

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA

O MÉTODO DA FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA EM  
PIERRE HADOT

RAFAEL BATISTA LOPES DE OLIVEIRA

UBERLÂNDIA / MG  
2025

RAFAEL BATISTA LOPES DE OLIVEIRA

O MÉTODO DA FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA EM  
PIERRE HADOT

Trabalho de dissertação de mestrado  
acadêmico no Programa de  
Pós-graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de Uberlândia.

Orientadora: Profa. Dra. Fillipa  
Carneiro Silveira.

UBERLÂNDIA / MG  
2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU  
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

O48 Oliveira, Rafael Batista Lopes de, 1997-  
2025 O método da filosofia como modo de vida em Pierre  
Hadot [recurso eletrônico] / Rafael Batista Lopes de  
Oliveira. - 2025.

Orientadora: Fillipa Carneiro Silveira.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de  
Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.  
Modo de acesso: Internet.  
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.13>  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Silveira, Fillipa Carneiro, 1980-,  
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-  
graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091  
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



## UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-  
MG, CEP 38400-902  
Telefone: 3239-4558 - [www.posfil.ifilo.ufu.br](http://www.posfil.ifilo.ufu.br) - [ppgfil@ifilo.ufu.br](mailto:ppgfil@ifilo.ufu.br)



### ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 003/25, PPGFIL				
Data:	Quatorze de fevereiro de dois mil e vinte cinco	Hora de início:	09:00	Hora de encerramento:	12:00
Matrícula do Discente:	12312FILL011				
Nome do Discente:	Rafael Batista Lopes de Oliveira				
Título do Trabalho:	O método da filosofia como modo de vida em Pierre Hadot				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	-----				

Reuniu-se sala web conferência Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Aldo Dinucci (UFES); Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE); Thiago Fortes Ribas (UFRJ) e Fernando Martins Mendonça (UFU) orientador(a) *ad hoc* do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Fernando Martins Mendonça, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(as) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.

---



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Martins Mendonça, Presidente**, em 17/02/2025, às 08:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Aldo Lopes Dinucci, Usuário Externo**, em 17/02/2025, às 09:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Thiago Fortes Ribas, Usuário Externo**, em 17/02/2025, às 12:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Renato Moiteiro, Usuário Externo**, em 18/02/2025, às 10:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6091102** e o código CRC **96087286**.

---

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Paula Martins Mello que topou viver uma vida pretensamente filosófica comigo, por mais materialmente dolorosa e espiritualmente engajada que demande.

Agradeço, emocionado, à memória de Argentina da Conceição Batista de Oliveira que me ensinou sobre cuidado e carinho, valores exercitados em minha vida.

Agradeço a minha família, em especial a Marilene Batista de Oliveira, Maria José Batista de Oliveira, Wander Batista de Oliveira, Dena Pereira de Souza, Roberto Batista de Oliveira e Luana Maria por apoiarem meu sonho.

Agradeço à UFU - equipe administrativa, de professores e de limpeza - por proporcionar, na medida do possível, um ambiente de busca da sabedoria. Viva a educação pública de qualidade!

Agradeço à CAPES pelo apoio financeiro recebido no decorrer desta pesquisa de Mestrado.

Agradeço à minha queridíssima orientadora, Profa. Filipa Carneiro Silveira, que esteve comigo nesses 5 anos apesar de todas as mudanças que a vida nos traz.

Aos meus amigos Northon Neves, Manoel Palhares e Bruno Novais que estiveram comigo num período tão filosófico, de diversas angústias e transformações.

Agradeço ao CDF - equipe administrativa, pedagógica, de professores e de limpeza - por fazer da educação um processo transformador. Em especial, ao Prof. Kássius Kennedy, à Psi. Adrielly Siebert e ao Prof. Tiago de Deus que integram a instituição que se tornou, para mim, lugar de cultivo do meu sonho.

## RESUMO

O objetivo desse trabalho é evidenciar nuances metodológicas da história da filosofia em Pierre Hadot. Certamente, o filósofo francês é considerado um dos especialistas mais importantes sobre o pensamento antigo desde suas publicações a respeito da noção de filosofia como modo de vida, ao final do século XX. Essa forma de conceber o fenômeno filosófico foi e ainda é objeto de intensas discussões que, por vezes, até extrapolam o escopo da filosofia academicista. Assim, de fato, o francês deixou um legado por meio de suas pesquisas. Ora, parece que sua proposta, além de reconhecer discursos que se preocupam com a maneira de se viver também em períodos posteriores à Antiguidade, configura a maneira de reatualizar textos de filosofia escritos a mais de 2 mil anos. Nesse sentido, para compreendermos as nuances dos intentos hadotianos quanto ao seu projeto da filosofia como modo de vida, construiremos seu método histórico por meio da relação fundante da incomensurabilidade e inseparabilidade do discurso com o modo de vida e das críticas à filosofia universitária, o que nos apresentará os conceitos de *discurso filosófico*, *modo de vida filosófico* e *exercícios espirituais*. Isso oferece um panorama dessas três conceituações indispensáveis para tal leitura histórica e como o método hadotiano se coloca perante as diferentes formas de interpretação histórica da filosofia. Feito isso, explicaremos a influência wittgensteiniana, pelas duas grandes obras do austríaco, tão cruciais para tal noção que suscita o posicionamento metafilosófico do francês por impactar de maneira proeminente sua metodologia. Quer dizer, iremos mostrar como para Hadot o *Tractatus* é um *exercício espiritual* e como ele extraí o conceito de *jogos de linguagem* das *Investigações* que fundamenta o método da filosofia como modo de vida. Não obstante, procuraremos compreender como essa reatualizações dos textos antigos devem ser feitas através de sua metodologia. Trata-se de como, para Hadot, seu método carrega relevância até a atualidade. Por fim, faremos, no apêndice, a aplicação do método hadotiano no que concerne aos três grupos consecutivos no texto senequiano *De otio*.

**Palavra-chave:** Pierre Hadot; Filosofia como modo de vida; História

## RÉSUMÉ

L'objectif de ce travail est de mettre en évidence les nuances méthodologiques de l'histoire de la philosophie chez Pierre Hadot. Certes, le philosophe français est considéré comme l'un des plus importants experts de la pensée ancienne depuis ses publications sur la notion de philosophie comme mode de vie, à la fin du XXe siècle. Cette manière de concevoir le phénomène philosophique a fait et fait encore l'objet d'intenses discussions qui, parfois, dépassent même le cadre de la philosophie académique. Ainsi, en effet, Le Français a laissé un héritage à travers ses recherches. Or, il semble que sa proposition, en plus de reconnaître des discours qui s'intéressent à la manière de vivre également dans les périodes postérieures à l'Antiquité, configure la manière de réactualiser les textes de philosophie écrits il y a plus de 2 mille ans. En ce sens, pour comprendre les nuances des intentions hadotienues concernant son projet de philosophie comme mode de vie, nous construirons sa méthode historique à travers la relation fondatrice de l'incommensurabilité et de l'inséparabilité du discours avec le mode de vie et les critiques de la philosophie universitaire, ce qui nous fera découvrir les concepts de discours philosophique, de mode de vie philosophique et d'exercices spirituels. Ceci offre un aperçu de ces trois conceptualisations indispensables à une telle lecture historique et de la manière dont la méthode hadotienne se situe face aux différentes formes d'interprétation historique de la philosophie. Cela fait, nous expliquerons l'influence wittgensteinienne, à travers les deux grands ouvrages de l'Autrichien, si cruciale pour cette notion qui soulève la position métaphilosophique du Français en impactant de manière proéminente sa méthodologie. Autrement dit, nous montrerons comment pour Hadot le Tractatus est un exercice spirituel et comment il extrait des Recherches le concept de jeux de langage qui sous-tend la méthode de la philosophie comme mode de vie. Nous chercherons néanmoins à comprendre comment cette réactualisation des textes anciens doit se faire à travers leur méthodologie. Il s'agit de savoir comment, pour Hadot, sa méthode reste d'actualité à ce jour. Enfin, en annexe, nous appliquerons la méthode hadotienne aux trois groupes consécutifs du texte sénéquier De otio.

**Mots-clés:** Pierre Hadot; Philosophie comme mode de vie; Histoire

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>7</b>
<b>1. ORIGEM E TENSÃO: A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO INTERSEÇÃO DE DOIS DOMÍNIOS E PREVALÊNCIA DE UM SOBRE O OUTRO.....</b>	<b>15</b>
1.1 O EQUÍVOCO DE SE CONFUNDIR A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COM A HISTÓRIA DAS FILOSOFIAS.....	16
1.2 A RELAÇÃO FUNDANTE PARA A HISTÓRIA DA FILOSOFIA.....	24
1.3 REDUÇÃO E SUBALTERNIDADE: A CONTINUIDADE D'A HISTÓRIA DA FILOSOFIA.....	32
<b>2. WITTGENSTEIN COMO PERTINÊNCIA HISTÓRICA PARA A FILOSOFIA VIVIDA.....</b>	<b>39</b>
2.1 TRACTATUS LOGICUS-PHILOSOPHICUS COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL.....	39
2.2 AS REFLEXÕES HADOTIANAS, A PARTIR DO TRACTATUS, COMO ANTROPOLOGIZAÇÃO D'A HISTÓRIA DA FILOSOFIA.....	47
2.3 OS JOGOS DE LINGUAGEM E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A HISTÓRIA DA BUSCA HUMANA PELA SABEDORIA DE HADOT.....	53
<b>3. A FILOSOFIA ANTIGA: SENTIDO E SIGNIFICAÇÃO.....</b>	<b>61</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>74</b>
<b>APÊNDICE.....</b>	<b>76</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>116</b>

# INTRODUÇÃO

Pierre Hadot encontra na filosofia antiga aquilo que ele conceitua como *exercícios espirituais*. Eles expressam, para o francês, o anseio dos filósofos da Antiguidade que, sem se preocuparem principal ou univocamente por uma exposição exaustiva de teorizações universais, preocuparam-se prioritariamente com o processo de elevar a individualidade ao *ideal ascético*. Essas práticas, que tanto caracterizam a filosofia antiga, possuem como finalidade operar, pois, a ascensão existencial. Assim, percebemos dos escritos de Hadot reiteradas vezes em que ele se coloca na tentativa de esclarecer melhor tal adjetivação desses exercícios. Numa das passagens em que se propõem a definir essa conceituação tão importante e esse emprego da palavra “espiritual”, ele diz que essas atividades “[...] são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões dessas práticas: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”).” (Hadot, 2014a, p. 20). Certamente, “elevação à vida do Espírito objetivo” ou “Eternizar-se” podem ser gatilhos contemporâneos que fazem pulsar uma herança marcadamente cristã. Estaria Hadot numa tentativa de cristianizar a filosofia antiga?

Nesses termos, há um drama hadotiano para conseguir nomear adequadamente tais exercícios preparatórios que ensejam o alcance da existência plena e tão necessários para seu método de leitura histórica do fenômeno filosófico. Cogitaram-se várias nomenclaturas, dentre elas: “exercícios éticos”, “exercícios intelectuais” “exercícios espirituais”, mas todas podem dar sentidos com os quais o francês não ficaria satisfeito. Quanto à primeira denominação, tais práticas não envolvem somente o campo da ética - passam também pelo conhecimento da física e da lógica -; quanto à segunda, não somente de natureza intelectiva - podem ainda adquirir um caráter físico -; quanto à última, não trazem consigo uma religiosidade cristã que o “espírito” pode suscitar. De qualquer maneira, Hadot escolhe o qualificador “espiritual”, muito embora tomado-o emprestado de Santo Inácio de Loyola, ele ressalta que há toda uma tradição anterior até mesmo do cristianismo grego que possibilita fazer tal empréstimo, sem torná-lo totalmente impreciso<sup>1</sup>.

Com isso, se os filósofos antigos possuem como preocupação central o processo de conquista da personalidade universal, que se dá pelo ultrapassamento da individualidade ao Todo, posturas exegéticas que intentam ler esses mesmos pensadores por um viés cujo

---

<sup>1</sup> Cf. Hadot, 2014a, p.21.

propósito é de abstrair univocamente o esquema lógico-metafísico do autor a partir de suas diferentes obras não dariam conta de explicar todo o texto filosófico da Antiguidade. De fato, tal leitura que não se importa com o ultrapassamento da individualidade, que podemos chamar de reducionista, acontece sem preocupações existenciais, uma vez que a ênfase recai na pura estipulação de *ideal ascético*. Concebido como um estado cristalizado e perfeito no qual o autor tem como pura intenção defini-lo, nele não se considera o processo de aperfeiçoamento constantemente atualizado em relação à existência que se inquieta com sua condição singularmente imperfeita. Em outras palavras, os *exercícios espirituais* não teriam razão de ser, tampouco de destaque, visto que aquilo a que se propõem não é importante. Portanto, podemos chamar essa interpretação reducionista também de interpretação meramente informativa, uma vez que não tem a pretensão de impactar, de formar a existência, mas somente de reunir sistematicamente um conjunto de informações especulativas.

Ora, em sua postura de filólogo, Hadot se aflige ao perceber que a exegese reducionista não trata o texto de filosofia antiga como uma significação anacrônica, mas concebe-se como pura especulação do ideal ascético. Com base nisso, o francês se apresenta como crítico da maneira de se compreender os textos filosóficos antigos como se fossem peças de um quebra-cabeça do autor permeadas por investigações puramente teóricas sobre o *Ser*. Pois o viés meramente informativo da postura reducionista não só interpreta apenas uma parte daquilo que de fato constitui o movimento filosófico antigo para o pensamento hadotiano - evidentemente a filosofia antiga se preocupava com um discurso teórico - , mas sobretudo desconsideram o que é essencial: a filosofia ser, pelos exercícios espirituais, um modo de vida. Para fundamentar sua crítica que impacta na filologia dos textos filosóficos da Antiguidade, Hadot aponta o desassossego dos historiadores sistemáticos da filosofia com as obras antigas ao lamentarem incoerências, falta de rigor e até mesmo contradições nos escritos antigos.

Sobre isso, o francês escreve:

É preciso dizer também, a propósito da gênese em mim da noção de filosofia como modo de vida ou da noção de exercícios espirituais, que comecei por refletir sobre este problema: como explicar a aparente incoerência de certos filósofos. Cheguei a dar uma conferência nos anos de 1960, em Munique, que nunca foi publicada e cujo título, se não me engano, era “Sistemas e Incoerência na Filosofia”. Sempre fiquei impressionado com o fato de os historiadores dizerem: “Aristóteles é incoerente”, “Santo Agostinho compõe mal”. E foi isso que me conduziu à ideia de que as obras filosóficas da Antiguidade não eram compostas para expor sistemas, mas para provocar um efeito de formação: o filósofo queria fazer com que o espírito de seus leitores e ouvintes trabalhassem, para que eles se pusessem em certa disposição de espírito (Hadot, 2016, p.83).

Esse desassossego instigou o francês a construir seu método da filosofia como modo de vida. Ele constatou que a maneira como os historiadores, que se lastimavam pela falta de rigor dos Antigos, dispunham-se a interpretar o texto filosófico antigo, na integralidade de sua constituição, não era metodologicamente adequada. Por desconsiderarem ferramentas essenciais para tal objetivo, era extremamente difícil seguir o fio das ideias nesses escritos filosóficos. Em suas palavras, “os historiadores modernos não cessam, pois, de deplorar as imperícias de exposição, as falhas de composição que se encontram em suas [dos antigos] obras” (Hadot, 2014a, p. 334). Vemos nessa última passagem que Hadot especifica quais são os historiadores que penosamente se debruçam na interpretação dos textos antigos: são os modernos.

