade: compreende-se que a proposição à qual se adere [isto é um homem, isto é uma mulher] mudará a nossa vida.»<sup>(24)</sup> Levi compreendeu perfeitamente que o *real assent* não pode ser imposto: é preciso atingi-lo através de exercícios individuais.

O título da primeira tradução francesa de *Se Isto É Um Homem* [*Se questo è un uomo*] é, do ponto de vista filosófico, duplamente equívocado: *J'étais un homme*.<sup>(25)</sup> Primeiramente, porque, ao invés de interpelar o leitor, «*j'étais un homme*» é uma asserção, a reivindicação de um estatuto. De facto, no prefácio à sua obra-prima *L'espèce humaine*, Robert Antelme fala de uma «reinvidicação quase biológica de pertencimento à espécie humana».<sup>(26)</sup> E, no entanto, Levi revela que, no caso em questão, tal reivindicação seria *eticamente* ineficaz (ainda que politicamente necessária): o que significa reivindicar (em Auschwitz) o estatuto de humano? Sob a ótica de Levi, é muito mais consistente o teste [*prova*] de deixar o juízo, o *real assent*, ao leitor. Além disso, o pronome «*je*» do

---

<sup>(22)</sup> *Ibidem*.

<sup>(23)</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>(24)</sup> *Idem*, *La filosofia come modo di vivere*, p. 81.

<sup>(25)</sup> A expressão francesa significa «eu fui» ou «eu era um homem». [N. do T.]

<sup>(26)</sup> ANTELME, Robert, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957, p. 11.

título francês deforma completamente a atitude ética de Levi. Afinal, ele fala *disto*, deste [homem] e desta [mulher], e não de Levi. A imparcialidade do adjetivo demonstrativo não é um artifício literário, mas sim o nó górdio da sua visão ética. O título do livro evidencia imediatamente a superação do *si* mesmo. Por meio do tom expresso no «se» e do [uso da palavra] «isto», Levi realiza um *tour de force* filosófico. Levi apresenta, assim, um paradigma de ética sem moralismo.

No final da sua intervenção sobre a questão judaica, Levi escreve:

Que Eichmann seja culpado, isso nos salta aos olhos; mas é preciso que cada cidadão, ainda nos bancos escolares, aprenda o que significam a verdade e a mentira, e que aprenda também que elas não se equivalem; e que alguém pode manchar-se de culpas gravíssimas a partir do momento em que abdica da própria consciência para substituí-la pelo culto ao Líder «que tem sempre razão».<sup>(27)</sup>

Ler Primo Levi ajuda-nos a perceber a seriedade da divergência entre verdade e mentira e o «difícil caminho da verdade», bem como a catástrofe que se origina no abdicar da própria consciência, o caminho fatal do «obséquo e do consenso, que é [um caminho] sem retorno».<sup>(28)</sup> Meditar sobre a lição de Primo Levi é algo tão difícil quanto formativo — ler Levi deveria ser um exercício espiritual. Como nos lembra Hadot:

(...) passamos as nossas vidas a «ler» e, no entanto, não sabemos mais ler, isto é, não sabemos mais parar, libertar-nos das nossas preocupações, retornar a nós mesmos, deixando de lado a nossa busca pela subtileza e pela originalidade, e meditar

<sup>(27)</sup> LEVI, «La questione ebraica», p. 46.

<sup>(28)</sup> *Idem*, «Il difficile cammino della verità», in *Opere*, vol. II; «Prefazione a H. Langbein», *Uomini ad Auschwitz*, in *Opere*, vol. II, p. 1247.



com calma, ruminar, deixando que os textos nos falem. Trata-se de um exercício espiritual, um dos mais difíceis.<sup>(29)</sup>

E, assim, os leitores de Levi somos nós.<sup>(30)</sup>

---

<sup>(29)</sup> HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. 68.

<sup>(30)</sup> No final do texto original, lê-se a seguinte nota do autor: «Gostaria de agradecer a Piergiorgio Donatelli e Roberto Righi pelas suas sugestões linguísticas e pela discussão filosófica. Marica Setaro acompanhou a produção deste livro do início ao fim e sem o seu cuidado editorial e intelectual este projeto teria permanecido apenas um sonho.» [N. do T.]



## BIBLIOGRAFIA

- AL-AZM, Sadik J., *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- AMBURY, James, IRANI, Tushar e WALLACE, Kathleen (orgs.), *Philosophy as a Way of Life. Historical, Contemporary and Pedagogical Perspectives*, Wiley, 2020.
- ANDERSON, R. L. e LANDY, J., «Philosophy as Self-Fashioning. Alexander Nehamas' Art of Living», in *Diacritics*, vol. 31, n.º 1, 2001, pp. 25–54.
- ANDERSON, Ranier e CRISTY, Rachel, «What is “The Meaning of Our Cheerfulness”? Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Montaigne», in *European Journal of Philosophy*, vol. 25, n.º 4, 2017, pp. 1514–1549.
- ANDREW, Edward, «The Senecan Moment: Patronage and Philosophy in the Eighteenth Century», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 65, n.º 2, 2004.
- ANNAS, Julia, «Doing Without Objective Values: Ancient and Modern Strategies», in M. SCHOFIELD e G. STRIKER (orgs.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- ANNAS, Julia, «Seneca: Stoic Philosophy as a Guide to Living», in J. WELCHMAN (org.), *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*, Indianapolis, Hackett, 2006, pp. 156–169.

- ANÓNIMO, «Die Vertreter der Philosophie an der Universität Basel», in *Philosophische Monatshefte*, n.º 8, 1872.
- ANSELL-PEARSON, Keith, «A Melancholy Science: Bergson on Lucretius», in K. ANSELL-PEARSON (org.), *Bergson. Thinking Beyond the Human Condition*, Londres/Nova Iorque, Bloomsbury, 2018, pp. 41–55.
- ANSELL-PEARSON, Keith, *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, Londres, Bloomsbury, 2018.
- ANSELL-PEARSON, Keith, «Bergson and philosophy as a way of life», in A. LEFEBVRE e N. SCHOTT (orgs.), *Interpreting Bergson: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- ANSELL-PEARSON, Keith e TESTA, Federico, «Jean-Marie Guyau on Life and Morality», in M. SINCLAIR, e D. WHISTLER (orgs.), *Oxford Handbook of Modern French Philosophy*, Oxford, Oxford University Press (no prelo).
- ANTELME, Robert, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.
- AURELIUS, Marcus, *Meditations*, in Marcus Aurelius, org. e trad. C. R. HAINES, Loeb Classical Library 58, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1916.
- BAI, Heesoon, «Philosophy For Education: Towards Human Agency», in *Paideusis*, vol. 15, n.º 1, 2006, pp. 7–19.
- BAILEY, Cyril, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1947.
- BĂLAN, George, *Emil Cioran: La lucidité libératrice?*, Paris, Josette Lyon, 2002.
- BALINT, Benjamin, «What Christianity Did to Philosophy», in *First Things*, n.º 128, pp. 55–58.
- BARNES, Jonathan, «Nietzsche and Diogenes Laertius», in *Nietzsche-Studien*, vol. 15, 1986, pp. 16–40.
- BECK, Lewis White, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1969.
- BEISER, Fredrick C., *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860–1900*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- BÉLAND, Martine, «Vocation as Therapy: Nietzsche and the Conflict between Profession and Calling in Academia», in H. HUTTER e E. FRIEDLAND (orgs.), *Nietzsche's Therapeutic*