Uma pergunta decorrente disso seria: os filósofos antigos não tinham a capacidade sistemático-racional tão elevada quanto seus descendentes modernos? Para Hadot, a resposta é que evidentemente tinham. No entanto, esses impasses acontecem pela diferença como modernamente se construiu e se leu um texto de filosofia da que antigamente se construía e se lera um texto de filosofia. A aflição dos historiadores modernos acontece por eles analisarem as obras antigas como um francês típico que foi ensinado desde o nono ano do fundamental pelo seu sistema educacional “... a fazer uma dissertação bem alinhavada, sem repetições nem contradições, com plano claro: o discurso filosófico dos Antigos não corresponde a esses critérios de ordem e clareza” (Carlier, 2016, p. 9-10). Portanto, não se trata de um desnível de capacidade sistemática do pensamento discursivo, mas de finalidades metodológicas dessemelhantes para a confecção textual.

Com isso, podemos inferir que ocorre, para Hadot, um duplo anacronismo ao se estudar as obras antigas à maneira tipicamente francesa, isto é, acreditar que, tal como se davam as obras filosóficas a partir da modernidade, elas são destinadas a comunicar informações referentes a um sistema teórico determinado e que, com isso, podemos tirar diretamente dele informações claras sobre o pensamento e a psicologia de seus autores<sup>2</sup>. Em outras palavras, é como se os antigos estivessem sempre expondo a nudez de seu pensamento. Diferentemente, segundo o filólogo francês, se realmente queremos compreender a objetividade do texto filosófico antigo, devemos ler e interpretar a filosofia antiga recolocando-a “no grupo do qual ela emana, em sua tradição dogmática, em seu gênero literário e em sua finalidade” (Hadot, 2014a, p. 252). Ou seja, resituar o texto antigo em seu contexto que se explica, sobretudo, na conquista e na formação de almas que necessitam da atenção do filósofo o qual conduz ao alcance do Todo. Trata-se de ter em mente que o

---

<sup>2</sup> Hadot, 2014a, p. 16.

discurso escrito é moldado não na ausência de ornamentos retóricos e pedagógicos estranhos à singela exposição da verdade teorizada, mas com vistas à preparação para o ideal ascético; num termo antigo: uma *psicagogia*.

Dessa maneira, o filósofo francês não propõe uma forma, dentre outras, de se interpretar o texto filosófico antigo, mas, caso se queira aproximar o máximo da objetividade da filosofia antiga, apresenta o método como o texto antigo realmente deve ser analisado ao negar a tradição moderna, que o reduz e deturpa. Segundo Hadot, esse costume anacrônico dos modernos tem início com a Escolástica e se perpetua dominantemente até a atualidade por reduzir a amplitude da filosofia greco-romana. Os filósofos antigos não são exclusivamente produtores de discursos cujas proposições são necessárias e decorrem necessariamente umas das outras. Eles produzem discursos que visam gerar uma transformação cuja finalidade é a metamorfose do *eu* ao universal. O discurso antigo é considerado filosófico quando se relaciona a uma vida filosófica que, por sua vez, não visa a mera sistemática, mas a vivência da lógica, da ética e da física: um modo de vida que, por isso, é filosófico.

Nesses termos, eis uma postura excluente da maneira como canonicamente se analisa objetivamente o texto da filosofia antiga. O discurso filosófico na Antiguidade se forma a partir de escolhas existenciais que possuem inquietações e estados mentais específicos. Sua preocupação primeira não é a abstração do ideal ascético, mas o anseio pelo Ultrapassamento. O discurso filosófico é o esforço de converter essas inquietações e estados mentais na eternização da vida filosófica, estando disposto a utilizar até mesmo proposições vazias e sem sentido - do ponto de vista da linguagem descritiva de objetos, porém efetivas em seu contexto histórico de formação - para tanto. Assim: “Não é possível, pois compreender as teorias filosóficas da Antiguidade sem levar em conta essa perspectiva concreta que lhes dá seu verdadeiro significado” (Hadot, 2014a, p. 59-60). Hadot propõe que se abandone a concepção metodológica de sistematicidade discursiva que se instituiu como forma de se fazer filosofia, uma vez que para os antigos “cada logos é um ‘sistema’, mas o conjunto dos logoi escritos por um autor não forma uma sistema” (Hadot, 2014a, p. 60). Quer dizer, cada obra filosófica, para ser adequadamente entendida, deve ser analisada sob o crivo das intenções e condições de seus integrantes que exprimem um contexto específico por terem pretensões especialmente existenciais.

Vale salientar, a proposta hadotiana da filosofia como modo de vida vai além da Antiguidade, visto que ele aponta filósofos posteriores que, de alguma maneira, propuseram a filosofia como maneira de viver, que se atentaram para o Ultrapassamento da mera individualidade; um discurso que impacta o modo de vida. Como exemplos dos filósofos que

promoveram essa permanência, ele aponta: Santo Inácio de Loyola, Montaigne, Descartes em suas Meditações, Espinosa, Rousseau, Schopenhauer, Wittgenstein, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Kant, Bergson, Merleau-Ponty, Husserl, Heidegger, entre outros. Esses são filósofos que, de acordo com o pensamento hadotiano, foram influenciados e perpetuaram em algum grau a maneira de se fazer filosofia na Antiguidade.<sup>3</sup> Ou seja, o francês ainda afirma a filosofia geral como modo de vida.

Com base em tudo isso, parece que podemos entrever, em Hadot, a proposta d'*a história da filosofia*, que é uma reconstrução contínuo-essencialista do pensamento filosófico. Se, no período antigo, a filosofia é modo de vida e, nos períodos posteriores, há escritos que seguem tal definição, temos o projeto da continuidade essencialista da historiografia filosófica, com origem na Antiguidade. Em outras palavras, deve-se estabelecer uma constância filosófica, desde a Antiguidade até a Contemporaneidade, tendo como fio condutor a filosofia como modo de vida. Ainda mais se levarmos em consideração a antropologização filosófica da linguagem que Hadot afirma ao final de sua análise sobre o *Tractatus* de Wittgenstein: (...) “toda linguagem tende inelutavelmente a tornar-se filosófica, isto é, a buscar se exprimir como linguagem, a exprimir sua própria expressividade” (Wittgenstein, 2014b, p. 40). Quer dizer, se há essa teleologia da linguagem humana e se a filosofia, que é modo de vida, é o impulso discursivo para a Sabedoria: a história da filosofia como modo de vida é a história da busca humana pela Sabedoria através da linguagem.

Desse modo, o objetivo principal da dissertação é de mostrar como o método da filosofia de Pierre Hadot oferece bases não para *uma* leitura da histórica, mas para *a* leitura d'*a história da filosofia*, que é a busca humana pela Sabedoria através da linguagem. Nisso, esse trabalho de mestrado se insere na problemática historiográfica e filológica da filosofia, significado-as. Assim, pretendemos expor a maneira como o francês defende que a história da filosofia deve ser feita, elaborando especificidades da exegese textual a partir da filosofia como modo de vida.

Com isso, o capítulo 1 consiste na análise sobre como o método da filosofia vivida se coloca perante as outras maneiras de se interpretar o fenômeno filosófico. Para isso, será dividido em 3 seções: 1) mostrar a oposição hadotiana entre *a história da filosofia* e *a história das filosofias*, sendo esta uma degeneração daquela; 2) caracterizar a continuidade da filosofia como modo de vida, que é *a história da filosofia*, pela busca da Sabedoria na relação entre *modo de vida filosófico* e *discurso filosófico*, tendo como produção os *exercícios espirituais* e 3) expor como a filosofia vivida, que se originou na Antiguidade e se degenerou a partir da

---

<sup>3</sup> Cf. Hadot, 2014c, p.380.

Escolástica. Por meio dessa degeneração, surgiu *a história das filosofias*. Isso fundamenta a crítica hadotiana à filosofia de professores, que se dá pela redução do *discurso filosófico* ao *discurso teórico*.

Em seguida, o capítulo 2 consiste na investigação sobre a pertinência e seu funcionamento como chave-de-leitura do método da filosofia como modo de vida - o modelo de *a história da filosofia* - a partir do importante contato hadotiano com Wittgenstein<sup>4</sup>. Essa influência se deu sobretudo pela obra *Tractatus Lógico-Philosophicus* e pelo conceito de *jogos de linguagem* nas *Investigações Filosóficas*, ocasionando consequências antropológicas para a construção metodológica da filosofia como modo de vida de Hadot. Para isso, será dividido em 3 secções: 1) analisar o texto tractatiano pelo viés hadotiano; 2) desenvolver as reflexões que o *Tractatus* ofereceu ao francês, sendo a filosofia vivida e a história do desenvolvimento antropológico na linguagem e 3) expor o conceito de *jogos de linguagem* por meio de seu impacto para a concepção hadotiana de filosofia como modo de vida, como *a história da filosofia* que é a busca humana pela Sabedoria através da linguagem.

Após isso, o capítulo 3 investiga metodologicamente a maneira de se tratar os textos antigos pelo viés da filosofia como modo de vida e como se é possível atualizá-los. Para Hadot, a filosofia antiga é o momento de confusão interpretativa e também modelo sempre atual de filosofia a partir do qual se dão as atitudes universais da busca humana pela Sabedoria. Pelo fato do francês tratar sobretudo do período Antigo, é a partir dele que podemos buscar outras diretrizes para o método histórico da filosofia como modo de vida. Isso será feito em uma secção: 1) evocando a discussão hadotiana entre *sentido* e *significação* de uma obra antiga que passa estipulação pelos *três grupos consecutivos* (o que são o que autor deve, pode e sua intenção fundamental respectivamente) e as *condições concretas* (que se dividem em materiais e individuais), que o francês elabora na entrevista *A filosofia como maneira de viver* para serem buscadas na exegese de um texto antigo da filosofia. Com isso compreenderemos em que medida é possível reatualizar metodologicamente tais textos.

Por fim, no apêndice, será feito um ensaio a partir da filosofia como modo de vida - a história da filosofia hadotiana - tendo como base o texto senequiano *De otio*. Utilizaremos, especialmente, os três *grupos consecutivos* para a elaboração de 4 hipóteses. Quanto ao *primeiro grupo* (o que o autor *deve* dizer), veremos que Sêneca constrói o modo de vida

---

<sup>4</sup> Dentre várias declarações, numa comunicação feita no Collège Philosophique em 1993 sobre suas pesquisas, Hadot acusa o austríaco como influenciador do conceito que fundamenta a noção de filosofia hadotiana: Para dizer em uma palavra, nelas se encontra a ideia de que a filosofia deve se definir como um “exercício espiritual”. Como cheguei a dar tanta importância a essa noção? Penso que isso remonta aos anos 1959-1960, ao meu encontro com a obra de Wittgenstein. (Hadot, 2014a, p.333-334)

estoico respaldado em *preceitos* e sobretudo em *exemplares* fundacionais do estoicismo da valorização da vida pública, confrontando-se com o modo de vida estoico imperial-romano da sobrevalorização da vida pública. Assim, Sêneca está sendo criticado pelo interlocutor que se assume como porta-voz do estoicismo da época Imperial, que buscava o cargo público como estoicamente necessário. Porém, como forma de sustentar o modo de vida pelo ócio filosófico, o cordovês recorre a preceitos do estoicismo grego e sobretudo à maneira como os mestres estoicos viveram para defender o ócio que é estoico - mesmo fora da vida pública, incide nela valorizando-a.

Quanto à justificativa deste trabalho, temos a necessidade sempre presente de repensar a história do pensamento filosófico, uma vez que, a partir dela, podemos nos (re)conhecer e, por meio disso, fazer a crítica de nós mesmos. Nas palavras de Almeida (2011): “Pierre Hadot talvez seja um desses pensadores a partir dos quais pode ser colocada novamente uma questão já velha: a questão da filosofia ela mesma, ou seja, o problema do lugar da filosofia diante, por exemplo, da história, da literatura, da ciência” (Almeida, 2011, p. 100). Somado a isso, Michael Chase conta sobre o francês que: [...] encontramo-lo citado em estudos sobre gestão, enfermagem e educação; suas perspectivas são citadas, com diferentes níveis de aprovação, por clérigos, objetivistas tandianos, feministas e ecologistas (Chase, 2022, p.122). Portanto, (res)situar a filosofia é (re)pensar sua relação com ciência, política, ética, epistemologia, educação, literatura, economia, religião e história. Ora, a filosofia como modo de vida coloca na centralidade da pesquisa filosófica a categoria existencial que retira a dominância do discurso teórico. Isso faz com que a filosofia como modo de vida suscite debates importantes até mesmo para a revisão canônica da filosofia.

Juntamente a isso, há debates contemporâneos que se estendem desde as últimas décadas do século passado até a atualidade sobre as influências e distanciamentos que as obras hadotianas ocasionaram na última fase do pensamento foucaultiano. De fato, de maneira declarada, Foucault expressa a influência que recebeu de Pierre Hadot<sup>5</sup>. De maneira também declarada, Hadot apresenta críticas a Foucault, muito embora esclareça não ter o desejado conhecimento sobre suas obras<sup>6</sup>. Certamente, ambos possuem diferenças quanto à morfologia

<sup>5</sup> No curso *Hermenêutica do sujeito*, por exemplo, Pierre Hadot é citado oito vezes indiretamente em notas explicativas e cinco vezes de forma direta. No caso da obra *História da Sexualidade II*, Foucault escreve na *introdução* que os livros: "... de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia." (Foucault, 1984, p. 11). Não obstante, “Vale ressaltar que o encontro entre ambos ocorreu antes do curso de 1982, quando Foucault recomendou que Hadot apresentasse sua candidatura à eleição no Collège de France. Podemos inferir que nessa época o filósofo já era um leitor atento das obras do historiador, principalmente do famoso ensaio sobre os exercícios espirituais publicado em 1977 e reimpresso como o primeiro capítulo do *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, que futuramente iria influenciar de modo incisivo a trajetória intelectual de Foucault.” (Freitas, 2018, p. 41)

<sup>6</sup> Cf. Hadot, 2014a, p.275-288.

de conceitos que fundamentam suas análises históricas e um diálogo interrompido pela morte de Foucault que, a sua maneira, escrevia sobre a filosofia como modo de vida. Essa assimetria conceitual é solo fecundo para o debate da filosofia como modo de vida, pelo fato dela suscitar investigações que analisam suas dissonâncias metodológicas e conceituais. Destacamos os trabalhos de Colares (2015, 2016a et 2016b), Lopes Stephan (2015, 2018 et 2022) e o livro “Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos” (2022) como produções em língua portuguesa que fomentam o debate da filosofia como maneira de viver.

Em meio a tudo isso, identificamos a necessidade de um trabalho detido sobre o método hadotiano da história da filosofia que investiga desde a relação fundante da incomensurabilidade e inseparabilidade do *discurso* com o *modo de vida* em filosofia a partir da crítica à filosofia universitária passando pela influência crucial que Wittgenstein ocasionou no pensamento de Hadot sobre essa postura histórico-filosófica até a maneira hadotiana de se reatualizar um texto antigo sem se perder em anacronismos. Não obstante, identificamos também trabalhos que possuem como motivação a releitura da filosofia pelo viés do modo de vida. Dentre várias produções brasileiras, podemos citar Furtado (2009), Fontoura (2016), Pormann (2017), Moreira (2017), Silveira (2023) e Duarte (2023). Assim, faremos, no apêndice, a aplicação do método hadotiano - desenvolvido na dissertação - ao texto *De otio* de Sêneca.

# 1. ORIGEM E TENSÃO: A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO INTERSEÇÃO DE DOIS DOMÍNIOS E PREVALÊNCIA DE UM SOBRE O OUTRO.

De modo mais específico sobre o capítulo 1. A seção 1 se dá pela análise do ‘prefácio’ da obra hadotiana *O que é a filosofia antiga?*. Esperamos ver como Hadot, neste livro, já esboça uma postura crítica que vai além de responder meramente à pergunta formulada no título, ou seja, além de defender a filosofia antiga como modo de vida. O francês dá indícios, já no ‘prefácio’ da obra, que se deve mudar a concepção atual do que é *a história da filosofia*. Atualmente se confunde *a história da filosofia* com *a história das filosofias*, esta é uma redução ao mero *discurso teórico* daquela, que é modo de vida por não excluir o elemento existencial. Nesses termos, há uma ineficácia investigativa d’*a história das filosofias* para analisar *a história da filosofia*. Em outras palavras, é errôneo confundir *a história das filosofias* com *a história da filosofia*, uma vez que a última possui o elemento existencial que a primeira exclui.

Após isso, a seção 2 se constitui pela investigação do ‘capítulo 9’ da obra *O que é a filosofia antiga?*. Buscamos compreender a relação - dominante na filosofia antiga e fundante para a filosofia como modo de vida - entre *modo de vida filosófico* e *discurso filosófico* que produz *exercícios espirituais*. Essa relação produtiva que marca a filosofia como a busca pela Sabedoria. Se a generalidade da filosofia como modo de vida se dá assim e *a história da filosofia* é modo de vida, é por meio de obras que se caracterizam por tal relação que se faz tal história. Depois, a seção 3 consiste em analisar o momento da degeneração - quando a filosofia como modo de vida foi subalternizada pela filosofia universitária. Eis a razão para se confundir *a história da filosofia* com *a história das filosofias*: as instituições sempre a serviço de uma autoridade. Isso aconteceu na Escolástica, momento em que as obras antigas e até mesmo o cristianismo como filosofia vivida foram reduzidos ao discurso teórico para as meras controvérsias da fé cristã pela autoridade da Igreja. Assim, não se almeja a Sabedoria; não há relação do discurso com um modo de vida filosófico. Com essas três seções, esperamos defender que, para Hadot, só é possível *a história da filosofia* como modo de vida

pois essa é a significação linguística que se originou e se manteve ao longo da história; uma continuidade histórica portanto.

## 1.1 O EQUÍVOCO DE SE CONFUNDIR A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COM A HISTÓRIA DAS FILOSOFIAS.

Hadot, no ‘prefácio’ do seu livro “O que é a filosofia antiga”, começa pela indagação sobre definição da palavra *filosofia*, qual a sua *essencialidade*? Isso, para ele, é uma tarefa que pouquíssimos escritos enfrentam e possui uma extrema dificuldade, pois a noção se mistura na própria forma como a *filosofia universitária* se identifica e concebe, ao seu modo, a filosofia anterior. Por consequência desse embaraço, a filosofia acadêmica não consegue resolver tal confusão em que ela mesma se coloca. Ora, segundo o francês, há a exigência acadêmica de trabalhos que podem ser mais ou menos configurados de duas maneiras. Por um lado, pode-se criar um sistema de pensamento a partir das obras de um filósofo, mostrando o claro reconhecimento dos problemas que a respectiva teoria suscita. Por outro, pode-se também discorrer sobre um problema geral da filosofia que é extraído da sistematização do pensamento de outros filósofos. Para o pensamento hadotiano, esses caminhos acadêmicos da filosofia atual criam uma impressão absoluta e inexata sobre todo o fenômeno filosófico, tornando-o confuso e anacrônico.

Desse modo, a ‘introdução’ da obra se encaminha para uma proposta que não é a noção acadêmica - a leitura estrita dos discursos teóricos de cada autor situado num problema -, mas “... descrever em seus traços gerais e comuns o fenômeno histórico e espiritual que representa a filosofia antiga” (Hadot, 2014c, p.16). Assim, segundo o francês, a história da filosofia antiga, que se traduz verdadeiramente na exposição da vida e dos comportamentos filosóficos da Antiguidade, traz o elemento existencial que a história das teorizações filosóficas ignora e se torna imprecisa. A proposta hadotiana é evidenciar a vivência desses escritores antigos e, através disso, encontrar a definição exata do fenômeno histórico da filosofia antiga, que não é decorrente da tardia Universidade. Ele busca como de fato ela era entendida pela antiguidade greco-romana.

Nisso, Hadot cria, já nas primeiras páginas do livro, uma oposição dentro do escopo de concepções para o termo *filosofia*: há a definição antiga que não é a que a instituição acadêmica produz. Nesses termos, o francês assume a posição de leitor e lança o

questionamento: “... por que se limitar à filosofia antiga, tão distante de nós? (Hadot, 2014c, p. 16)”. Em resposta, para além da justificativa de que é sobre esse assunto que ele pensa ter adquirido alguma competência com seus estudos, ele enfatiza a necessidade de se estudar a *origem* de uma concepção para que se comprehenda seu desenvolvimento histórico. Hadot é categórico: “Trata-se de apropriar-se do fenômeno em sua origem, sempre tendo consciência de que a filosofia é um fenômeno histórico que teve início no tempo e evoluiu até nossos dias” (Hadot, 2016, p. 16). Vale salientar que o estudo do nascimento do termo “filosofia”, para o pensamento hadotiano, é a criação linguística da palavra, isto é, *philosophia*, do grego. Portanto, o motivo e a relevância para o empreendimento da resposta à pergunta “O que é a filosofia antiga?” é investigar como esse significado se deu para se compreender como foi modificado historicamente. Somente assim, consegue-se definir *filosofia*.

Diante disso, o filósofo francês opõe seu método de análise ao que para ele seria a convencional análise teórica da filosofia, denominando-a de *a história das filosofias*, ao passo que seu intuito é fazer *a história da filosofia*. Para o francês, o que responde à indagação originária sobre aquele termo é o último tipo de historiografia. Ele contesta em sua obra a condição marcadamente discursiva da filosofia na Universidade cuja finalidade se dá na construção de dissertações e teses que, por instrumentalizar não só filósofos antigos mas em geral, pode indicar que a definição de “filosofia antiga” e “filosofia em geral” é a mesma que o fazer acadêmico: os filósofos são tal como ou quase como estudantes e professores(as) da Universidade. Então, Hadot já aponta, nas duas primeiras páginas do seu livro, um anacronismo que acontece corriqueiramente ao reconhecer a filosofia e sobretudo a filosofia antiga - na qual ele possui mais competência - como sendo definitivamente sistemas de pensamentos, a partir dos quais se extraí e examina problemas denominados “filosóficos”: confundir *a história da filosofia* com *a história das filosofias*.

Por meio disso, ele continua:

Tenho a intenção de mostrar, em meu livro, a diferença profunda que existe entre a representação que os antigos faziam da *philosophia* e a representação que se faz habitualmente da filosofia em nossos dias, pelo menos transmitida aos estudantes por conta da necessidade do ensino universitário. Eles têm a impressão de que todos os filósofos estudados esforçaram-se sucessivamente para inventar, cada um de uma maneira original, uma nova construção sistemática e abstrata, destinada a explicar, de uma maneira ou de outra, o universo; ou pelo menos, caso se trate de filósofos contemporâneos, que eles procuraram elaborar uma nova discussão sobre a linguagem. Dessas teorias, que se poderia denominar ‘filosofia geral’, resultam, em quase todos os sistemas, doutrinas ou críticas da moral que extraem as consequências, para o homem e para a sociedade, dos princípios gerais do sistema e convidam, a partir disso, a fazer uma escolha de vida, a adotar uma maneira de comportar-se. Isso não entra na perspectiva do discurso filosófico (Hadot, 2014c, p. 16-17).

Com isso, para o filósofo francês, “O que é a filosofia antiga” não se trata da reconstrução tradicional do fenômeno filosófico na Antiguidade greco-romana, mas do combate desta forma anacrônica de concebê-la. O método hadotiano busca a maneira como o filósofo e os discípulos viviam esse acontecimento, que tem *origem* na Grécia Antiga. A definição originária não condiz com o que academicamente se pensa que ela teve; não há estrita correspondência ao conceito acadêmico. Trata-se duma falsa noção que o ensino universitário produz. Mais do que isso, é possível acusarmos até mesmo o combate hadotiano de se conceber a filosofia posterior como discurso especialmente teórico: se ele diz que *a história da filosofia* é feita pelo resgate do elemento existencial do fenômeno da filosofia - trançando uma continuidade histórica - e o que ocorre na Universidade é a exclusão dessa vivência, qualquer pretensão acadêmica de fazer a história da filosofia pela redução teórica - *a história das filosofias* - é um equívoco. Ou seja, não só *a história da filosofia antiga*, mas também *medieval, moderna e contemporânea* são errôneas pelo método universitário.

Para o francês, o entendimento tradicional, por força da Universidade, está atrelado principalmente à estipulação da sistemática filosófica - seja ela explicativa de todo o universo ou da linguagem. Após isso, pensa-se na escolha de vida: como buscar a efetivação da teoria mediante a construção lógico-discursiva anterior. Quer dizer, a instância existencial é uma preocupação secundária, depois da formulação e da problematização sistemática. Por isso, nessa perspectiva, a filosofia se dá, sobretudo, no abstrato cuja adequação prática de vida pode até se perder nas profundezas e sutilezas dos conceitos. Daí se constitui a noção tradicional de “filosofia geral”. É como se a primeira tarefa do filósofo fosse especular a verdade discursivamente. Para Hadot, isso é errôneo do ponto de vista originário do *discurso filosófico*, que é a forma de escrita que leva em consideração prioritariamente o modo de vida. O francês estabelece uma distinção entre discurso teórico, que é a concepção de escrita sem o elemento existencial, do discurso em filosofia.

Nesses termos, por consequência da metodologia universitária, a filosofia é encarada como puro desvelamento teórico da verdade através de textos de um ou mais filósofos. Por conseguinte, as inconsistências sistemáticas que surgem ao longo dos escritos filosóficos - sobretudo dos antigos - são lamentadas e desconsideradas pelos exegetas acadêmicos na justificativa segundo a qual esses filósofos cometem falhas de composição. O resultado disso é que os filósofos que tinham como principal pretensão escrever pela expressividade do elemento existencial - o *discurso filosófico* - não são compreendidos pela redução ao discurso teórico.

Voltando-se ao momento histórico da filosofia em que tem maior competência, Hadot escreve:

Penso que essa representação é um erro caso seja aplicada à filosofia da Antiguidade. Evidentemente, não se trata de negar a extraordinária capacidade dos filósofos antigos de desenvolver uma reflexão teórica sobre os problemas mais sutis da teoria do conhecimento, da lógica ou da física. Contudo, essa atividade teórica deve ser situada em uma perspectiva diferente da que corresponde à representação corrente que se faz da filosofia. Em primeiro lugar, ao menos desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária; e essa opção determina até certo ponto a doutrina e o modo de ensino dessa doutrina. O discurso filosófico tem sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não o contrário. Em segundo lugar, essa decisão e essa escolha jamais se fazem na solidão: nunca houve filosofia nem filósofos fora de um grupo, de uma comunidade, em uma palavra, de uma ‘escola’ filosófica; e, precisamente, uma escola filosófica corresponde, nesse caso e antes de tudo, a uma maneira de viver, a uma escolha de vida, a uma opção existencial, que exige do indivíduo uma mudança total de vida, uma conversão de todo o ser, e, finalmente, a um desejo de ser e de viver de certa maneira. Essa opção existencial implica, por seu turno, certa visão de mundo, e será tarefa do discurso filosófico revelar e justificar racionalmente tanto essa opção existencial como essa representação do mundo. O discurso filosófico teórico nasce, dessa opção existencial inicial e reconduz, à medida do possível ou por sua força lógica e persuasiva, à ação que quer exercer sobre o interlocutor; ele incita mestres e discípulos a viver realmente em conformidade com sua escolha inicial ou, ainda, conduz de alguma maneira à aplicação de um ideal de vida (Hadot, 2014c, p. 17-18).

Ora, para Hadot, o esforço reflexivo dos Antigos em teorizar o mundo é parte integrante da atividade filosófica antiga, mas está condicionado à existência concreta que *a história das filosofias* desconsidera. Assim, o discurso é animado por uma instância que escapa às tradicionais análises universitárias: o modo de vida. Somente integrando a escolha de vida no discurso é que se pode adjetivá-lo originalmente de filosófico e compreender o que de fato a filosofia representa em sua continuidade histórica. Nesse sentido, como primeiro indício da maneira de viver como parte crucial dos escritos filosóficos da Antiguidade, Hadot evidencia Sócrates, senão já nos seus antecessores, como o precursor da filosofia que se pauta, antes de tudo, na vivência de um determinado modo filosófico que inicia e influencia o discurso.

A partir disso, existem nesse modo de vida aspectos que o especificam como filosófico. Há 1) avaliação e oposição a existências destoantes, pois o elemento existencial da filosofia apresenta uma reação crítica a outras maneiras de viver, que se portam contrariamente à almejada. Também se tem 2) a visão sobre como se comportar e conceber o mundo idealmente; adquire-se a percepção de si no todo, transfigura-se a si mesmo na

perspectiva universal. Por fim, existe 3) a decisão voluntária de se engajar na transformação para essa escolha de vida; não há coerção para que se busque determinado modo de vida, mas espontaneidade.

Por conseguinte, a constituição desses três aspectos de *escolha de vida* impacta na doutrina e no ensino de uma corrente filosófica, ou seja, é a partir de como eles se dão que o discurso é determinado. A exemplo disso, em Sócrates de *Apologia de Sócrates*, é possível esboçar facilmente essas três condições, sendo 1) a relação com os sofistas e poetas; 2) A tarefa de interrogar seus concidadãos que o deus o conferiu e 3) Sócrates decidiu não por opressão, mas voluntariamente ser reflexo desse modo de vida até às últimas consequências. Eis o primeiro indício que faz da filosofia antiga a escolha de se viver filosoficamente, esses aspectos formam a escolha de vida e propiciam uma justificativa discursiva, não o contrário; não deve haver para os filósofos da Antiguidade discurso puramente teórico, sem uma escolha de vida que o configure determinante e anteriormente. Na leitura histórica d'a *filosofia greco-romana*, portanto, a escolha de vida é condição inicial e necessária.

Como segundo indício, não é proeminentemente teórica a filosofia antiga uma vez que a atividade filosófica se dava pela adequação às maneiras de se viver em determinada escola. As escolas filosóficas eram espaços em que se exercia uma vivência comunitária. Nelas, havia regimes alimentares, de leituras, de meditações dentre outras atividades de transformação da existência que tinham como finalidade metamorfosear a personalidade: o desenvolvimento de uma forma de vida verdadeira era tarefa contínua em toda a extensão do fazer filosófico antigo. Assim, a existência dessa comunidade em todas as correntes da filosofia antiga faz do discurso elemento a ser composto por meio das experiências inter-relacionais de um grupo que, por isso, é marcadamente filosófico. Certamente, se podemos pensar num tipo de comunidade acadêmica, ela não possui exatamente esse tipo de noção comunitária das escolas filosóficas antigas<sup>7</sup>.