- Teaching. For Individuals and Culture*, Londres/Nova Deli/  
/Nova Iorque/Sydney, Bloomsbury, 2013, pp. 13–30.
- BERGSON, Henri, *Oeuvres*, Paris, PUF, 1972.
- BERGSON, Henri, «The Possible and the Real», in *The Creative Mind*, trad. Mabelle L. Andison, Totowa, Nova Jérсія, Littlefield, Adams & Co., 1975.
- BERGSON, Henri, *The Two Sources of Morality and Religion*, trad. R. Ashley Audra e Cloudesley Brereton, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977.
- BERGSON, Henri, *Creative Evolution*, trad. Arthur Mitchell, Lanham, MD, University Press of America, 1983.
- BERGSON, Henri, *Bergson Cours IV: Cours sur la philosophie grecque*, ed. Henri Hude e Françoise Vinel, Paris, PUF, 2000.
- BERLIN, Isaiah, «The Purpose of Philosophy», in *Concepts and Categories*, Londres, The Hogarth Press, 1978, pp. 1–11.
- BLUM, Paul R., *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Type des Philosophierens in der Neuzeit*, Estugarda, Franz Steiner Verlag, 1998, pp. 142–143.
- BOHRER, Karl, *Ästhetische Negativität*, Munique/Viena, Hanser, 2002.
- BRAUN, Lucien, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Ophrys, 1973.
- BRAUN, Lucien, *Geschichte der Philosophiegeschichte*, Darmstadt, WBG, 1990.
- BREAZEALE, Daniel, «Introduction», in D. BREAZEALE (org.), *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1979, pp. xiii–xlix.
- BROBJER, Thomas, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, University of Illinois Press, 2008.
- BROUWER, René, «Stoic Sympathy», in E. SCHLIESSER (org.), *Sympathy. A History*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 15–36.
- BROWN, Peter, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.
- CABANE, Frank, «D'un Essai l'autre, métamorphoses d'un texte», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédia*, n.º 36, 2004.

- CANCIK, Hubert, *Nietzsches Antike. Vorlesungen*, Estugarda, J. B. Metzler, 1995.
- CAPALDI, Nicholas, *The Enlightenment Project in the Analytic Conversation*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- CARNAP, Rudolf, *The Unity of Science*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1934.
- CAVAILLÈS, Nicolas, *Cioran malgré lui: Écrire à l'encontre de soi*, Paris, CNRS, 2011.
- CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- CAVELL, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- CAVELL, Stanley, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2004, p. 350.
- CAVELL, Stanley, «Préface», in *Qu'est-ce que la philosophie américaine?*, Paris, Gallimard, 2009.
- CAVELL, Stanley, *This New Yet Unapproachable America*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- CELENZA, Christopher S., «Lorenzo Valla and the Traditions and Transmissions of Philosophy», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, 2005, pp. 483–506.
- CHASE, Michael, «The Medieval Posterity of Simplicius' Commentary on *The Categories*: Thomas Aquinas and al-Fârâbî», in L. A. NEWTON (org.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden, Brill Publishers, 2008, pp. 9–29.
- CHASE, Michael, CLARK, Stephen e MCGHEE, Michael (orgs.), *Philosophy as a Way of Life, Ancients and Moderns: Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, Wiley Blackwell, 2013.
- CHASE, Michael, «Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life», in M. CHASE, S. R. L. CLARK, e M. MCGHEE (orgs.), *Philosophy as a Way of Life, Ancients and Moderns: Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, Wiley Blackwell, 2013, pp. 184–209.
- CHAVES, Ernani, *Michel Foucault e a Verdade Cínica*, Campinas, PHI, 2016.

- CHEIBLER, Christoph, *Opus metaphysicum, duobus libris universum hujus scientiae systema comprehendens*, Giessen, Chemlini, 1617.
- CHEN, Martha, *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*, Cambridge, MA, Schenkman, 1983.
- CICERO, *Tusculan Disputations*, trad. J. E. King, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1927.
- CIORAN, Emil, *Entretiens*, Paris, Gallimard, 1995.
- CIORAN, Emil, *Cahiers 1957–1972*, ed. A. Paruit, M. de Launay e A. Jaccottet, Paris, Gallimard, 1997.
- CIORAN, Emil, «Les révélations de la douleur» (1933), in *Solitude et destin*, trad. Alain Paruit, Paris, L'Herne, 2004.
- CIORAN, Emil, *Syllogismes de l'amertume* (1953), *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, ed. N. Cavaillès e A. Demars, Paris, Gallimard, 2011.
- CIORAN, Emil, *Le Mauvais Démon* (1967), in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, ed. N. Cavaillès e A. Demars, Paris, Gallimard, 2011.
- CIORAN, Emil, *De l'inconvénient d'être né* (1973), *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, ed. N. Cavaillès e A. Demars, Paris, Gallimard, 2011.
- CIORAN, Emil, *Écartèlement* (1979), *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, ed. N. Cavaillès e A. Demars, Paris, Gallimard, 2011.
- CIORAN, Emil, *Aveux et anathèmes* (1987), *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, ed. N. Cavaillès e A. Demars, Paris, Gallimard, 2011.
- CITTON, Yves, «Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot: position, conséquence, spectacle et sphère publique», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n.º 36, 2004.
- CLARK, William, *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2006.
- CONDREN, Conal, GAUKROGER, Stephan e HUNTER, Ian (orgs.), *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

- COOPER, John, «Socrates and Philosophy as a Way of Life», in D. SCOTT (org.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 20–43.
- COOPER, John, *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- COOPER, John, «Ancient Philosophies as Ways of Life», in M. MATHESON (org.), *The Tanner Lectures on Human Values: Volume 32*, University of Utah Press, 2013.
- CRITCHLEY, Simon, *Continental Philosophy, A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- D'AGOSTINI, Franca, «From a Continental Point of View: The Role of Logic in the Analytic-Continental Divide», in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, n.º 3, 2001, pp. 349–367.
- D'AGOSTINO, Simone, *Esercizi spirituali e filosofia moderna: Bacon, Descartes, Spinoza*, Pisa, ETS, 2017.
- DAHLKVIST, Tobias, *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism: A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*, Uppsala, Uppsala University, 2007.
- DAHLKVIST, Tobias, *Förtvivalans filosofi: Vilhelm Ekelund och mottagandet av Giacomo Leopardi i Skandinavien*, Lund, Ellerströms, 2010.
- DAHLKVIST, Tobias, *Eremiten i Paris: Emil Cioran och pessimismen som levnadskonst*, Lund, Ellerströms, 2013.
- DAMBLEMONT, Gerhard, «Zur Schopenhauer-Rezeption E. M. Ciorans», in *Schopenhauer-Jahrbuch*, n.º 67, 1986.
- DASCAL, Marcelo, «How Rational Can a Polemic Across the Analytic-Continental “Divide” Be?», in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, n.º 3, 2001, pp. 313–339.
- DASTON, Lorraine, «The Academies and the Unity of Knowledge: The Disciplining of the Disciplines», in *Differences*, vol. 10, n.º 2, 1998.
- DAUTEN, Dale, «Stoic advises focus on virtue, wisdom en route to success», in *The Corporate Curmudgeon*, *Arizona Daily Star*, 10 de janeiro de 2003.