Por fim, o filósofo da Antiguidade é aquele que deseja viver a partir da visão de mundo que ele adquire em meio ao seu grupo filosófico; ele anseia por isso. O discurso filosófico se forma por meio desse ímpeto de se viver somado àqueles três aspectos e o ambiente comunitário. São esses três indícios que conferem ao modo de vida o caráter filosófico. No âmbito do discurso, o que o torna filosófico é que sua ação aconteça sobre

---

<sup>7</sup> Isso porque a Universidade, enquanto ambiente comunitário, tem por pretensão primeira avaliar a capacidade de sistematizar claramente um pensamento, não a busca de um modo de vida filosófico; estudantes e professores universitários não precisam concordar e transformar toda sua vida - visão de mundo - para essa ocupação que é meramente profissional. Veremos, na última seção deste capítulo, as críticas hadotianas ao profissionalismo em filosofia.

discípulo para conduzi-lo ou mestre para reconduzir-se à atitude filosófica da escola, justificando-a pela racionalidade. É interessante notar ainda que, ao final da citação, Hadot, que estava opondo discurso filosófico e discurso teórico, faz uma junção: “discurso filosófico teórico”. Isso se explica pelo fato da racionalidade do discurso teórico não se encerrar em si mesma: ela se desloca não para a sistematização do pensamento, mas para o apreço por uma existência filosófica. Nas palavras do francês: “Não se pode mais opor modo de vida e discurso, como se eles correspondessem respectivamente à prática e à teoria. O pensamento discursivo pode ter um aspecto prático à medida que tende a produzir um efeito sobre o ouvinte ou o leitor” (Hadot, 2014c, p. 20). Por isso, o discurso também é meio pelo qual se tem acesso e se sustenta a opção existencial que é filosófica.

Em suma, Hadot reitera e conclui:

Não se trata de opor e separar, de um lado, a filosofia como modo de vida e, de outro, um discurso filosófico que será, de algum modo, exterior à filosofia. Ao contrário, trata-se de mostrar que o discurso filosófico participa do modo de vida. Mas, em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida do filósofo determina seu discurso. Isso nos leva a dizer que não se pode considerar os discursos filosóficos realidades existentes em si e por si mesmas, e estudar a estrutura independentemente do filósofo que as desenvolveu (Hadot, 2014c, p. 21).

Por isso, compreendemos a razão pela qual o francês separa *a história das filosofias* d'*a história da filosofia*. A primeira é proveniente das necessidades da Universidade, uma redução do discurso filosófico à mera teorização. Consequentemente, opera-se a exclusão daquilo que marca originalmente *a filosofia* e, por isso, a partir do que se pode fazer tal história. Diferentemente daquela, a última não só conserva o elemento existencial, como também é o próprio que configura o discurso. Retirar o modo de vida é retirar o essencial de *origem* e não conseguir analisar *desenvolvimentos* que o termo ‘filosofia’ absorve ao longo da história. Tratar, sobretudo, a filosofia antiga somente como discurso teórico corresponde, para Hadot, numa análise empobrecida e errônea, pelo fato de desconsiderar a correspondência necessária e determinante que o discurso tem com o modo de existência filosófico do autor. O âmbito discursivo é o da lógica, da física e da teoria do conhecimento, os quais não têm fundamento abstratamente em si e por si mesmos. Tais características do discurso filosófico se moldam a partir de um modo de vida que corresponde àqueles três indícios que, ao menos desde Sócrates, constituem implacavelmente a filosofia antiga e abrem campo para sua história.

Por conseguinte, Hadot prepara seu leitor(a) para a noção de *exercícios espirituais*:

Uma noção aparecerá frequentemente nas páginas que se seguem, a de exercícios espirituais. Designo por esse termo as práticas, que podem ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificações e transformações no sujeito que as pratica. O discurso do professor de filosofia pode, ademais, tomar a forma de um exercício espiritual, à medida que esse discurso se apresente sob uma forma tal que o discípulo, do mesmo modo que o ouvinte, o leitor ou o interlocutor, possa progredir espiritualmente e transformar-se interiormente. (Hadot, 2014c, p.21).

Extraímos disso que os *exercícios espirituais* são de fundamental importância para a filosofia antiga e para a concepção historiográfica da filosofia defendida por Hadot, uma vez que são eles a parte ascética do discurso. Ou seja, eles são os meios pelos quais se busca o ultrapassamento da individualidade; a Sabedoria. Assim, tratar as teorias filosóficas como realidades *em si* e *por si* mesmas é considerar apenas a parte discursiva da filosofia que se dá no abstrato, estipulações sistemáticas. Nesses termos, Colares, ao comentar tal separação a que Hadot (2014, p.336) faz na própria palavra grega ‘logos’, escreve: “O logos, no sentido de discurso filosófico, se ramifica em uma instância existencial que é a ação concreta cuja expressividade é dada pelo *exercício espiritual* e em uma instância de estrutura formal-abstrata que se expressa no conteúdo inteligível cuja expressividade é dada pela idealidade lógico-metafísica” (Colares, 2015, p. 7-8). Consequentemente, conceber a filosofia somente em sua estrutura formal do discurso, excluindo a parte existencial, torna a completude do discurso filosófico dotado de imprecisões: há uma parte que é compreendida, outra estranha.

Além disso, não é somente não compreender uma parte do discurso, mas não compreender a parte do discurso que marca mais intimamente o fenômeno da filosofia; a filosofia é modo de vida. Isso quer dizer que os exercícios espirituais são o caminho a ser percorrido, através do discurso, para que o modo de vida se efetive. Por isso, deve-se dar, a essas práticas de existência, centralidade n'a *história da filosofia*, pois elas descontinam a interação com o elemento existencial, irrelevante à *das filosofias*. Portanto, para que seja feita não só a *história da filosofia antiga*, mas a *história da filosofia* é necessário que se analise toda a magnitude expressiva do texto, deve-se se ater sobretudo aos *exercícios espirituais* do filósofo, pois é por meio deles que engaja à vivência de seu discípulo e a si mesmo na conquista do ideal de vida filosófica.

Com tudo isso, Hadot apresenta o caminho a ser percorrido por sua obra:

Nossa demonstração desenvolver-se-á em três etapas. A primeira consistirá em retrair a história dos primeiros empregos da palavra *philosophia* e em compreender o sentido da definição filosófica dessa palavra por Platão quando, no *Banquete*, ele

define a *philosophia* como o desejo de sabedoria. Em seguida, procuraremos reencontrar as características das diferentes filosofias da Antiguidade consideradas em seu aspecto de modo de vida, o que nos levará finalmente a estudar os traços comuns que as unem. Em um terceiro momento, buscaremos expor por qual razão e em que medida a filosofia foi concebida a partir da Idade Média como uma atividade puramente teórica. Por fim nos perguntaremos se é possível retornar ao ideal antigo de filosofia. Para justificar nossas afirmações, nos apoaremos muito sobre os textos dos filósofos antigos. Isso representará, penso eu, um serviço aos estudantes que nem sempre têm fácil acesso às fontes (Hadot, 2014c, p. 22).

Na primeira, o francês caracteriza a definição de filosofia dos gregos antigos, um percurso do século VII a.C até Platão e Isócrates. Em Hadot, a resposta platônica no *Banquete* ecoa por todo pensamento filosófico, está na sua *origem*: a filosofia é desejo de Sabedoria, que é um modo de vida. Após isso, apresenta as especificidades das escolas filosóficas greco-romanas e compila, pelas análises anteriores, as características essenciais: modo de vida e discurso filosóficos. Na terceira, ele se desprende da Antiguidade para acusar, na Idade Média, os momentos que determinaram a concepção de filosofia reduzida ao teórico. Ao final, na quarta parte, Hadot tenta responder se é possível ou não retornar à filosofia como modo de vida. Portanto, a obra, muito embora tenha no título a indagação sobre a definição de filosofia antiga, pretende ainda percorrer os períodos pós-terceira carregando consigo a noção antiga. Em outras palavras, esse estudo visa mostrar não só o que é a filosofia antiga, mas, além disso, mostrar a pertinência desse estudo histórico pela definição que não nega o elemento existencial: é o estudo da filosofia antiga, que é modo de vida, com vistas a legitimar *a história da filosofia*.

Percebemos, nessa análise, que o ‘preâmbulo’ da obra “O que é a filosofia antiga?” apresenta a proposta de leitura histórica da essencialidade da filosofia, que se origina na formação linguística do termo na Grécia Antiga. Hadot a apresenta evidenciando a insuficiência metodológica de outra tentativa de se conceber a história que define a filosofia, que é *a história das filosofias*. Esta, para o pensamento hadotiano, recai no erro não só de violar a filosofia antiga, que é marcada ricamente pelo seu elemento existencial, mas também no de conceber a leitura histórica da filosofia sem levar em consideração a relação existencial dos filósofos com seu objeto de escrita. Essa tipo de leitura histórica tardia leva em conta apenas a parte formal-abstrata do discurso. Portanto, temos, em Hadot, uma proposta não se restringe a dizer o que é a filosofia antiga, mas de esboçar como se deve fazer *a história da filosofia*, para que não a confunda com *a história das filosofias*.

## 1.2 A RELAÇÃO FUNDANTE PARA A HISTÓRIA DA FILOSOFIA.

Após fazer a análise que parte de respaldos da palavra grega *philosophia* nos séculos VII e VI a.C (capítulo 1), passar pela utilização orgulhosa dos atenienses desse termo no século V a.C (capítulo 2), apresentar a figura socrática circunscrita na filosofia como modo de vida (capítulo 3) e chegar à definição geral em “O Banquete” (capítulo 4), o francês finaliza sua primeira parte no orador Isócrates. Assim, Hadot retraça os primeiros empregos da palavra que são vívidos - pelo elemento existencial; a *origem d'a história da filosofia*. Por conseguinte, na segunda parte, ele investiga as condições comunitárias do platonismo (capítulo 5), aristotelismo (capítulo 6), helenismo (capítulo 7) e imperial-romana (capítulo 8). Tudo isso para, no capítulo 9, defender sua tese de que a filosofia na Antiguidade é modo de vida através da recapitulação de características encontradas nas seções precedentes. Ora, esse fechamento da segunda parte se intitula *filosofia e o discurso filosófico* que, para o leitor atento ao ‘prefácio’, evoca a busca pela essencialidade e o combate à leitura academicista anteriormente anunciados.

Mais especificamente, na primeira página deste capítulo, o francês acusa a diferenciação estoica da ‘filosofia’ com ‘o discurso segundo a filosofia’ e a generaliza, visto que, para Hadot, esse postulado do estoicismo serve para a filosofia antiga em geral. Interessante notar que ele, na nomeação do capítulo respaldada na generalização da assertiva estoica, torna o modo de vida sinônimo de filosofia. Isso claramente sugere a primazia que a vida filosófica tem perante o discurso. Em seguida, ele faz um compilado dessas duas instâncias por meio das investigações anteriores. Vejamos como o francês recoloca a marca de *origem* do fenômeno histórico da filosofia antiga:

Reconhecemos ao longo de nosso estudo, de um lado, a existência de uma vida filosófica, mais precisamente de um modo de vida que se pode caracterizar como filosófico e se opõe radicalmente ao modo de vida dos não filósofos, e, de outro, a existência de um discurso filosófico que justifica, motiva e influencia essa escolha de vida (Hadot, 2014c, p. 249).

Como vimos, há para o francês 3 indícios que caracterizam o modo de vida que é filosófico: a opção existencial, a comunidade e o desejo. A partir dessa reflexão, há precedência correspondente do modo de vida ao discurso na filosofia antiga, pois o primeiro se dá a partir de uma maneira de viver filosoficamente. Isto é, existe uma correlação de

anterioridade da maneira de se viver em face ao pensamento discursivo, uma vez que este só é adjetivado filosoficamente se configurado por determinada vida. Eis o discurso que é filosófico, não somente teórico. Até aqui, podemos dizer que tivemos a argumentação hadotiana focada principalmente no combate à filosofia como redução teórica e na compatibilidade na anteposição do modo de vida com o discurso na filosofia antiga. Porém, devemos apontar que, a distinção estoica e a nomeação diferenciativa do capítulo 9 parecem suscitar uma incompatibilidade que ainda não foi devidamente tratada no seio da filosofia antiga. Somado a isso há um excerto no capítulo anterior que mostra um acontecimento intrigante na Antiguidade: *era do comentário*.

A respeito disso, Hadot acusa, na própria filosofia antiga, a época em que a tensão opositiva de ambas as instâncias se agravou. Ele, no capítulo 8, nomeia o período que compreende o fim do século II a.C até III d. C. como “era do comentário”. Nele, encontramos métodos e interesses de ensino de filosofia numa ordem cuja finalidade não era o progresso existencial - tornar-se melhor; busca da Sabedoria - , mas numa mera apuração de sua discursividade teórica, pautada na originalidade e abundância. Ora, o francês diz que o comentário de texto era um recurso muito anterior a tal era, sendo o que torna esses quase 5 séculos uma “era do comentário” - ou uma escolástica da qual a Medieval será herdeira - é o fato deste fazer literário invadir a pedagogia da filosofia como modo de vida, tentando descaracterizá-la. Isso, segundo o francês, não teve precedentes. Trata-se, para Hadot, da época dos professores em que alguns, ao invés de se utilizarem dos discursos dos filósofos antigos para o progresso espiritual, utilizavam deles para apenas expor o que determinada autoridade - Platão ou Crisipo - disse a respeito de determinado assunto, sistematizando-os; abstratizando-os.

Com isso, perguntamos-nos: seria a filosofia desses 5 séculos não um modo de vida, mas o prenúncio da *filosofia universitária*? Isso não seria a primeira centelha da filosofia universitária, que o francês já esboçara no ‘prefácio’? Em verdade, para Hadot, a resposta é negativa, visto que, além da filosofia acadêmica pressupor uma autoridade Estatal ou Religiosa que a governe, a filosofia desse período ainda ser modo de vida, pois a pertinência do ensino ascético - da tentativa de se gerar uma experiência de existência - e de filósofos que criticavam o esvaziamento das teorizações, que não se concretizavam em atitudes, estavam pulsantes. Por isso, para tratar sobre a falta de explicação desses fatos desviantes, dessas tensões de incompatibilidade entre o discurso e a maneira de viver, na filosofia Antiga - *era do comentário* e distinção entre filosofia e discurso filosófico - , Hadot explicita, no final da primeira página do capítulo de encerramento da segunda parte, que: “A filosofia e discursos

filosóficos apresentam-se assim simultaneamente como incomensuráveis e inseparáveis” (Hadot, 2014c, p.249). Ou seja, pela investigação do francês, temos não somente a inseparabilidade, mas também uma tensão de oposição que faz o modo de vida e o discurso filosóficos irredutíveis entre si. Assim, a inseparabilidade dessas duas instâncias, apesar de essencialmente fundante, não esgota o fenômeno da filosofia antiga e, consequentemente, não esgota *a história da filosofia*.

Sendo assim, começamos a entender que tal separação de domínios no próprio interior da filosofia vivida não é leviana; que se tem algo a mais que a compatibilidade a partir da anterioridade. Tivemos, no prefácio, a diferenciação entre discurso teórico e discurso filosófico. Tal distinção, diga-se de passagem, dá-se resumidamente pela teorização discursiva não levar em consideração a anterioridade da maneira de vida filosófica, ou seja, desconsiderar os *exercícios espirituais* no discurso em filosofia. Isso mutila a obra e impossibilita de se fazer *a história da filosofia*. Vejamos o que Hadot redige sobre a incomensurabilidade entre modo de vida e discurso filosóficos. Ele inicia sua exposição:

Incommensuráveis, em primeiro lugar, porque, para os antigos, se é filósofo não em função da originalidade ou da abundância do discurso filosófico que se inventou ou desenvolveu, mas em função da maneira pela qual se vive. Trata-se, antes de tudo, de tornar-se melhor. E o discurso só é filosófico quando se transforma em modo de vida (Hadot, 2014c, p. 250).

Aqui, fica claro que Hadot não nega que haja outra instância relacional além da compatibilidade na anterioridade. Há também incompatibilidade na filosofia como maneira de viver, uma vez que o domínio do discurso não é exatamente o do modo de vida. A instância discursiva obedece a critérios próprios, que são estranhos ao modo de vida. Caso a filosofia fosse somente discurso, ou seja, caso o parâmetro para se designar filósofo fosse apenas a capacidade de discursividade expressada na escrita ou oralidade, o processo criativo, propagandístico e a apreciativo do texto se daria pela originalidade - criar um arcabouço conceitual ainda não apresentado - ou pela abundância - ocupar-se exaustiva e profundamente das problemáticas. Lembremos que o discurso filosófico não é completamente diferente do discurso teórico: sua diferença de adjetivação não exclui o fato de ambos serem discurso. O que acontece é que a discursividade filosófica não se resume à teórica, uma vez que os critérios de originalidade e abundância não são os únicos nem os principais aos quais ela se configura.

A partir daqui, percebemos que o academicismo denunciado não possui um surgimento totalmente sem precedentes, mas se trata de uma degeneração na própria relação

fundante do fenômeno filosófico, que exclui aquilo em função do que ela essencialmente é: um modo de vida. Trata-se de uma redução que acontece a partir de uma tensão já existente. De outra forma, a filosofia universitária, que produz *a história das filosofias*, não tem surgimento no puro não-ser da filosofia antiga. Essa “história dos discursos abstratos” é um encurtamento da filosofia vivida, por reduzir aos critérios teóricos que, por outro lado, estão no discurso filosófico. Isso porque não se denomina filósofo na Antiguidade ao se explicar o mundo ou a linguagem inédita e minuciosamente, mas por buscar a Sabedoria pelo discurso, a superação do estágio espiritual em que se encontra.

Exemplificamos pelo cinismo<sup>8</sup> que mesmo reduzindo o discurso ao mínimo, nem por isso a comunidade cínica era considerada não-filosófica. Sua condição escolar-comunitária, na relação mestre e discípulo, aliada ao modo de vida tão destemido os diferenciavam dos não-filósofos e até punha em inquietação outras existências filosóficas pelo modo de vida crítico extremado da filosofia do cão, para que não se deixassem levar pelas meras sutilezas conceituais do discurso teórico. Por meio disso, eles eram considerados filósofos por toda Antiguidade<sup>9</sup>. Nos cínicos Antigos, percebemos a postura radical para a razão da filosofia antiga ser modo de vida. Por escolha de vida altamente rigorosa e combativa, determinada herança socrática e desejo, eles se tornaram exemplos de filosofia mesmo numa mínima sistematicidade. Os conceitos dessa escola não são encontrados em argumentações logicamente robustas; eles são muito especialmente atitudes concretas de sua maneira de viver.

Continuamente a isso, Hadot conclui sobre a incomensurabilidade:

Vida filosófica e discurso filosófico são incomensuráveis sobretudo porque de ordem totalmente heterogênea. O que faz o essencial da vida filosófica, a escolha existencial de um modo de vida, a experiência de certos estados, de certas disposições interiores, escapa totalmente à expressão do discurso filosófico (Hadot, 2014c, p. 251).

Percebemos com isso que, para Hadot, a incomensurabilidade é uma via de mão-dupla. Ora, do ponto de vista do discurso à maneira de viver, não se pode assimilar totalmente a maneira de viver de um filósofo antigo a partir das regras próprias da discursividade teórica, uma vez que os três aspectos do modo de vida escapam à originalidade e abundância. Ou seja, é a busca pelo modo de vida, não pela abundância e originalidade

<sup>8</sup> Hadot atribui vários outros exemplos em sua argumentação: Catão de Útica que foi reconhecido como filósofo por ter tido uma vida exemplar das virtudes estoicas; Rogaciano, discípulo de Plotino, que renuncia o cargo de pretor e riquezas em função da especificidade de seu modo de vida filosófico.

<sup>9</sup> Cf. Hadot, 2014c. p.162-165.

teóricas. Por outro sentido, do ponto de vista da maneira de viver ao discurso, não há correspondência exata daqueles dois critérios teóricos com o modo de vida, pois os três indícios se expressam numa disposição interior inefável. São, portanto, de uma ordem totalmente heterogênea.

De fato, o ineditismo e a fartura discursivos não precisam necessariamente ter compromisso com a justificação de uma opção de vida, embora seja por tê-lo que se pode classificar como filosófico. Não obstante, nem mesmo o discurso filosófico, que tem tal compromisso, consegue esgotar o que, por exemplo, a vida comunitária-filosófica oferece. Hadot se baseia: "... na experiência platônica do amor, talvez mesmo na intuição aristotélica da substância simples, e sobretudo na experiência unitiva plotiniana, totalmente indizível em sua especificidade, pois quem fala dela, assim que a experiência é finda, já não se situa no mesmo nível psíquico de quando vivia a experiência (Hadot, 2014c, p. 251). Logo em seguida, ele diz que isso é uma verdade também para o estoicismo, epicurismo e cinismo. O francês tenta acusar tipos de experiências filosóficas dos antigos que eram intransponíveis até mesmo ao pensamento discursivo configurado pelo modo de vida.

Consequentemente, estudar um texto de filosofia como modo de vida já é não conseguir abranger toda a extensão do modo de vida, uma vez que só se tem acesso ao discurso filosófico que se limita em algum grau pela incomensurabilidade. Apenas a leitura dos textos não era condição suficiente àquelas experiências. Se isso é assim, o que dizer, então, da proposta de análise d'*a história das filosofias*, sem ferramentas para apreender o elemento existencial que é o responsável por caracterizar mais intimamente a filosofia? Isso é altamente arbitrário e inevitavelmente anacrônico. Para Hadot, os textos da Antiguidade se esforçam para oferecer esses estados mentais, visto que "Essas experiências não são da ordem do discurso ou das proposições" (Hadot, 2014c, p. 251). Por causa disso, compreender um discurso filosófico antigo é de menor empenho a conectividade de todas suas proposições e maior o de significá-las no campo histórico-existencial. Nesse escopo, se já é difícil dar sentido às teses desses filósofos pelo discurso teórico.

A partir disso, podemos traçar duas considerações para *a história da filosofia*. 1) tentar fazer dela *a história das filosofias* é puramente errôneo, uma vez que retira a parte ascética do discurso, que é a ligação ao elemento existencial. 2) Até mesmo a história da filosofia pelo elemento existencial não consegue abranger toda a expressividade do modo de vida, visto que há experiências intransponíveis. O historiador hadotiano legítimo, por estar à mercê do discurso filosófico, não consegue alcançar nem expressar a totalidade do modo de vida numa obra filosófica. O que ele deve fazer, e é isso que o torna legítimo, é apreender o discurso

filosófico de modo a não se furtar os *exercícios espirituais*, que o fazem capturar alguma nuance do modo de vida defendido pelo autor.

Dessa forma, apesar da vida e do discurso filosóficos não serem redutíveis um ao outro, eles são concomitantemente inseparáveis:

Incomensuráveis, mas também inseparáveis. Não há discurso que mereça ser denominado filosófico se está separado da vida filosófica; não há vida filosófica se não está estreitamente vinculada ao discurso filosófico. Aí, contudo, reside o perigo inerente à vida filosófica: a ambiguidade do discurso filosófico (Hadot, 2014c, p.251).

Por isso, embora não possam ser avaliados numa ordem de grandeza comum, há inseparabilidade, visto que a correspondência na anterioridade entre eles é necessária para adjetivá-los de filosóficos. Pelo discurso filosófico se originar da escolha de vida filosófica e por ela se justificar através dele, não é possível dissociá-los inteiramente: se uma instância desaparece, desaparece também a condição filosófica. Claro que o discurso pode ser minimizado - como é o caso dos cínicos -, mas não pode ser extinto. Por outro lado, o modo de vida, por ser o que mais caracteriza a filosofia, sequer pode ser minimizado. Mediante isso, infere-se que um discurso que não nasce de uma escolha de se viver filosoficamente não se dá na filosofia vivida e uma vivência que não possui mesmo que uma mínima justificativa discursiva não pode ser encarada como filosófica na Antiguidade.

No entanto, Hadot volta a destacar um perigo sempre à espreita: a ambiguidade do discurso filosófico, ou seja, tratá-lo como condição única para ser filósofo. A filosofia antiga é modo de vida pois “Todas as escolas denunciaram o perigo que corre o filósofo, se imagina que seu discurso filosófico pode bastar-se a si mesmo, sem estar de acordo com uma vida filosófica” (Hadot, 2014c, p. 252). Vimos que na *era do comentário* podemos encontrar intentos que se vislumbravam com o discurso filosófico não pela busca do modo de vida, mas por sua teorização e, por conseguinte, foram denunciados. Parece que é até mais radical do que isso: era necessário que seus contemporâneos e posteriores reconhecessem em sua própria vida, não somente no escrito, a busca da Sabedoria.

Nessas circunstâncias, Hadot complementa:

[...] a vida filosófica não pode passar sem o discurso filosófico, com a condição de que esse discurso seja inspirado e animado por ela. Ele é parte integrante dessa vida. Pode-se considerar a relação entre vida filosófica e discurso filosófico de três maneiras diferentes e por outro lado, estreitamente ligadas. Em primeiro lugar, o discurso justifica a escolha de vida e desenvolve todas as suas implicações: poder-se-ia dizer que é uma espécie de causalidade recíproca; a escolha de vida determina o discurso, e o discurso determina a escolha de vida justificando-a

teoricamente. Em segundo lugar, para poder viver filosoficamente, é necessário exercer uma ação sobre si mesmo e sobre os outros, e o discurso filosófico, se é realmente a expressão de uma opção existencial, é, nesta perspectiva, um meio indispensável. Enfim, o discurso filosófico é mesmo uma das formas de exercício do modo de vida filosófico, sob a forma de diálogo com outrem ou consigo mesmo (Hadot, 2014c, p. 252-253).

Com base nisso, o filósofo francês expõe que a compatibilidade se dá por 3 maneiras. O primeiro apontamento mostra que o discurso filosófico desenvolve as implicações do modo de vida pelo fato de ser uma espécie de outro plano para o qual a existência filosófica deve ser transfigurada, é o plano da racionalidade. Deve-se compreender esse ser racional do discurso, em Hadot, por meio do esforço dos filósofos em engendrar esquemas totalizantes da realidade que justifiquem a maneira de se viver. Nas palavras de Hadot: “Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, do falar bem e do pensar bem, mas pensa-se e fala-se bem; não se faz mais a teoria do mundo físico, mas contempla-se o cosmo; não se faz mais a teoria da ação moral, mas age-se de uma maneira justa” (Hadot, 2014, p.264). Por isso, a teorização é em vista do modo de vida, são implicações e consequências decorrentes da opção de vida filosófica. A opção de vida filosófica, por sua vez, dá base para que o discurso filosófico seja produzido.

O segundo apontamento apresenta que o discurso filosófico situa e conduz o filósofo e/ou os outros ao modo de vida filosófico. Essa força persuasiva se dá pelo fato de que o discurso é um meio eficaz ao qual o filósofo recorre para expressar o caráter formativo, terapêutico, educador, psicagógico da filosofia. Noutras palavras, é o meio para se apresentar o *exercício espiritual*: a discursividade é um instrumento exitoso para que se provoque a superação do *eu* ao ideal filosófico. Nisso se explica o último apontamento, uma vez que o diálogo é um gênero literário persuasivo ao ponto de mostrar essa argumentação para a transformação e formação<sup>10</sup>. Eis, então, a razão de que é discursando que o filósofo vive de maneira engajada seu modo de vida, uma vez que a linguagem se forma a partir da existência do filósofo. O diálogo consigo e com outrem como forma de meditação e aconselhamento, por exemplo, são maneiras de desempenhar o trabalho com vistas ao progresso espiritual. Essas práticas são voluntárias e pessoais, uma vez que partem da reconstrução e

---

<sup>10</sup> Para Hadot, os discursos filosóficos da Antiguidade possuíam um objetivo formador, ou seja, eles estavam vinculados ao contexto da missão educativa que visava transformar eticamente os indivíduos e, portanto, incidir sobre as instituições sociais e políticas de maneira a aperfeiçoar as relações entre os homens. O processo de formação pedagógica inerente à filosofia antiga disporia, segundo Hadot, do mecanismo da exposição oral e do diálogo. A exposição oral era realizada na ocasião de cursos elaborados e ministrados pelos filósofos, ao passo que o diálogo se sucedia mediante a interpelação do filósofo no que tange aos demais indivíduos, sejam estes concidadãos, amigos ou familiares, e perante a procura de alguém que, encolerizado ou eufórico, recorria ao filósofo na expectativa de responder algumas questões relativas a si mesmo, aos outros e ao mundo para, consecutivamente, acalentar as perturbações da alma (Lopes Stephan, 2022, p.17).

aprofundamento da percepção propiciada pela escolha de vida filosófica. Por isso, os exercícios espirituais são inerentes ao modo filosófico de se viver<sup>11</sup>.

Desse modo, Hadot conclui que:

Na perspectiva da filosofia vivida que acabamos de expor, tomar consciência de si é um ato essencialmente ético, graças ao qual se transforma a maneira de ser, de viver e de ver as coisas. Ter consciência de si é ter consciência do estado moral no qual se encontra (Hadot, 2014c, p.284-285).

Portanto, a filosofia como modo de vida tem um viés eminentemente ético, de agir bem. Porém, é um agir bem que traz consigo o pressuposto não apenas de encontrar a verdade, mas de fazer sua vida por ela. Os exercícios espirituais são um trabalho empreendido e voluntário sobre si cuja finalidade é a metamorfose da personalidade. Essa dimensão ética a que o francês faz referência não é da mera construção metódica e articulada de normativas; é principalmente para a efetivação existencial; a transformação da vida inteira. Trata-se do indivíduo se perceber em atitudes falsas ao ser afetado pela filosofia vivida e, por conseguinte, esforçar-se para ter uma existência verdadeira, que implica na mudança radical de si: um exacerbado compromisso prático. É a busca pelo estado de Sabedoria, que é a efetivação do modo de vida filosófico. Nas palavras de Hadot, “Se a filosofia é a atividade pela qual o filósofo prepara-se para a sabedoria, esse exercício consistirá necessariamente não só em falar e em discorrer de certa maneira, mas em ser, agir e ver o mundo de certa maneira. Se a filosofia não é somente um discurso, mas uma escolha de vida, uma opção existencial e um exercício vivido, é porque ela é desejo de sabedoria” (Hadot, 2014c, p.313).