- DAVIDSON, Arnold, «Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy», in HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, Oxford/Cambridge, Basil Blackwell, 1995, pp. 1–45.
- DAVIDSON, Arnold (org.), *La vacanza morale del fascismo*, Pisa, ETS, 2008.
- DAVIDSON, Arnold, «Gli esercizi spirituali di Primo Levi», in A. DAVIDSON (org.), *La vacanza morale del fascismo*, Pisa, ETS, 2008.
- DAVIDSON, Arnold, «Il mestiere dello storico e la filosofia», in *aut aut*, n.º 338, abril–junho 2008.
- DAVIDSON, Arnold, «Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali», in M. GALZIGNA, *Foucault, oggi*, Milão, Feltrinelli, 2008, pp. 163–179.
- DAVIDSON, Arnold, «Foucault, le perfectionnisme et la tradition des exercices spirituels», in S. LAUGIER (org.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 449–468.
- DAVIDSON, Arnold e WORMS, Frédéric (orgs.), *Pierre Hadot. L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2010.
- DAVIES, Paul, *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*, Nova Iorque, Touchstone Books, 1995, pp. 92–96.
- DELEUZE, Gilles, «Lecture Course on Chapter Three of Bergson's *Creative Evolution*», trad. Bryn Loban, in *Substance*, vol. 36, n.º 3, 2007, pp. 72–91.
- DE LIBERA, Alain, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990.
- DE LIBERA, Alain, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- DE LIBERA, Alain, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003.
- DE LIBERA, Alain, *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- DIDEROT, Denis, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron, avec des notes*, Tours, Vauquer et L'Héritier, 1794.

- DIDEROT, Denis, *The Encyclopedia [Selections by Diderot]*, org. e trad. Stephen J. Gendzier, Nova Iorque, Harper, 1967.
- DIODES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., trad. R. D. Hicks, Londres/Cambridge, MA, Harvard University Press, 1925.
- D'IORIO, Paolo, «La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique», in NIETZSCHE, Friedrich, *Les philosophes préplatoniciens*, org. P. D'Iorio, trad. N. Ferrand, Combas, L'Éclat, 1994.
- DODILLE, Norbert, «À propos des Cahiers de Cioran», in Y. S. LIMET e P.-E. DAUZAT (orgs.), *Cioran et ses contemporains: Essais*, Paris, Pierre-Guillaume De Roux, 2011.
- DOMAŃSKI, Juliusz, *La Philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*, Friburgo/Paris, CERF, 1996.
- DREITZEL, Horst, «Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius um die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates», in VOLLHARDT (org.), *Christian Thomasius (1655–1728): Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, pp. 17–50.
- DREITZEL, Horst, «Zur Entwicklung und Eigenart der “Eklektischen Philosophie”», in *Zeitschrift für Historische Forschung*, n.º 18, 1991, pp. 281–343.
- DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul (orgs.), *Michel Foucault, un parcours philosophique*, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984.
- DREYFUS, Hubert, e RABINOW, Paul, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, trad. Vera Portocarrero, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- DRÈZE, Jean e SEN, Amartya, *Hunger and Public Action*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- DU BOIS-REYMOND, Emil, «Über die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart», *Reden*, vol. 2, Leipzig, Veit, 1886.
- DU MARSAIS, César C., «Philosopher», in *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert*, Collaborative Translation Project, trad. Dena Goodman, Ann Arbor, Michigan Publishing,

- University of Michigan Library. Disponível online: <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.001>
- DUMMETT, Michael, «Can Analytical Philosophy Be Systematic, and Ought It To Be?», in M. DUMMETT, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, pp. 437–458.
- DUMMETT, Michael, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- ELGAT, Guy, «Amor Fati as Practice: How to Love Fate», in *Southern Journal of Philosophy*, vol. 54, n.º 2, 2016, pp. 174–188.
- EMDEN, Christian J., «The Invention of Antiquity: Nietzsche on Classicism, Classicality, and the Classical Tradition», in P. BISHOP (org.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004.
- EMILSSON, Eyjolfur K., «Plotinus on *sympatheia*», in E. SCHLIESSER (org.), *Sympathy: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 36–61.
- EPICURO, *Epicurea*, org. H. Usener, Leipzig, Teubner, 1887.
- ESPINOSA, Baruch, *Spinoza Opera*, org. C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1925.
- ESPINOSA, Baruch, *The Collected Works of Spinoza I*, trad. Edwin Curley, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- FAUSTINO, Marta, «Nietzsche's Therapy of Therapy», *Nietzsche-Studien*, vol. 46, 2017, pp. 82–104.
- FAUSTINO, Marta, «Ethics of the self as practice of freedom and resistance in the late Foucault», in A. MARQUES & J. SÁLGA (orgs.), *Essays on Values and Practical Rationality — Ethical and Aesthetical Dimensions*, Berna/Bruxelas/Nova Iorque/Oxford/Varsóvia/Viena, Peter Lang, 2018, pp. 103–120.
- FAUSTINO, Marta, «Philosophy as a Way of Life Today», in *Metaphilosophy*, n.º 51, 2020, pp. 357–374.
- FAUSTINO, Marta, «Philosophy as Therapy: Nietzsche's Reevaluation of Hellenistic *Therapeia*», in I. WIENAND e P. WOTLING (orgs.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie/ La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*, Reihe «Beiträge zur Friedrich Nietzsche», Basileia, Schwabe Verlag, 2020.

- FAUSTINO, Marta, «“Philosophy as a Way of Life” as a Practice of Dissidence and Experimentation», in J. M. JUSTO, E. de SOUSA & F. SILVA (orgs.), *Philosophy as Experimentation, Dissidence and Heterogeneity*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2021.
- FAUSTINO, Marta, «Filosofia: uma escolha de vida?», in *Revista Apoena*, vol. 4, n.º 7, 2022 (no prelo).
- FAUSTINO, Marta e TELO, Hélder (orgs.), *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy: Critical Assessments* (no prelo).
- FOLEY, Michael, *Life Lessons from Bergson*, Hampshire, Macmillan, 2013.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, Michel, «Self-Writing» [tradução a partir de *Corps écrit*, n.º 5, fevereiro de 1983, pp. 3–23]. Disponível online: <https://foucault.info/documents/foucault.hypomnemata.en/>.
- FOUCAULT, Michel, «What is Enlightenment?», in P. RABINOW (org.) *The Foucault Reader*, Nova Iorque, Pantheon Books, 1984, pp. 32–50.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel, *The Use of Pleasure*, Harmondsworth, Penguin, 1985.
- FOUCAULT, Michel, «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», in *The Foucault Reader*, org. P. Rabinow, Londres, Penguin, 1991, pp. 340–372.
- FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*, trad. Manuel Alberto, Lisboa, Relógio d'Água, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade III: O Cuidado de Si*, trad. Manuel Alberto, Lisboa, Relógio d'Água, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits 1954–1988*, vol. iv, org. D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits I, 1954–1975*, org. D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, 1976–1988*, org. D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001.

- FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France*, ed. F. Gros, trad. G. Burchell, Nova Iorque, Palgrave, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *A Hermenêutica do Sujeito*, trad. S. T. Muchail e M. Alves da Fonseca, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982–1983*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2008.
- FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009.
- FOUCAULT, Michel, *O Governo de Si e dos Outros. Curso no Collège de France (1982–1983)*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, ed. F. Brion e B. E. Harcourt, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012.
- FOUCAULT, Michel, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, ed. H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013.
- FOUCAULT, Michel, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980–1981*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2014.
- FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, ed. H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015.
- FOUCAULT, Michel, *Subjetividade e Verdade*, trad. Rosemary C. Abílio, São Paulo, Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, Michel, *A Coragem da Verdade*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2020.
- FRANCO, Paul, *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- GAUKROGER, Stephen, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- GAY, Peter, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, Nova Iorque, Norton, 1995.

- GLENDENNING, Simon, *The Idea of Continental Philosophy*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006.
- GLOCK, Hans-Johann, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- GOODWIN, Brian, *Nature's Due*, Floris Books, 2007.
- GOULBOURNE, Russell, «Diderot and the Ancients», in J. FOWLER (org.), *New Essays on Diderot*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- GOULEMOT, Jean M., «Jeux de conscience, de texte, de philosophie: l'art de prendre des positions dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron de Diderot*», *Revue des Sciences humaines*, vol. 54, n.º 82, 1981–2, pp. 45–53.
- GRÜNDER, Karlfried (org.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim/Zurique/Nova Iorque, Olms, 1989.
- HACKING, Ian, *Historical Ontology*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2002.
- HADOT, Ilsetraut, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, De Gruyter, 1969.
- HADOT, Ilsetraut, *Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014.
- HADOT, Ilsetraut, «L'idéalisme allemand a-t-il, chez Pierre Hadot, perverti la compréhension de la philosophie antique?», in *Revue des Études Grecques*, vol. 129, n.º 1, 2016, pp. 195–210.
- HADOT, Pierre, «Jeux de langage et philosophie», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 67, 1962.
- HADOT, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963.
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981.
- HADOT, Pierre, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, trad. M. Chase, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.
- HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. A. Davidson, trad. M. Chase, Oxford/Malden, Basil Blackwell, 1995.
- HADOT, Pierre, *La citadelle intérieure: Introductions aux Pensées de Marc Aurèle* (1992), Paris, Fayard, 1997.

- HADOT, Pierre, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- HADOT, Pierre, *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*, trad. M. Chase, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1998.
- HADOT, Pierre, *O Que É a Filosofia Antiga*, São Paulo, Edições Loyola, 1999.
- HADOT, Pierre, *What is Ancient Philosophy?*, trad. Michael Chase, Cambridge, MA, Belknap, 2000.
- HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Éditions Albin Michel, 2001.
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- HADOT, Pierre, *What is Ancient Philosophy?*, trad. Michael Chase, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.
- HADOT, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004.
- HADOT, Pierre, *Le voile d'Isis*, Paris, Gallimard, 2004.
- HADOT, Pierre, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. Anna Maria Marietti e Angelica Taglia, ed. Arnold I. Davidson, Turim, Einaudi, 2005.
- HADOT, Pierre, *O Véu de Ísis*, trad. Mariana Servulo, São Paulo, Edições Loyola, 2006.
- HADOT, Pierre, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Turim, Einaudi, 2008.
- HADOT, Pierre, *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Vrin, 2008.
- HADOT, Pierre, *The Present Alone Is Our Happiness: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*, trad. Marc Djaballah, Stanford, CA, Stanford University Press, 2009.
- HADOT, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2014.
- HADOT, Pierre, *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, trad. Flavio F. Loque e Loraine Oliveira, São Paulo, É Realizações, 2014.
- HADOT, Pierre, *Selected Writings of Pierre Hadot: Philosophy as Practice*, trad. Matthew Sharpe e Federico Testa, Londres, Bloomsbury, 2020.

- HÄFNER, Ralph, «Jacob Thomasius und die Geschichte de Häresien», in HUNTER *et al.*, *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 155–168.
- HANKEY, Wayne, «Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas», in *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 59, n.º 2, pp. 193–224.
- HARTMANN, Eduard von, *Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung*, Berlim, Duncker, 1869.
- HARTMANN, Eduard von, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Berlim, Carl Duncker, 1880.
- HATAB, Lawrence, *Nietzsche's Genealogy of Morality: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- HOCHSCHILD, Paige, «Unprofessional Conduct. Books and Culture», 2003. Disponível online: <http://www.ctlibrary.com/bc/2003/janfeb/20.36.html>.
- HOLZHEY, Helmut, «Der Philosoph im 17. Jahrhundert», in J.-P. SCHOBINGER (org.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Band 1: Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, Basileia, Schwabe, 1998.
- HUNTER, Ian «Christian Thomasius and the Desacralization of Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, n.º 61, 2000, pp. 1–16.
- HUNTER, Ian, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 223–234.
- HUNTER, Ian, «Christian Thomasius on the Right of Protestant Princes regarding Heretics», in *Eighteenth-Century Thought*, n.º 2, 2004, pp. 39–98.
- HUNTER, Ian, LAURSEN, John C. e NEDERMAN, Cary J. (orgs.), *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2005.
- HUNTER, Ian, «The History of Theory», in *Critical Inquiry*, vol. 33, n.º 1, 2006, pp. 78–112.
- HUNTER, Ian, «The Persona of the Philosopher and the Rhetorics of Office in Early Modern England», in C. CONDREN, S. GAUKROGER e I. HUNTER (orgs.), *The Philosopher in Early*



- Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 66–89.
- HUNTER, Ian, «The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher», in *Modern Intellectual History*, vol. 4, n.º 3, 2007, pp. 571–600.
- INVERNIZZI, Giuseppe, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, Florença, La Nuova Italia, 1994.
- INWOOD, Brad, «Introduction», in SENECA, *Selected Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. xi–xxiv.
- IRVINE, William B., *A Guide to the Good Life. The Ancient Art of Stoic Joy*, Nova Iorque, Oxford University Press, 2016.
- ISRAEL, Giorgio, *La mathématisation du réel. Essai sur la modélisation mathématique*, Paris, Seuil, 1996.
- ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- ISRAEL, Jonathan I., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I., *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- JANAWAY, Christopher, «Schopenhauer as Nietzsche's Educator», in C. JANAWAY (org.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, The Clarendon Press, 1998.
- JANAWAY, Christopher, «Schopenhauer as Nietzsche's Educator», in N. MARTIN (org.), *Nietzsche and the German Tradition*, Oxford, Peter Lang, 2003, pp. 155–185.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, trad. Nils F. Schott, Durham, Duke University Press, 2015.
- JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, vol. 1, Munique, Carl Hanser, 1978.
- JAUDEAU, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, Paris, José Corti, 1990.
- JAUMANN, Herbert, «Frühe Aufklärung als historische Kritik: Pierre Bayle und Christian Thomasius», in S. NEUMEISTER (org.), *Frühe Aufklärung*, Munique, 1994, pp. 149–170.