Constatamos, deste capítulo, que a *história da filosofia* defendida por Hadot é uma reconstrução histórica que se relaciona com a *origem* do significado da palavra “filosofia”. Vimos que esse significado é sobretudo desejo por sabedoria que explica num discurso com vistas ao modo de vida filosófico, sendo o que deve caracterizar esse fazer historiográfico. Porém, apesar da inseparabilidade, há também a incomensurabilidade, uma vez que somente o discurso filosófico, muito embora determinado pelo modo de vida filosófico, não consegue expressar algumas experiências vividas pelos filósofos e discípulos, o domínio completo da existência filosófica. Não obstante, dadas essas diretrizes, há uma tentativa bastante anacrônica de recriar historicamente esse termo. Trata-se de confundir a *história da filosofia* com a *história das filosofias*. Nisso, elimina-se o elemento existencial que é aquilo por meio

---

<sup>11</sup> Cf. Hadot, 2014c, p.259.

do que se tem algum acesso ao que essencialmente - originalmente - o termo “filosofia” significa.

Com isso, confundir *a história da filosofia* com *a história das filosofias* é uma deturpação do nascimento da filosofia que já se coloca carregada de erros e cujos precedentes podem ser encontrados na própria Antiguidade: é desconsiderar o desejo por Sabedoria, sendo esta a busca por um modo de vida filosófico. Ou seja, essa confusão suscita um anacronismo histórico que não se forma sem precedente na filosofia. Assim, o aspecto incomensurável do modo de vida com o discurso filosófico ocasionou, na própria Antiguidade, poucos fenômenos de exclusão do modo de vida e sobrevalorização da parte teórica do discurso filosófico, que é a parte que não se relaciona diretamente com modo de vida. Porém, apesar disso, os filósofos se colocaram contrariamente a isso, sendo o que justifica toda a filosofia antiga ser originalmente modo de vida e fio-condutor para *a história da filosofia*.

### 1.3 REDUÇÃO E SUBALTERNIDADE: A CONTINUIDADE D'A HISTÓRIA DA FILOSOFIA.

Vimos até aqui que, para o pensamento hadotiano, a filosofia antiga é modo de vida. Não obstante, *a história da filosofia* é modo de vida, visto que a *origem* do termo grego *philosophia* é especialmente transformação existencial. Assim, é uma confusão pensar *a história das filosofias* como *história da filosofia*, pois a primeira não consegue abarcar o que foi o fenômeno filosófico em sua *origem*. Vimos também que, para além da inseparabilidade que marca a filosofia como modo de vida, há também a incomensurabilidade. O conflito entre modo de vida e discurso, que também marca o surgimento do termo “filosofia”, como apresentado, é acusado já na Antiguidade pela heterogeneidade do discurso e do modo de vida. Porém, muito embora tenha havido a *era do comentário*, não foi na antiguidade greco-romana que se deu a ruptura histórica dessa relação tão fundante, visto que os filósofos da época se colocavam coercitivamente quando se deparavam com um discurso que deteriorava o modo de vida filosófico.

Ora, o período que sucede é a Idade Média. Para Hadot, há, nela, a intensa mistura do cristianismo com a filosofia anterior. O filósofo francês investiga o cristianismo em seu surgimento - como *cristianismo primitivo* - e a posterior instituição da doutrina cristã no período escolástico do Medievo. Assim, o pensamento hadotiano vislumbra a proposta da

doutrina de Cristo como algo estranho ao pensamento grego, que funda filosofia antiga, por duas teses fundamentais, a saber: a iminência do fim do mundo e o advento do reino de Deus. A explicação para isso é o fato do cristianismo possuir como raiz, embora reformulada, o judaísmo. Porém, mesmo tendo essa contrariedade, ocorreram numerosas tentativas de misturar a filosofia grega com a doutrina cristã. Isso, para o francês, só foi possível a partir da polissemia da palavra grega *logos* que se faz presente tanto nos textos judaicos e cristãos - como no prólogo do evangelho de João - quanto com centralidade na filosofia antiga - desde os pré-socráticos até os filósofos romanos.

Com isso, Hadot percebe que o *logos*, embora possua contornos particulares dado o contexto doutrinário no qual se insere, possibilitou a conexão na medida em que diluiu sua carga semântica específica para que possibilitasse a incorporação de uma doutrina por outra. Hadot ressalta, inclusive, que antes do surgimento do *cristianismo primitivo* já havia aproximações judaicas com a filosofia desencadeadas por esse elo, tal como o filósofo judeu Fílon de Alexandria. Por isso, foi possível ao judaísmo se apresentar como filosofia vivida e, não obstante, possível também ao cristianismo, por meio de variados empenhos, apresentar-se não só como filosofia, mas como *a* filosofia.

A partir dessa mistura, formaram-se doutrinas cristãs cujos pensadores, cada um ao seu modo, destoavam e reformulavam os textos basilares do cristianismo por meio das obras filosóficas greco-romanas; foram construídos discursos filosóficos cristãos. Gerou-se uma filosofia cristã como modo de vida: a incorporação dos *exercícios espirituais*, que são expressão da união tensionada entre discurso e modo de vida filosóficos das escolas da Antiguidade. Em outras palavras, pôde-se ter uma filosofia cristã pelo fato de se preocupar, por intermédio da filosofia greco-romana, com o progresso espiritual; eis a principal característica do *cristianismo primitivo*, o modo de vida monástico com vista à ascética cristã. Tais filósofos do cristianismo, denominados de apologéticos desde II d.C, empenharam-se numa cristandade que fosse, na medida do possível, compreensível ao pensamento greco-romano da filosofia. Ao se remeter aos apologistas, Hadot escreve:

Os filósofos gregos, dizem eles, até aqui possuíram apenas frações do *Lógos*, isto é, elementos do Discurso verdadeiro e da Razão perfeita, mas os cristãos estão na posse do *Lógos*, isto é, do Discurso verdadeiro e da Razão perfeita encarnada em Jesus Cristo (Hadot, 2014c, p. 336).

Dessa maneira, esse *Lógos* não era discurso meramente teórico, era discurso filosófico cuja justificação era o modo de vida cristão. Hadot apresenta exercícios espirituais que esses

filósofos absorviam da filosofia greco-romana para a cristã<sup>12</sup>. Tratava-se da busca pelo modo de vida cristão; alcançar a vida segundo Cristo. Assim, “Certos modos de vida filosóficos próprios às diferentes escolas da Antiguidade desapareceram totalmente, por exemplo o epicurismo; os outros, como o estoicismo e o platonismo foram absorvidos pelo modo de vida cristão (Hadot, 2014c, p. 356). No entanto, com o passar dos séculos, o modo de vida monástico, que era a expressão existencial da filosofia cristão, foi sendo separado de seu discurso, que era filosófico por ser influenciado pelas filosofias greco-romanas.

Desse modo, a intensidade com que essa separação foi feita deu um novo sentido para a filosofia, em melhores palavras: reduziu o sentido originário. Isso ocorreu pela corriqueira desconsideração dos exercícios espirituais presentes nos textos dos filósofos antigos para a utilização das obras somente como arcabouços meramente teóricos a serem utilizados nas controvérsias da fé cristã perante o crivo da racionalidade - discurso sistemático puro. Isso, para Hadot, marca o declínio da vida monástica e, por conseguinte, do cristianismo enquanto filosofia como modo de vida, próxima à maneira grega antiga. Portanto, os discursos filosóficos da Antiguidade passam a ser largamente reduzidos à sua nuance teórica, que estava na filosofia antiga sem ser o mais importante.

Por causa disso, operou-se “... especialmente na Idade Média, um divórcio entre o modo de vida e o discurso filosófico” (Hadot, 2014c, p. 356). É interessante notar o emprego da palavra “especialmente” pelo francês. Ora, como vimos, há incomensurabilidade entre a vida e o discurso filosófico na filosofia antiga. Hadot apresentou momentos em que o discurso se sobreponha à vida já na antiguidade greco-romana. Isso se explica por serem irredutíveis (incomensuráveis) entre si. No entanto, como já mostrado, os filósofos antigos, ao se depararem com algum indivíduo que estivesse na iminência de operar tal divórcio, lançavam-se criticamente, uma vez que a filosofia não deveria ser palavras habilmente articuladas e descompromissadas com a efetividade da busca por uma vida filosófica. Porém, por falta dessas existências originalmente filosóficas, a filosofia, que era como maneira de viver, subordina-se à teologia cristã, propiciada pela dissociação do discurso com o modo de vida filosófico-cristão.

Como forma de mostrar essa separação que foi se dando paulatinamente na Idade Média, Hadot escreve:

O cristianismo apresentou-se a si mesmo, conforme vimos, como um modo de vida, o único modo de vida válido. Mas em face desse modo de vida cristão, por vezes tingido por nuances emprestadas à filosofia profana, persistem os discursos

---

<sup>12</sup> Cf. Hadot, 2014c, p.349-354.

filosóficos das diferentes escolas, ou, mais exatamente, o discurso filosófico do neoplatonismo, pois a partir do século III d.C. o neoplatonismo é, como síntese do aristotelismo e do platonismo, a única escola filosófica que subsiste. É esse discurso filosófico neoplatônico que os Padres da Igreja, depois de Clemente de Alexandria e de Orígenes, hão de utilizar para desenvolver sua teologia. Desse ponto de vista, a filosofia será desde a Antiguidade cristã, a serva da teologia, uma serva que aduzirá seu saber-fazer, mas que deverá também adaptar-se às exigências de sua senhora. Haverá, assim, uma contaminação. Na Trindade, o Pai revertir-se-á bastante dos traços do primeiro Deus neoplatônico, o Filho será concebido sobre o modelo do segundo Deus de Numênio ou do Intelecto plotiniano. Mas a evolução das controvérsias teológicas conduzirá à representação de uma Trindade consubstancial. A lógica e a ontologia aristotélicas, que o neoplatonismo integrara, fornecerão os conceitos indispensáveis para formular os dogmas da Trindade e da Encarnação, permitindo distinguir natureza, essência, substância, hipóstase. E como recompensa, por efeito do refinamento das discussões teológicas, a ontologia aristotélica tornar-se-á mais aperfeiçoada e precisa (Hadot, 2014c, pp. 359 – 360).

Mediante isso, a filosofia fica encarregada de fornecer apenas o material teórico - lógico-metafísico - que sua mestra necessita. Não é mais crucial ao filósofo o progresso espiritual. Consequentemente, à filosofia, não cabe mais considerar a superação do *eu*, mas somente a elaboração sistemática para um auditório universalmente abstrato<sup>13</sup>. Nesses termos, a filosofia adquire “uma postura puramente teórica”<sup>14</sup>, pois se encarrega somente de oferecer o fundamento conceitual às pretensões daquilo que a domina. Os filósofos passam a não ser considerados por sua capacidade de conduzir leitores específicos a maneiras de se portar no mundo filosoficamente experienciado, mas por conterem, em seus discursos, recortes valiosos para sustentar uma verdade já revelada.

Com isso, utilizando-se da obra suareziana *Disputationes Metaphysicae* - escrita nos últimos anos do século XVI e cuja influência se estende até XIX - como respaldo da consciência escolástica segundo a qual a filosofia é serva da divina teologia, Hadot percebe a instituição do sentido reduzido para a filosofia, material meramente teórico para a resolução de problemas de um(a) mestre(a). Institui-se o método de ensino comentarista, que é a redução teórica do método de ensino de progressão espiritual. Não havia, nesses séculos finais da Idade Média - tal como houvera na *era do comentário* - uma força de filósofos que se opunham à primazia dos conceitos em face do modo de vida. Nesse momento, então, a filosofia se subordina enfaticamente à teologia, tornou-se serva (*ancilla theologiae*) e,

<sup>13</sup> Como Veloso aponta, há uma diferença considerável da maneira como uma obra de modo de vida filosófico e uma obra de discurso teórico se relacionam com seu leitor: “Os textos na Antiguidade não eram desenvolvidos para um público indeterminado, diferentemente dos construtos atuais, como é o caso dos artigos, por exemplo. A filosofia que neles transparecia destinava-se aos ouvintes e discípulos, em circunstâncias igualmente particulares, vez que os filósofos da Antiguidade estavam imersos na realidade, em contato com as necessidades daqueles que os acompanhavam, ou seja, de seu público enquanto participantes assíduos das escolas, nalguns casos acompanhando muito proximamente o modo de viver dos mestres” (Veloso, 2021, p. 59).

<sup>14</sup> Cf. Hadot, 2014c, p. 363

consequentemente, foi reduzida ao seu discurso abstrato, carente de significação asceticamente concreta.

Não obstante, é preciso pontuar dois fenômenos constitutivos da Escolástica que, para Hadot, possuem grande importância para a instituição da filosofia enquanto discurso teórico: o surgimento das Universidades e a ampla disseminação das traduções de Aristóteles. Eles se encontram no século XIII, as Universidades instituem o método de ensino escolar puramente teórico tendo como base o discurso teórico de Aristóteles para os entraves que os dogmas cristãos põem à razão. Segundo o francês, “A filosofia será identificada, assim, como o aristotelismo, e a atividade, o ofício do professor de filosofia consistirá em comentar as obras de Aristóteles, em resolver os problemas de interpretação que elas apresentam” (Hadot, 2014c, p. 362). Então, as obras de “o Filósofo” - como Aristóteles é reconhecido na Escolástica - passam a ser investigadas em sua sistematicidade nos métodos teóricos de *lectio* e *diputatio*, investigações com precedentes na *era do comentário*.

Em suma, o sentido de “Escola” derivado da escolástica é diferente das escolas filosóficas da Antiguidade. Nestas, a preocupação se dava pela finalidade *formativa*, aquela apenas com a concatenação teórica do discurso duma verdade dada. Assim, Hadot salienta que a filosofia posterior é herdeira do divórcio escolástico: “Essa representação de uma filosofia reduzida ao seu conteúdo conceitual sobreviveu até nossos dias: pode ser encontrada cotidianamente tanto nos cursos universitários como nos livros didáticos de qualquer nível (...) Inconsciente ou conscientemente, nossas universidades são sempre herdeiras da ‘Escola’, isto é, da tradição escolástica” (Hadot, 2014c, 362-363). Isso sugere uma análise histórica da incomensurabilidade na história da filosofia: na Antiguidade, a *era do comentário* acentuou a irreduzibilidade entre o discurso e o modo de vida sem destruir, porém, a inseparabilidade; na escolástica, a condição incomensurável rompeu com a inseparabilidade, sendo herdada pela posteridade.

Por conseguinte, Hadot julga a dominação do idealismo<sup>15</sup> desde Hegel até o existentialismo; a concepção hegeliana de Estado, que submete a filosofia ao *telos* estatal e o método estruturalista, que reduz a leitura filosófica à mera estrutura lógico-propositiva da obra, como contribuições modernas e contemporâneas para a concepção de filosofia como pura teoria<sup>16</sup>. Sempre herdeiras do divórcio escolástico. Nesses termos, Hadot exprime a diferença entre o significado de filosofia na Antiguidade e o significado herdeiro do divórcio

<sup>15</sup> A contraposição que Hadot faz da concepção antiga com a idealista se dá por esta não ter como principal preocupação a transformação da personalidade à totalidade, mas a redução teórica ao se pautar somente no discurso abstrato.