- JENSEN, Anthony e HEIT, Helmut (orgs.), *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, Londres, Bloomsbury, 2014.
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, Berlim, De Gruyter, 1902.
- KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trad. P. Guyer e A. W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- KAPSTEIN, Matthew, *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian & Tibetan Buddhist Thought*, Boston, Wisdom Publications, 2001.
- KELLEY, Donald, «What is Happening to the History of Ideas», *Journal of the History of Ideas*, n.º 51, 1990, pp. 3–25.
- KELLEY, Donald, *The Descent of Ideas: The History of Intellectual History*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 141–168.
- KEMPE, Michael, «Geselligkeit im Widerstreit: Zur Pufendorf-Kontroverse um die socialitas als Grundprinzip des Naturrechts in der Disputationsliteratur in Deutschland um 1700», in *Jahrbuch für Recht un Ethik*, n.º 12, 2004, pp. 57–60.
- KIMMICH, Dorothee, «Lob der “ruhigen Belustung”: Zu Thomasius' kritischer Epikur-Rezeption», in F. VOLLHARDT (org.), *Christian Thomasius (1655–1728): Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, pp. 379–394.
- KNORR-CETINA, Karin, «The Fabrication of Facts: Towards a Microsociology of Scientific Knowledge», in N. STEHR e V. MEJA (orgs.), *Society and Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, New Brunswick, Transaction Books, 1984, pp. 223–244.
- KOTVA, Simone, «The God of Effort: Henri Bergson and the Stoicism of Modernity», *Modern Theology*, vol. 32, n.º 3, 2016, pp. 397–420.
- KRAMER, Eli e FAUSTINO, Marta, «Reconstructing Professional Philosophy: Lessons from Philosophy as a Way of Life in Times of Crises», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 77, n.º 2–3, 2021, pp. 513–546.
- KRAMER, Eli, *Intercultural Modes of Philosophy, Vol. 1: Principles to Guide Philosophical Community*, Leiden/Boston, Brill, 2021.

- KRAMMER, Loyd S., «Literature, Criticism and Historical Imagination: The Literary Challenge of Hayden White and Dominick LeCapra», in L. HUND (org.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- LAMB, Matthew, «Philosophy as a Way of Life: Albert Camus and Pierre Hadot», in *Sophia*, n.º 50, 2011, pp. 561–576.
- LAMBERT, David e CHETLAND, Chris (orgs.), *Intuitive Knowing: A Tribute to Brian Goodwin*, Floris Books, 2013.
- LAPOUJADE, David, «Intuition and Sympathy in Bergson», in *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, n.º 15, 2004, pp. 1–18.
- LARGE, Duncan, «“Der Bauernaufstand des Geistes”. Nietzsche, Luther and the Reformation», in N. MARTIN (org.), *Nietzsche and the German Tradition*, Berna, Peter Lang, 2003.
- LATHAM, Ronald, *On the Nature of the Universe*, Harmondsworth, Penguin, 1951.
- LATOUR, Bruno e WOOLGAR, Steve, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- LAUGIER, Sandra, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009.
- LAUGIER, Sandra, «Stanley Cavell: les voix du langage ordinaire», in C. CHAUVIRÉ e S. PLAUD (orgs.), *Lectures de Wittgenstein*, Paris, Ellipses, 2012.
- LAURSEN, John C. (org.), *Histories of Heresy in Medieval and Early Modern Europe: For, Against and Beyond Persecution and Toleration*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2002.
- LEAL, Fernando, «Leading a Philosophical Life in Dark Times: The Case of Leonard Nelson and His Followers», in M. CHASE, S. CLARK e M. MCGHEE (orgs.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns*, Chichester, Blackwell, 2013, pp. 184–209.
- LECLERQ, Jean, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, Nova Iorque, Fordham University Press, 1996.
- LEFEBVRE, Alexandre, *Human Rights as a Way of Life: Bergson's Political Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 2013.

- LEITER, Brian, «“Analytic” and “Continental” Philosophy», in *The Philosophical Gourmet Report*, 2012. Disponível online: <http://www.philosophicalgourmet.com/analytic.asp>
- LEUTSCH, Ernst von, «Review of Die Geburt der Tragödie», in *Philologischer Anzeiger*, vol. 5, n.º 3, 1873.
- LEVI, Primo, *Se questo è un uomo*, in *Opere*, vol. I, Turim, Einaudi, 1997.
- LEVI, Primo, *É Isto Um Homem?*, trad. Luigi Del Re, Rio de Janeiro, Rocco, 1988.
- LEVI, Primo, *Se Isto É Um Homem*, trad. Simonetta Cabrita Neto, Alfragide, Publicações Dom Quixote, 2015.
- LEVI DELLA TORRE, Stefano (org.), *Scritti in memoria di Primo Levi*, «Rassegna Mensile d’Israel», n.º 55, maio-dezembro 1989, pp. 316–317.
- LEVY, Carlos e GROS, Frédéric, *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.
- LEVY, Neil, «Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences», in *Metaphilosophy*, vol. 34, n.º 3, 2003, pp. 284–302.
- LLOYD-JONES, Hugh, «Introduction to Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff», in *History of Classical Scholarship*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982, pp. xxviii–xxix.
- LOEB, Paul e TINSLEY, David, «Translator’s Afterword», in *Nietzsche, Unpublished Fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2019.
- LOJKINE, Stéphane, «Du détachement à la révolte: philosophie et politique dans l’Essai sur les règnes de Claude et de Néron», in *Lieux littéraires/ La Revue*, dir. Alain Vaillant, n.º 3, 2001, pp. 95–127.
- LONG, A. A., *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- LORENZINI, Daniele, «Must We Do What We Say? Truth, Responsibility and the Ordinary in Ancient and Modern Perfectionism», in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. 2, n.º 2, 2010.
- LORENZINI, Daniele, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l’ordinaire*, Paris, Vrin, 2015.

- LÜTHY, Christoph, «What to do with Seventeenth-Century Natural Philosophy? A Taxonomic Problem», in *Perspectives on Science*, n.º 8, 2000, pp. 164–195.
- LÜTKEHAUS, Ludger, *Nichts: Abschied vom Sein, Ende der Angst*, Zúrique, Haffmanns Verlag, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair, «The Relationship of Philosophy to its Past», in RORTY *et al.*, *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 31–48.
- MACK, Burton, *The Christian Myth: Origins, Logic, Legacy*, Londres, Continuum International, 2003.
- MALL, Laurence S., «Un œuvre critique: l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron de Diderot», in *Revue de Histoire Litteraire de la France*, vol. 106, n.º 4, 2006, pp. 843–857.
- MALLAN, Christopher, «The Style, Method, and Programme of Xiphilinus' Epitome of Cassius Dio's Roman History», in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n.º 53, 2013, pp. 610–644.
- MALVEZZI, Piero e PIRELLI, Giovanni (orgs.), *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana*, Turim, Einaudi, 1952.
- MARX, Karl, *Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature* [1841], in *Collected Works, Vol. 1, by Karl Marx e Friedrich Engels*, Londres/Moscovo, International & Progress Publishers, 1975.
- MAT-HASQUIN, Michèle, *Voltaire et l'antiquité grecque*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1981.
- MATTHEUS, Bernd, *Cioran: Porträt eines radikalen Skeptikers*, Berlín, Matthes & Seitz, 2007.
- MAY, Todd, «Philosophy as a Spiritual Exercise in Foucault and Deleuze», in *Angelaki*, vol. 5, n.º 2, pp. 223–229.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *In Praise of Philosophy & Other Essays*, trad. John Wild, James Edie e John O'Neill, Evanston, Northwestern University Press, 1963.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phenomenology of Perception*, trad. Colin Smith, Londres, Routledge, 1992.
- MILL, John Stuart, «Nature», in *Three Essays on Religion*, in *The Philosophy of John Stuart Mill*, org. M. Cohen, Nova Iorque, Random House, 1961.