<sup>16</sup> Hadot, 2014c, p. 364-366.

entre discurso e vida:

É necessário reconhecer que há uma oposição radical entre a escola filosófica antiga, que se dirige a cada indivíduo para transformá-lo na totalidade de sua personalidade, e a universidade, que tem por missão conceder diplomas, correspondendo a certo nível de saber objetivável (...) é necessário reconhecer que só há universidade por iniciativa de uma autoridade superior, que seja o Estado ou as diversas comunidades religiosas, católicas, luteranas, calvinistas ou anglicanas. A filosofia universitária encontra-se sempre na situação em que se encontrava na Idade Média, isto é, é sempre serva, por vezes da teologia, nas universidades nas quais acontece de a Faculdade de Filosofia não passar de uma Faculdade inferior à Faculdade de Teologia; por vezes da ciência; sempre, em todo caso, dos imperativos da organização geral do ensino ou, na era contemporânea, da investigação científica. A escolha de professores, matérias, exames, é sempre submetida a critérios ‘objetivos’, políticos ou financeiros, com muita frequência, infelizmente, alheios à filosofia. (Hadot, 2014, p. 364-365)

Com base nisso, o filósofo antigo só possuía condição filosófica se seu saber transformasse inteiramente a existência, sob pena de coerção caso não se adequasse àquilo que proferia e fora escolhido sua vida. Diferentemente, no ambiente universitário, denomina-se filósofo ou, de forma mais precisa para o pensamento hadotiano, professor de filosofia aquele cujo discurso, e não seu modo de vida, atende a características objetiváveis de uma instituição reguladora. Então, a filosofia, que foi o florescimento de atividades inter-relacionais por meio das quais se iniciava pela escolha de um modo de vida filosófico com a justificação dela pelo discurso, passou a ser interpretada através de critérios ‘objetivos’ que excluem essas práticas, por correspondiam à pessoalidade que confere significação concreta<sup>17</sup>.

Nesse ínterim, notamos a gênese d'*a história das filosofias* e da confusão, dos historiadores, em conceber *a história da filosofia* como discurso meramente teórico. Podemos nos perguntar se, dada essas colocações, a filosofia como modo de vida não é insuficiente para *a história da filosofia*, uma vez que, a partir da escolástica, o que impõe é a filosofia como redução teórica do discurso. Em resposta a isso, Hadot sustenta que filosofia como modo de vida é a única noção capaz de conduzir toda história do pensamento filosófico, pois se mantém viva como na dominância na Antiguidade e como resistência posteriormente à patrística, apesar de haver a dominância do discurso teórico. Segundo o francês, mesmo o divórcio, há respaldos da filosofia vivida que possibilitam sua continuidade historiográfica. Portanto, a filosofia como desejo de Sabedoria é o único fio-condutor capaz de conectar toda

<sup>17</sup> É em meio à problemática dessa atitude pretensamente eliminatória da percepção - objetivações vazias - nas ciências que Hadot cita Husserl e Merleau-Ponty que resgatam a concepção antiga da filosofia ao compreendê-la como tentativa de *reaprender a ver o mundo*, isto é, aprofundamento e transformação da percepção (Hadot, 2014a, p.314-315).

história do pensamento filosófico.

Através da influência dos escritos do filósofo polonês Juliusz Domanski, Hadot considera que mesmo no império do discurso teórico ainda há obras que são *discursos filosóficos*. Ou seja, o fenômeno filosófico da Antiguidade, desejo por Sabedoria, conseguiu sobreviver:

Por vezes no próprio seio da instituição universitária, mais frequentemente em reação a ela e em meios que lhe são estranhos, como certas comunidades religiosas ou profanas, algumas vezes também de maneira solitária, certos filósofos, desde a Idade Média até nossos dias, permaneceram fiéis à dimensão existencial e vital da filosofia antiga (Hadot, 2014c, p. 366-367).

Como exemplos dos filósofos que promoveram essa permanência, ele aponta: Santo Inácio de Loyola, Montaigne, Descartes em suas Meditações, Espinosa, Rousseau, Schopenhauer, Wittgenstein, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Kant, Bergson, Merleau-Ponty, Husserl, Heidegger, entre outros. Esses são filósofos que, de acordo com o pensamento hadotiano, foram influenciados e perpetuaram em algum grau a maneira de se fazer filosofia na Antiguidade.

## 2. WITTGENSTEIN COMO PERTINÊNCIA HISTÓRICA PARA A FILOSOFIA VIVIDA.

Percebemos até aqui que, apesar da dominação do discurso teórico ter ocorrido a partir da escolástica, Hadot enxerga a resistência da filosofia como modo de vida. É por isso que há, para o francês, *a história da filosofia* na Idade Média, na Modernidade e na Contemporaneidade. Assim, o capítulo 2 consiste na relevância de Wittgenstein como integrante de *a história da filosofia Contemporânea* no escopo do desenvolvimento de uma nova problemática para a linguagem, que se realiza na filosofia vivida, e como ajudante na construção hadotiana da filosofia como modo de vida. Utilizaremos a obra hadotiana *Wittgenstein e os limites da linguagem* para tanto. A seção 1 é construída por meio da análise que Hadot faz da obra *Tractatus Logico-Philosophicus*. Segundo o francês, essa obra é *exercício espiritual*, isto é, retoma a concepção da filosofia como modo de vida. Isso faz com que, pelo texto tractatiano, tenhamos a continuidade daquilo que foi a filosofia antiga. Seguidamente, a seção 2 é o desenvolvimento dos comentários hadotianos sobre as recusas e aceitações da obra wittgensteiniana para a filosofia como modo de vida. Assim, o *Tractatus* trouxe desenvolvimentos linguísticos para a filosofia vivida. Ao final, na seção 3, há a exposição do conceito de *jogos de linguagem* presente na última obra do austríaco e suas implicações para o pensamento de Hadot.

### 2.1 TRACTATUS LOGICUS-PHILOSOPHICUS COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL.

O *Tractatus Logico-Philosophicus* ampliou o interesse hadotiano sobre o *místico*, para o qual sua adolescência devotamente religiosa e seus estudos neoplatônicos o despertaram. A obra o fez refletir sobre a relação entre *mística* e *lógica*, endossada pela maneira de escrita aforística, especialmente em suas proposições finais. Para o *Tractatus*, os seres humanos representam a realidade pelo pensamento que só é possível pela correspondência (*forma lógica*) entre a estrutura cognitiva e a realidade. Isso significa que há um isomorfismo entre linguagem e o real: os nomes correspondem a objetos e as proposições elementares correspondem a situações do mundo. De modo isolado, o nome nada significa, seu significado

se dá no contexto de uma proposição elementar que esteja de acordo com um estado de coisas. Tem-se, portanto, um fato possível quando se tem a forma lógica<sup>18</sup>. Eis o critério empírico-positivista proposto pelo *Tractatus*, cujo brilho causou maravilhamento ao Círculo de Viena<sup>19</sup>.

No entanto, para Hadot, esse campo da linguagem lógica é tão somente a óbvia ponta do “iceberg” da proposta tractatiana, uma vez que é juntamente com o *místico* que se pode entendê-la por completo. Nesses termos, o francês escreve:

Quando Wittgenstein identifica “indizível” e “místico”, não se trata nem de teologia negativa, nem de êxtase, mas de “sentimento”, e penso que para ele o “místico” é caracterizado precisamente por ser um sentimento, uma emoção, uma experiência afetiva (*Erlebnis* e não *Erfahrung*) que não se pode exprimir, porque se trata de algo estranho à descrição científica dos fatos, algo que se situa então na ordem existencial ou ética ou estética. Pode-se pensar, aliás, que quando Wittgenstein fala de místico, ele pensa na sua própria experiência (Hadot, 2014b, p. 14).

Dessa maneira, não se deve, segundo Hadot, conceber os conceitos wittgensteinianos de *místico* e *indizível* como impossibilidade de se oferecer uma definição positiva para o *Ser* - somente acessível pela negação de toda sua criação e, portanto, de todos predicados (teologia negativa) - nem por um estado de desprendimento linguístico de si e do mundo (êxtase). Trata-se da tentativa de exprimir pela linguagem um sentimento que é *inefável*. Há, por isso, uma dualidade linguística: aquilo que é exprimível - tal como a descrição científica dos fatos - e aquilo que é inexprimível - tal como um tipo de experiência afetiva. Essa diferenciação embasa a oposição que a postura tractatiana faz sobre a filosofia anterior como um mau uso da linguagem, a saber: os filósofos tentavam exprimir aquilo que é inexprimível.

Essa posição combativa faz com que Wittgenstein constate que os problemas filosóficos não sejam falsos, mas nada mais são do que a incompreensão daquilo que a linguagem exprimível é<sup>20</sup>. Por decorrência disso, a maioria das proposições filosóficas

<sup>18</sup> A explicação de Spica reflete muito bem a noção hadotiana sobre a forma lógica: “Da mesma forma que na linguagem um nome se une a outro nome e forma a proposição elementar que forma a proposição, no mundo os objetos se unem a outros objetos e formam os estados de coisas que se unem e formam os fatos. A totalidade das proposições forma a linguagem e a totalidade dos fatos forma o mundo. Essa forma lógica comum do mundo e da linguagem torna possível a figuração. Assim, a lógica torna-se a ‘lei’ estruturante do real e da linguagem” (Spica, 2005, p.39).

<sup>19</sup> Para Hadot, a obra influencia tal sociedade científica no que tange às proposições lógicas essenciais. Ao passo que os representantes desse movimento - Schlick, Waismann, Carnap, Neurath - rejeitam o misticismo e a criptometafísica presentes no livro. Cf. Hadot, 2014b, 24.

<sup>20</sup> Citando Wittgenstein, Hadot expressa tal postura: “A maior parte das proposições ou das questões que foram escritas em matéria de filosofia não são falsas, mas contrassensos. Não podemos absolutamente responder a questões desse gênero, podemos somente estabelecer o fato de que são contrassensos. A maior parte das proposições e das questões da filosofia assentam-se nisto: não compreendemos a lógica da nossa linguagem. (São questões do tipo: o Bem é mais ou menos idêntico ao Belo?) Nada há de surpreendente nos mais profundos problemas não serem propriamente problemas (4.003)” (Hadot, 2014b, p. 27).

carecem daquele critério científico (*forma lógica*), pois se compõem de elementos cujos significados se encontram no indizível. Em outras palavras, não se consegue representar - como é feita a descrição científica dos fatos - as proposições filosóficas, visto que são compostas por determinada experiência afetiva, cujo significado é místico. Os filósofos fazem, então, um mau uso da linguagem por tratar como exprimível o que se encontra no inexprimível.

Nesse contexto, há desconforto com o *Tractatus*, uma vez que o filósofo austríaco postula a *forma lógica* mesmo afirmando a impossibilidade de representá-la - ela é uma noção meramente relacional e necessariamente possibilitadora da linguagem exprimível<sup>21</sup>. Ademais, Wittgenstein postula também outras noções possibilitadoras da linguagem lógica, tais como: proposição, sentido, verdade e mundo. Relativamente a isso, ele reconhece esse impasse, pois, sendo tais noções necessárias para conferir lógica à linguagem, o questionamento se coloca: como concebê-las pela linguagem lógica?<sup>22</sup> Não obstante, para tornar o problema ainda mais dramático, vale salientar que, ao final da obra, Wittgenstein reconhece suas proposições como absurdas<sup>23</sup>. A obra se vale conscientemente de absurdos que, como supracitado, os classificam como imersos em determinadas experiências afetivas e para os quais o próprio texto expressa uma postura combativa. Estaria Wittgenstein propondo um combate leviano à filosofia anterior, pois estaria ele exprimindo o inexprimível?

Ora, essa “autocontradição” é pensada por Hadot como mera aparência, visto que a obra não deveria se resumir a uma teorização da linguagem clara - um discurso teórico cuja finalidade é estritamente pulsar sua racionalidade-, mas é a estrutura de um modo de vida místico e silencioso, ela é sobretudo - de maneira próxima à Antiguidade - justificação de uma vivência filosófica<sup>24</sup>. A argumentação tractatiana suscita, segundo o francês, uma doutrina da

<sup>21</sup> De acordo com o *Tractatus*: “A proposição pode representar a realidade inteira, não pode, porém, representar o que ela deve ter de comum com a realidade para poder representá-la - a forma lógica.

Para podermos representar a forma lógica seria preciso nos colocar, com a proposição, fora da lógica; a saber, fora do mundo” (TLP, 4.12).

<sup>22</sup> Como isso é possível pelo fato de: “O que se exprime na linguagem não podemos expressar por meio dela” (TLP, 4.121).

Respaldando-se em Colombo, Hadot coloca o problema a partir da forma lógica:

“[...] a forma lógica não é nem um fato, nem um objeto, ela não pode então ser expressa por uma proposição ou um nome; ela é somente modo de relação e só pode se mostrar na maneira pela qual a proposição é articulada. Por outro lado, a identidade de forma lógica entre proposição e fato é pressuposta por toda proposição: para exprimi-la, seria necessário ainda pressupô-la” (Hadot, 2014b, p.28).

<sup>23</sup> “Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas - por elas - tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela.)” (TLP, 6.54).

<sup>24</sup> Hadot comprehende a característica *ética* do *Tractatus* não como apenas um manual de preceitos que regulamentam a boa conduta, mas sobretudo um conjunto de reflexões que tem por finalidade causar uma experiência afetiva transformadora do indivíduo, sendo também *estético*. Em outras palavras, trata-se do que, segundo Hadot, a figura de Sócrates conseguiu transmitir comumente à filosofia antiga: “[...] como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso” (Hadot, 2014c, p.49). Nesse

insuperabilidade da linguagem que leva à vivência da mística. Assim, para resolver tal desconforto, Hadot pensa haver 4 tipos de usos possíveis da linguagem no escopo do *Tractatus*: um que está no interior do campo da linguagem lógica - no exprimível -, um que está no interior do campo da linguagem ilógica - no inexprimível - e outros dois que se encontram no limite desses campos - no limite do exprimível e do inexprimível. O primeiro é o uso exprimível: *representativo*<sup>25</sup>. O segundo é o uso inexprimível: *contrassensual* que expressa o combate à filosofia anterior, visto que “[...] a maioria das proposições filosóficas peca contra as leis da gramática e sintaxe lógica; elas contêm signos que não têm significado; elas então não têm forma lógica, nem sentido” (Hadot, 2014b, p.33).

Por fim, e necessário para se compreender a completude da proposta tractatiana, o terceiro uso é o *tautológico*<sup>26</sup> e o quarto uso é o *indicativo*<sup>27</sup>. Para Hadot, a diferença do indicativo e tautológico com os demais se dá por *mostrarem*. O filósofo francês se vale fundamentalmente, além da distinção entre exprimível e inexprimível, da distinção wittgensteiniana entre *dizer* - que consiste na intenção de representar um fato objetivo - e *mostrar* - que consiste na intenção de manifestar algo irrepresentável - para diferenciar os 3 grupos: exprimível, inexprimível e limite<sup>28</sup>. Com base nisso, o *representativo* é o representar legítimo; ao passo que o *contrassensual* é o representar ilegítimo. Ademais, *indicativo* e *tautológico* são legítimos, uma vez que o primeiro se vale da linguagem ilógica e o último se vale de proposições vazias, ambos com o mesmo propósito: *manifestar* o irrepresentável. A legitimidade, portanto, perde-se quando se tenta *figurar* - *dizer* - o indizível.

---

sentido, sobre a herança socrática: “Ainda aqui o saber não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto um saber-viver” (Hadot, 2014c, p.62). Por isso, quando o francês se refere ao *Tractatus* como um modo de vida é no sentido da filosofia antiga com Sócrates. Isso não tem relação, ao menos no primeiro Wittgenstein, com o conceito de *Lebensform* que é analisado por Hadot somente em *Investigações Filosóficas*.

<sup>25</sup> A linguagem de representação: “[...] trata-se de proposições que têm forma lógica, isto é, sentido possível, porque são formados por signos que têm todos um significado: sua estrutura pode corresponder àquela do fato que elas representam” (Hadot, 2014b, p.32).