- MILLER, James, «The Prophet and the Dandy: Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Foucault», in *Social Research*, vol. 65, n.º 4, 1998.
- MILLGRAM, Elijah, «How to Make Something of Yourself», in D. SCHMIDTZ (org.), *Robert Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 175–198.
- MODREANU, Simona, *Le dieux paradoxal de Cioran*, Mónaco, Éditions du Rocher, 2003.
- MOMMSEN, Theodor, «Ansprache am Leibnizschen Gedacht-nistage», in *Reden und Aufsätze*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1905.
- MOSS, Ann, *Printed Commonplace Books*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- MULLARKEY, John, «Henri Bergson», in K. ANSELL-PEARSON e A. D. SCHRIFT (orgs.), *The New Century: Bergsonism, Phenomenology, and Responses to Modern Science*, Durham, Acumen Press, 2010.
- MURRAY, Gilbert, *The Stoic Philosophy* (1915), Leopold Classic Library, s./d.
- NAGEL, Ernest, «Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe», in *The Journal of Philosophy*, n.º 33, 1936.
- NEF, Frédéric, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 2004.
- NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985.
- NEHAMAS, Alexander, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, ed. G. Colli e M. Montinari, Berlín/Nova Iorque, De Gruyter, 1967–.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Twilight of the Idols*, trad. W. Kaufmann, in *The Viking Portable Nietzsche*, Nova Iorque, Viking Penguin, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli, M. Montinari, W. Müller-Lauter, K. Pestalozzi, Berlín/Nova Iorque: De Gruyter, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli e M. Montinari, Munique/Berlín/Nova Iorque, DTV/De Gruyter, 1980.

- NIETZSCHE, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, § 3, in *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, vol. 1, ed. G. Colli e M. Montinari, Munique/Berlim/Nova Iorque, DTV/De Gruyter, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli e M. Montinari, Munique/Berlim/Nova Iorque, De Gruyter, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* (1874), trad. H. Albert, Paris, Flammarion, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche 2: Unfashionable Observations*, trad. Richard T. Gray, Stanford, Stanford University Press, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, trad. Maria Inês Madeira de Andrade, Lisboa, Edições 70, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, trad. M. Helena Rodrigues de Carvalho, M. Leopoldina de Almeida e M. Encarnação Casquinho, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer als Erzieher*, in *Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlim/Munique, De Gruyter/Deutscher Taschenbuch, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Para Além do Bem e do Mal*, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Relógio d'Água, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, Demasiado Humano*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia de Bolso, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Para a Genealogia da Moral*, trad. José M. Justo, Lisboa, Relógio d'Água, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa, Relógio d'Água, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo dos Ídolos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia de Bolso, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, Demasiado Humano II*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia de Bolso, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer como Educador*, trad. Clademir Araldi, São Paulo, Martins Fontes, 2020.

- NOUIS, Lucien, «L'Emploi du Temps: Diderot et Rousseau Lecteurs de Sénèque», in *French Studies*, vol. 64, n.º 2, 2010.
- NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- NUSSBAUM, Martha C., «Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus», in C. JANAWAY (org.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 344–374.
- NUSSBAUM, Martha, «The Cult of the Personality», in *New Republic*, vol. 221, n.º 1/2, 1999, pp. 32–37.
- O'HAGAN, Martin, «Philosophical Considerations on Discourse/Praxis», in *Philosophy Pathways*, n.º 16, 1 de outubro de 2001.
- O'HAGAN, Martin, «Ancient and Modern Philosophy», *Philosophy Pathways*, n.º 20, 25 de novembro de 2001.
- O'HAGAN, Martin, «Epictetus and Stoicism», *Philosophy Pathways*, n.º 30, 21 de abril de 2002.
- ORTEGA, Francisco, *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, Rio de Janeiro, Graal, 1999.
- PASCAL, Blaise, *Pensées* (1670), in *Œuvres complètes II*, Bibliothèque de la Pléiade, ed. M. le Guern, Paris, Gallimard, 2000.
- PEIJNENBURG, Jeanne, «Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy», in *Metaphilosophy*, 2000, pp. 365–381.
- PEREZ, Daniel Omar (Org.), *Filósofos e Terapeutas em torno da Questão da Cura*, São Paulo, Escuta, 2007.
- PETRARCA, Francesco, *Invectives*, org. e trad. David Marsh, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003.
- PIGLIUCCI, Massimo, *How To Be a Stoic: Ancient Wisdom for Modern Living*, Londres, Ebury, 2017.
- PIGLIUCCI, Massimo, CLEARY, Skye e KAUFMAN, Daniel, *How to Live a Good Life: A Guide to Choosing Your Personal Philosophy*, Nova Iorque, Vintage Books, 2020.
- PIPPIN, Robert, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2010.
- PLATÃO, *Plato: Complete Works*, ed. J. M. Cooper e D. Hutchinson, Indianapolis, Hackett, 1997.



- PLATÃO, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- PLATON, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1950.
- PLOTINUS, *The Enneads*, trad. Stephen McKenna, Londres, Penguin, 1991.
- POCOCK, John G. A., *Barbarism and Religion, Volume Two: Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- POCOCK, John, «Gibbon and the History of Heresy», in J. LAURSEN (org.), *Histories of Heresy in Medieval and Early Modern Europe: For, Against and Beyond Persecution and Toleration*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 205–220.
- POCOCK, John G. A., «Quentin Skinner: The History of Politics and the Politics of History», in *Common Knowledge*, n.º 10, 2004, pp. 532–550.
- PORTER, James, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2000.
- PORTER, James I., «Rare impressions.” Nietzsche’s Philologica: A Review of the Colli-Montinari Critical Edition», in *International Journal of the Classical Tradition*, 2000, pp. 409–431.
- PORTER, James I., «Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition», in P. BISHOP (org.), *Nietzsche and Antiquity*, Rochester, Camden House, 2004.
- PORTER, James I., «“Don’t Quote Me on That!” Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873», in *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 42, 2011.
- PRESTON, Ted M., «The Stoic Samurai», in *Asian Philosophy*, vol. 13, n.º 1, 2003, pp. 39–52.
- PRIGOGINE, Ilya, *The End of Certainty. Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, Nova Iorque, The Free Press, 1997.
- PUTNAM, Hilary, *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- PUTNAM, Hilary, «Objectivity and the Science-Ethics Distinction», in M. NUSSBAUM and A. SEN (orgs.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

- PUTNAM, Hilary, «Pragmatism and Moral Objectivity», in M. NUSSBAUM e J. GLOVER (eds.), *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- PUTNAM, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- QUINTILI, Paolo, «Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à l'Histoire des deux Indes», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédia*, n.º 36, 2004.
- QUINTON, Anthony, «Analytic Philosophy», in T. HONDERICH (org.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1995, pp. 28–30.
- RABOW, Paul, *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munique, Kösel-Verlag, 1954.
- RAMSEY, Frank P., *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, org. R. B. Braithwaite, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1931.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Belknap/Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, John, «Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures», in *Journal of Philosophy*, n.º 77, 1980.
- REGINSTER, Bernard, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006.
- REINHARDT, Karl, «Die klassische Philologie und das Klassische», in *Vermächtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- RORTY, Richard, SCHNEEWIND, JEROME B. e SKINNER, Quentin (orgs.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- RORTY, Richard, «Analytic Philosophy and Transformative Philosophy», 1999. Disponível online: <http://evans-experientialism.freewebspace.com/rorty02.htm>
- RORTY, Richard, «Analytic and Conversational Philosophy», in C. PRADO (org.), *A House Divided: Comparing Analytic*

- and Continental Philosophy*, Amherst NY, Humanities Press, 2003, pp. 11–30.
- ROSEN, Stanley, «The Identity of, and the Difference between, Analytic and Continental Philosophy», in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, n.º 3, 2001, pp. 341–348.
- ROY, Jean-Michel, *Rhin et Danube. Essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, Paris, Vrin, 2010.
- RUSSELL, Bertrand, *The Conquest of Happiness*, Nova Iorque, Avon Books, 1955.
- RUSSO, Elena, «Slander and Glory in the Republic of Letters: Diderot and Seneca Confront Rousseau», in *Republic of Letters*, n.º 1, 2009.
- SCARRY, Elaine, *On Beauty and Being Just*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2001.
- SCHABERG, William H., *The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1995.
- SHELLING, F. W. J. von, *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*, Hamburgo, Meiner, 1990.
- SCHNEIDER, Ulrich J., «The Teaching of Philosophy at German Universities in the Nineteenth Century», *History of Universities*, n.º 12, 1993, pp. 197–338.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Werke: Zürcher Ausgabe*, 10 vols., ed. A. Hübscher, Zurique, Diogenes, 1977.
- SCHOPENHAUER, Arthur, «Über die Universitäts-Philosophie», in *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, vol. 1, Zurique, Haffmans, 1988.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Sobre a Filosofia Universitária*, trad. Maria Lúcia Mello, Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- SCOTTI, Julius Clemens, *Monita Philosophiae tyronibus opportuna*, Ferrara, Succius, 1636.
- SEARLE, John R., «Contemporary Philosophy in the United States», in N. BUNNIN e E. P. TSUI-JAMES (orgs.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1996, pp. 1–21.

- SEDLEY, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SELLARS, John, *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003.
- SELLARS, John, *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Londres, Bloomsbury, 2011.
- SELLARS, John, «Plato's *Apology of Socrates*, A Metaphilosophical Text», in *Philosophy and Literature*, n.º 38, 2014, pp. 433–445.
- SELLARS (org.), *Routledge Handbook to the Stoic Tradition*, Londres, Routledge, 2016.
- SELLARS, John, «What is philosophy as a way of life?», in *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, n.º 28, 2017, pp. 40–56.
- SELLARS, John, *The Fourfold Remedy: Epicurus and the Art of Happiness*, Londres, Penguin Books, 2021.
- SEN, Amartya, «Equality of What?», in A. SEN (org.), *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, pp. 353–369.
- SEN, Amartya, *Commodities and Capabilities*, Amesterdão/Nova Iorque, North-Holland, 1985.
- SÉNECA, L. A., *Cartas a Lucílio*, trad. J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- SHARPE, Matthew, «How It's Not the Chrisippus You Read. On Cooper, Hadot, Epictetus, and Stoicism as a Way of Life», in *Philosophy Today*, vol. 58, n.º 3, 2014, pp. 367–392.
- SHARPE, Matthew, «What Place Discourse, What Role Rigorous Argumentation? Against the Standard Image of Hadot's Conception of Ancient Philosophy as a Way of Life», in *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Special Volume «Self-Cultivation: Ancient and Modern», 2016, pp. 25–54.
- SHARPE, Matthew, «Towards a Phenomenology of *Sagessse*», in *Angelaki*, vol. 23, n.º 2, 2018, pp. 125–138.
- SHARPE, Matthew, «Introduction: Situating Hadot Today», in HADOT, Pierre, *The Selected Writings of Pierre Hadot*, org. e trad. M. Sharpe e F. Testa, Londres, Bloomsbury, 2020, pp. 1–29.
- SHARPE, Matthew e URE, Michael, *Philosophy as a Way of Life: History, Dimensions, Directions*, Londres, Bloomsbury, 2021.

- SHIFFMAN, Mark, «Interpreting Ancient Philosophy», *Modern Age*, n.º 45, 2003, pp. 369–373.
- SIMMONS, Alison, «Jesuit Aristotelian Education: The *De anima* Commentaries», in J. W. O'MALLEY, G. A. BAILEY, S. J. HARRIS e T. F. KENNEDY (orgs.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 522–537.
- SIMONS, Peter, «Whose Fault? The Origins and Inevitability of the Analytic-Continental Rift», in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, n.º 3, 2001, pp. 295–311.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle Categories 1–4*, trad. Michael Chase, Londres, Duckworth, 2003.
- SKINNER, Quentin, «Interpretation, Rationality and Truth», in *Visions of Politics, Volume 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 27–56.
- SKORUPSKI, John, «Why Did Language Matter to Analytic Philosophy?», in *Ratio*, vol. 9, n.º 3, 1996, pp. 269–283.
- SLUGA, Hans, «What Has History To Do With Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy», in *Inquiry*, n.º 41, 1998, pp. 99–121.
- SMOLIN, Lee, *The Life of the Cosmos*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.
- SONTAG, Susan, «Under the Sign of Saturn» (1974), in *Under the Sign of Saturn*, Nova Iorque, Picador, 2002.
- SPUYBROEK, Lars, *The Sympathy of Things: Ruskin and the Ecology of Design*, Londres/Nova Iorque, Bloomsbury, 2016.
- STERN, Tom, «The Complications of Philosophy», in *The Point*, n.º 10, 2015. Disponível online: <https://thepointmag.com/2015/examined-life/complications-of-philosophy>.
- STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- STRONG, Tracy B., «Philosophy of the Morning», in *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 39, 2010, pp. 51–65.
- SULLIVAN, Meghan e BLASCHKO, Paul, *The Good Life Method. Reasoning Through the Big Questions of Happiness, Faith, and Meaning*, Nova Iorque, Penguin Press, 2022.
- SWARTZ, Norman, «Philosophy as a Blood Sport». Disponível online: [https://www.sfu.ca/~swartz/blood\\_sport.htm](https://www.sfu.ca/~swartz/blood_sport.htm)

- TAYLOR, Charles, «Philosophy and its History», in *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 17–30.
- TAYLOR, Charles, «The Hermeneutics of Conflict», in TULLY (org.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 218–228.
- TAYLOR, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992.
- TAYLOR, Charles, «Explanation and Practical Reason», in M. NUSSBAUM and A. SEN (orgs.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 208–231.
- TESTA, Federico, «A filosofia como modo de vida: Michel Foucault e Pierre Hadot», in *Cultura e Fé*, vol. 136, Janeiro–Março 2012, pp. 63–79.
- TESTA, Federico, «Towards a History of Philosophical Practices», in *Pli: the Warwick Journal of Philosophy. Special Volume. Self-Cultivation: Ancient and Modern*, 2016, pp. 168–190.
- TESTA, Federico, «Is an Art of Living Possible Today? Foucault and Canguilhem on the Norms of Life», in J.-M. NARBONNE, H.-J. LÜSEBRINK, H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN (orgs.), *Michel Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et Les Modernes*, Paris, Vrin & Presses de l'Université Laval, 2020.
- TESTA, Federico, «The Great Cycle of the World: Cosmic Perspective and Spiritual Practices in Foucault and Hadot», in M. FAUSTINO e G. FERRARO (orgs.), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*, Bloomsbury, 2020, pp. 53–70.
- TESTA, Federico, «Guyau and Nietzsche on the Temporality of Epicurean Pleasure», in V. ACHARYA e R. JOHNSON (orgs.), *Nietzsche and Epicurus*, Londres, Bloomsbury, 2020.
- TESTA, Federico e ANSELL-PEARSON, Keith, «Jean-Marie Guyau on Epicurus and the Art of Living: A Novel Approach to the History of Philosophy», in GUYAU, Jean-Marie, *The Ethics of Epicurus*, Londres, Bloomsbury, 2021.
- TESTA, Federico, «Guyau et Nietzsche, lecteurs d'Épicure», in A. CONTINI, R. RAGGHIANI e P. SALTEL (orgs.), *Guyau et ses contemporains*, Lyon, ENS (no prelo).
- TESTA, Federico, «Fazer-se digno da revolução: espiritualidade política e conversão revolucionária em Michel Foucault»,

- in A. CAEIRO e G. FERRARO (orgs.), *Formas de conversão: filosofia, política, espiritualidade*, Lisboa, Abysmo (no prelo).
- THOMASIIUS, Christian e BRENNEYSSEN, Enno Rudolph, *Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten*, Halle, Salfeld, 1696.
- THOMASIIUS, Christian, *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrtheit (Institutiones jurisprudentiae divinae)* (1688), Halle, Renger, 1709.
- THOMASIIUS, Christian, *Grund-Lehren des Natur — und Völcker-Rechts, nach dem sinnlichen Begriff aller Menschen vorgestellt*, Halle, Renger, 1709.
- THOMASIIUS, Christian, *Cautelen zur Erlernung de Rechtsgelehrtheit* (1713), Hildesheim, Georg Olms, 2006.
- THOREAU, Henry David, *Walden ou La vie dans les bois* (1854), trad. L. Fabulet, Paris, Gallimard, 1990.
- TULLY, James (org.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- TULLY, James, «The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics», in VOELKE, André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Friburgo/Paris, Academic Press Fribourg-Éditions du Cerf, 1993.
- TURNER, R. Steven, «Historicism, Kritik, and the Prussian Professoriate, 1790 to 1840», in M. BOLLACK e H. WISMANN (orgs.), *Philologie et herméneutique au 19<sup>e</sup> siècle*, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- URE, Michael, *The Gay Science: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- URE, Michael e RYAN, Thomas, «Nietzsche's Post-Classical Therapy», in *PLI: Warwick Journal of Philosophy*, vol. 25, 2014, pp. 91–110.
- URE, Michael e RYAN, Thomas, «Eternal Recurrence: Epicurean Oblivion, Stoic Consolation, Nietzschean Cultivation», in V. ACHARAYA e R. JOHNSON (orgs.), *Epicurus and Nietzsche*, Londres, Bloomsbury, 2020, pp. 81–95.
- VAN DAMME, Stéphane, «The philosophe/philosopher», in D. BREWER (org.), *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

- VESPERINI, Pierre, «Pour une archéologie comparatiste de la notion de “spirituel”, Michel Foucault et la “philosophie antique” comme “spiritualité”», in J. F. BERT (org.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Le Manuscrit, 2015, pp 133–158.
- VESPERINI, Pierre, *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2016.
- VLASTOS, Gregory, «The Socratic Elenchus», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 1, 1983, pp. 27–58.
- VLASTOS, Gregory, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- VOELKE, André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Friburgo/Paris, Academic Press Fribourg-Éditions du Cerf, 1993.
- WADE, Ira, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1977.
- WALDROP, Mitchell M., *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Nova Iorque, Simon & Schuster, 1992.
- WEBER, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, ed. Marianne Weber, Tuebingen, Mohr Siebeck/UTB, 1988.
- WEBER, Max, «Wissenschaft als Beruf», in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, vol. 1, ed. J. F. Winckelmann, Tuebingen, Mohr Siebeck/UTB, 1988.
- WELCHMAN, Jennifer (org.), *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*, Indianapolis, Hackett, 2006.
- WHITMAN, James, «Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, n.º 3, 1986, pp. 453–468.
- WHITMAN, Walt, *Leaves of Grass*, Norton Critical Edition, Nova Iorque, Norton, 1973.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von, *History of Classical Scholarship*, trad. A. Harris, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von, «Zukunftsphilologie!», in K. GRÜNDER (org.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim/Zurique/Nova Iorque, Olms, 1989.



- WILKERSON, Dale, *Nietzsche and the Greeks*, Londres/Nova Iorque, Continuum Press, 2006.
- WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985.
- WILSON, Catherine, «The Enlightenment Philosopher as Social Critic», in *Intellectual History Review*, vol. 18, n.º 3, 2008.
- WIMBERLY, Cory, «The Joy of Difference. Foucault and Hadot on the Aesthetic and the Universal», in *Philosophy Today*, vol. 53, n.º 2, 2009, pp. 191–202.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques* (1953), trad. F. Dastur et al., Paris, Gallimard, 2004.
- WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2013.
- WUNDT, Wilhelm, «Mission de la philosophie dans le temps présent», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n.º 1, 1876.
- WYCHE, Daniel, «*The Selected Writings of Pierre Hadot: Philosophy as Practice*, trad. Matthew Sharpe and Federico Testa, with a foreword by Arnold I. Davidson and Daniele Lorenzini, and an introduction by Matthew Sharpe» (Book Review), in *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 89, n.º 2, 2021, pp. 763–766.
- ZAMMITO, John H., *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in the Study of Science from Quine to Latour*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.



## ÍNDICE

AGRADECIMENTOS .....	11
INTRODUÇÃO	
Filosofia como modo de vida: Cartografia de um debate	13
1. O QUE É A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA?	
<i>John Sellars</i> .....	65
2. OBSERVAÇÕES SOBRE A CONCEÇÃO DE FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA DE PIERRE HADOT	
<i>Michael Chase</i> .....	89
3. A HISTÓRIA DA FILOSOFIA E A <i>PERSONA</i> DO FILÓSOFO	
<i>Ian Hunter</i> .....	127
4. FOUCAULT, HADOT, CAVELL E A VIDA COMO «REAL» DA FILOSOFIA	
<i>Daniele Lorenzini</i> .....	173
5. FILOSOFIAS ANTIGAS COMO MODOS DE VIDA: O CASO DE SÓCRATES	
<i>John Cooper</i> .....	201

6. ARGUMENTOS TERAPÊUTICOS <i>Martha Nussbaum</i> . . . . .	231
7. SÉNECA: A FILOSOFIA ESTOICA COMO GUIA PARA A VIDA <i>Julia Annas</i> . . . . .	283
8. LEGADO DE UM <i>PHILOSOPHE</i> : O SÉNECA DE DIDEROT, ENTRE <i>HYPOMNÊMATA</i> E EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS <i>Matthew Sharpe</i> . . . . .	301
9. VOCAÇÃO COMO TERAPIA: NIETZSCHE E O CONFLITO ENTRE PROFISSÃO E CHAMAMENTO NA ACADEMIA <i>Martine Béland</i> . . . . .	339
10. A REANIMAÇÃO DE NIETZSCHE DA FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA <i>Michael Ure</i> . . . . .	371
11. BERGSON E A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA <i>Keith Ansell-Pearson</i> . . . . .	417
12. CIORAN E O PESSIMISMO COMO MODO DE VIDA <i>Tobias Dahlkvist</i> . . . . .	445
13. OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DE PRIMO LEVI <i>Arnold I. Davidson</i> . . . . .	469
BIBLIOGRAFIA . . . . .	483