<sup>26</sup> A linguagem da tautologia é: “[...] desprovida de um conteúdo de sentido [...] Elas são privadas de todo conteúdo de conhecimento. Não são contrassensos, são proposições, mas como o zero faz parte do simbolismo matemático” (Hadot, 2014b, p.32). Em outras palavras: “[...] nada diz, não tem conteúdo representativo, não afirma a possibilidade de um estado de coisas (Hadot, 2014b, p.53).

No entanto, é o uso tautológico que mostra mais claramente a lógica do mundo por não ter pretensão de *dizer* algo. Nesse sentido, segundo Spica: “As tautologias são as ‘proposições’ lógicas por excelência. Elas mostram a estrutura lógica da linguagem. Mostram a total possibilidade de estado de coisas [...] Elas mostram a essência do mundo, mostram as condições transcendentais da linguagem” (Spica, 2005, p. 46-47). Portanto, “As proposições da lógica são tautologias; isto mostra as propriedades (lógicas) formais da linguagem, do mundo” (TLP, 6.12).

<sup>27</sup> A linguagem indicativa é: “Todas essas proposições com que o *Tratado* termina pertencem ao quarto gênero de uso da linguagem: elas buscam mostrar o inexprimível através de sua incorreção. Mas, na medida em que tentam mostrar o inexprimível, elas aparecem como contrassensos. É, poder-se-ia dizer, na medida em que elas têm um tipo de sentido e de verdade que aparecem como contrassenso” (Hadot, 2014b, p.38).

<sup>28</sup> Segundo a proposição 4.1212: “O que *pode* ser mostrado *não pode* ser dito” (TLP, 4.1212).

Certamente, essa posição, segundo a qual a utilização de proposições absurdas por Wittgenstein é um uso legítimo da linguagem, é objeto de intensas discussões sobre o *Tractatus*. Carnap, um dos principais representantes do Círculo de Viena, aconselhava ao leitor descartar essa “autocontradição” de forma a abandonar os contrassensos dos quais a obra se vale para considerar apenas o conteúdo empírico-positivista<sup>29</sup>. Outrossim, Russell, professor e escritor da introdução da obra, e Ramsey<sup>30</sup> entendem que as proposições absurdas wittgensteiniana esbarram no *dizer* o indizível, sendo confuso deliberar a justificativa para tal. Pode-se julgar que, no entendimento hadotiano, contrariamente, essas interpretações não se atentaram à real influência que o *mostrar* possui sobre os contrassensos wittgensteinianos.

Não obstante, poder-se-ia tentar analisar os absurdos do austríaco não como descartáveis, mas como metalinguagens que representam as leis lógicas. Essa é uma via mais tardia do positivismo como maneira de contornar o problema das noções propiciadoras, isto é, estabelecer uma metalinguagem para explicar as noções lógicas que fundamentam a linguagem à qual a metalinguagem estabelecida se refere. Contudo, para o francês, essa hierarquia linguística não resolve o problema, pois teria de afirmar um ‘fora da linguagem’ e por força da relação intrínseca que a linguagem tem com o mundo, teria que afirmar também um “fora do mundo”. Consequentemente, por não ser possível estar fora da linguagem e do mundo (êxtase), a metalinguagem estaria tão submetida às constantes lógicas, por serem também exprimíveis, quanto a própria linguagem. Não se pode, então, representar a lógica dos fatos, porque representar algo desse tipo já pressupõe necessariamente tal lógica e, por isso, Hadot se inquieta ao perceber que de algum modo “a linguagem é, de algum modo, para si mesma, seu próprio limite. E é com esse próprio limite que a linguagem filosófica se choca” (Hadot, 2014b, p. 29).

Com isso, para continuar expondo outras perspectivas, em Hacker<sup>31</sup>, existe diferença entre os contrassensos: os da filosofia são enganadores (*misleading nonsense*); os utilizados pelo austríaco são esclarecedores (*illuminating nonsense*). Hadot se aproxima, de fato, da interpretação tractatiana de Hacker, ao assumir que Wittgenstein distingue os contrassensos que tentam *dizer* o místico, dos que tentam *mostrar* o místico. Assim, por força dos absurdos wittgensteinianos - não os contrassensos da filosofia precedente - “[...] ocorre que o que não pode se dizer pode, em certa medida, ser mostrado” (Hadot, 2014b, p.29). O uso indicativo é

---

<sup>29</sup> Cf. Hadot, 2014b, p. 28-29 .

<sup>30</sup> Cf. Ramsey 1966 .

<sup>31</sup> Cf. Hacker 1972, 2000, 2001a, 2001b, 2001c .

percebido no *Tractatus* nos momentos em que Wittgenstein constrói absurdos não para representar o místico, que é o contrassensual, mas para acusar o indizível.

Com base nisso, o exercício de pensamento tractatiano consiste, para Hadot, em pôr um fim à filosofia, que é *contrassensual*, ao delimitar o campo lógico da linguagem, que é *representativo*, e acusar o místico, por meio do *tautológico* e do *indicativo*. Assim, os problemas filosóficos não são exatamente problemas, pois decorrem de “[...] uma incompreensão da lógica de nossa linguagem. Mas, por outro lado, o terreno abandonado definitivamente pela filosofia pode ser ocupado livremente pela “vida” e mística” (Hadot, 2014b, p.24). Mais uma vez, não se trata de afirmar que os problemas filosóficos não existem, eles existem no *místico* e, por causa disso, não se pode *dizer* algo sobre eles, pode-se apenas *mostrar* a existência. “A dúvida, pois, só existe onde existe uma questão, uma questão apenas onde existe uma resposta, e esta somente onde algo *pode ser dito*” (TLP, 6.51). Existe, portanto, uma criptometafísica no *Tractatus*.

Dessa maneira, não seria a lógica positiva que faz o austríaco compreender a filosofia como detentora de problemas impassíveis de respostas representativas, mas o aspecto insuperável da linguagem. É necessário a Wittgenstein recorrer aos limites da linguagem pelo fato do empirismo da descrição científica não se sustentar logicamente no acontecimento experienciado, mas nas constantes lógicas que lhe são anteriores<sup>32</sup>. A partir disso, é necessário também que se aja de modo consonante frente à obscuridade das constantes lógicas; um modo de vida, pois: “Tôdas as proposições têm igual valor” (TLP, 6.4). Ou seja, o sujeito deve corresponder ao mundo, que é o conjunto de situações as quais não se pode valorar. Não obstante, o mundo existe para o sujeito, que quer e, portanto, valora as situações. Isso, por conseguinte, é uma experiência mística, visto que se *mostra* a existência sustentada em obscuridade na afetividade; é ainda estético: “É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental. (Ética e estética são uma só)” (TLP, 6.421).

Para Margutti, em referência à metáfora das escadas<sup>33</sup>, isso se justifica, visto que:

[...] a complementaridade das escadas aponta em direção à identificação da lógica com a ética, entendidas como condições do mundo. A lógica permite contemplar a essência do mundo; a ética permite activar o sujeito transcendental para contemplar tal essência. E como a contemplação da essência constitui a suprema experiência estética, ética e estética são uma só. Nesta perspectiva, todas são transcendenciais e contribuem para compor uma experiência mística unitária, que corresponde à descoberta silenciosamente clarificada do sentido da vida (Margutti Pinto, 2002, p. 517).

<sup>32</sup> Segundo o próprio *Tractatus*: “A lógica está *antes* de qualquer experiência - de que algo é *assim*. Dêsse modo está *antes* do *Como* mas não *antes* do *Que*. (TLP, 5.552).

<sup>33</sup> Cf. nota explicativa 23.

Desse modo, a descrição científica, que é a linguagem com sentido, é sobre *como* o mundo se apresenta, não *que seja* apresentado<sup>34</sup>. Por consequência, a impossibilidade de firmar a lógica, a ética e a estética representativamente faz com que o *Tractatus* somente as *mostre*<sup>35</sup>. O *mostrar* apenas acusa a existência misteriosa que, pela incapacidade de representá-la, só resta o silêncio. Com base nisso, o *Tractatus* parte da análise lógica que se esbarra no âmbito ético e estético, sendo sintetizado, portanto, em uma experiência ou sentimento místico unitário.

Há, nesse sentido, uma recusa da separação entre sujeito e objeto como possibilidade do sujeito se conhecer *transcendentemente* ao tomar a si como objeto<sup>36</sup>. O que existe é a unicidade em que “[...] sujeito e objeto constituem, como duas metades, a totalidade do mundo, mas se limitam reciprocamente” (Hadot, 2014b, p.15). Eis a aproximação tractatiana com a obra schopenhaueriana de *O mundo como vontade e representação*<sup>37</sup>. Por consequência da análise wittgensteiniana ser sobretudo linguística, essa característica limitante se torna: “Os *limites da minha linguagem* denotam os limites do meu mundo” (TLP, 5.6). Em Wittgenstein, o solipsismo linguístico é uma maneira de se acusar o místico, uma vez que não se representa a estrutura *a priori*.

Sobre o solipsismo linguístico, que tal como o sujeito volitivo é um postulado místico, Hadot escreve:

Wittgenstein não afirma que o solipsismo é uma verdade filosófica. Ele aplica aqui justamente o quarto uso da linguagem do qual falamos a pouco. Ele visa, através de proposições incorretas, a algo que somente pode ser mostrado. A sustentação de sua visada é a fórmula: minha linguagem; não posso dizer nada fora da minha linguagem; não há então mundo para mim fora da minha linguagem e do mundo que

<sup>34</sup> De acordo com Spica: “O que é místico não é *como* o mundo é mas *que* ele seja” (TLP, 6.44). Nesse sentido: “A ciência é aquela que descreve todas as possibilidades de como o mundo pode ser. Por outro lado, o místico é a percepção de que este mundo é [...] Poderíamos dizer que, enquanto estamos com um pensamento puramente científico, nos é natural, óbvio, a existência do mundo. Mas, como sujeitos volitivos, buscamos sempre nos perguntar sobre a existência dele. Nos deparamos com o mundo, com sua existência, com o mistério de sua existência e nos assombramos” (Spica, 2005, p.84-85).

<sup>35</sup> “Isto se liga a que nenhuma parte de nossa experiência é *a priori*.

Tudo o que vemos poderia ser diferente.

Tudo o que podemos em geral descrever poderia ser diferente

Não há *a priori* uma ordem das coisas” (TLP, 5.634).

<sup>36</sup> Pela metáfora do olho, Wittgenstein explica: “Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico?

Tu dizes que aqui se está inteiramente como diante do olho e do campo visual, mas tu *não* vês realmente o olho. E não há coisa no *campo visual* que leve à conclusão de que ela é vista por um olho” (TLP, 5.633).

<sup>37</sup> Hadot expressa essa proximidade, podemos constatá-la na seguinte passagem: “Aquele que conhece todo o resto sem ser ele mesmo conhecido é o sujeito. Por conseguinte, o sujeito é o substratum do mundo, a condição invariável, sempre subentendida de todo fenômeno, de todo objeto, visto que tudo o que existe, existe apenas para o sujeito” (Schopenhauer, 2001, p.11).

ela constitui para mim. O que é realmente visado não é a solidão do eu, é a insuperabilidade da linguagem (Hadot, 2014b, p.34-35).

Ora, o solipsismo linguístico não é uma verdade filosófica, até porque não se pode representar o irrepresentável: não há verdade em filosofia para o austríaco. Tampouco é uma verdade científica, visto que está se ocupando com o irrepresentável. Wittgenstein também não quer defender a tese de que a linguagem é particularizada de modo a incapacitar a comunicação entre indivíduos, puro relativismo. Diferentemente, ele se utiliza da linguagem incorreta para *mostrar* a impossibilidade de uma linguagem absolutamente *pura*. Isso não seria contrário à escrita para o auditório universalmente abstrato, à escrita tipicamente francesa da dissertação bem alinhavada?

O solipsismo linguístico é um dos artifícios argumentativos pautados no quarto uso da linguagem<sup>38</sup>, que mostra ao leitor a insuperabilidade em que a linguagem se encontra. Trata-se de acusar o *inefável* linguístico; a objetividade da linguagem cessa no momento em que se tenta *dizer* o *quê* do mundo. Sendo assim, é por meio desse legítimo movimento intelectivo que, para Hadot, o terapeuta Wittgenstein intimia os leitores do *Tractatus* à vivência silenciosa da mística. Isso se dá pela argumentação tractatiana resultar na intuição *sub specie aeterni*, por meio da qual:

O sujeito percebe, através desta compreensão, que o mundo é composto de fatos que podem ou não acontecer. Estar assim, ser assim é meramente um fato que poderia ser diferente e que pode ser diferente. É ver o mundo real não como absoluto, mas como espaço dentro de possibilidades infinitas. Esta visão não é atingida pelo sujeito psicológico, que, como parte do mundo, está sujeito ao tempo e ao espaço de uma vida física, factual. Tal visão do mundo é atingida somente pelo sujeito volitivo, o limite do mundo, que como limite está fora da determinação das formas do pensamento, está fora da factualidade do mundo, apesar de só ser enquanto parte deste mundo (Spica, 2005, p.91).

Nesses termos, a intuição *sub specie aeterni* é o sentimento que assombrosamente não se pode exprimir<sup>39</sup>. Ela é a completude da proposta tractatiana, uma vez que sintetiza a experiência mística unitária. Trata-se de ver a vida na perspectiva do todo, mas limitado. Em termos schopenhauerianos, se traduz na atemporalidade do tempo presente; a contemplação<sup>40</sup>. Assim, para além da constatação da obscura existência do sujeito volitivo e do objeto desencadeado pela intuição *sub specie aeterni*, nada mais se constata sobre tal existência. O

<sup>38</sup> Para Hadot, ao final do *Tractatus*, o ímpeto wittgensteiniano de *mostrar* o inexprimível através do uso indicativo se acentua.

<sup>39</sup> “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é a intuição dêle como um todo limitado. É místico o sentimento do mundo como um todo limitado” (TLP, 6,45).

<sup>40</sup> “[...]não seria uma lembrança da contemplação do mundo, tirado do princípio da razão suficiente, do qual fala Schopenhauer?” (Hadot, 2014b, p.18).

sujeito e o mundo se limitam por serem indissociáveis. A partir disso, portanto, coloca-se fim à filosofia - *dizer* o inexprimível -, deixa-se a ciência em sua catalogação de possibilidades do mundo - *dizer* o exprimível - e vive-se o místico no prudente silêncio - visto que já se *mostra* o inexprimível -: não pela estrutura apriorística não existir, mas pela incapacidade de dizê-la; o interdito. “O que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 7).

Percebemos dessa análise que o *Tractatus*, por mais que seja uma obra circunscrita na dominação do discurso teórico, não se inscreve nessa tendência. Não se trata de uma obra que se propõe a transmitir informações sobre um conteúdo conceitual através da linguagem clara. Há a tentativa de provocar experiência afetiva por meio da própria linguagem e, para isso, é necessário se enveredar por um espectro da linguagem que não é logicamente representativa. O austríaco desassossega os intérpretes que esperam uma linguagem discursivamente coerente, uma vez que estes não conseguem entendê-lo<sup>41</sup> - eles não se permitem ter a experiência da escada pelo *Tractatus*.

Certamente, a postura wittgensteiniana contrária à linguagem contrassensual é patente, pois ele identifica a filosofia anterior como absurdos que *dizem*. Isso, porém, não o faz divorciar o discurso do modo de vida - ele ainda se utiliza de absurdos que *mostram*, uma vez que o modo de vida pela experiência *subespécie aeterni* escapa à racionalidade teórica. Não vemos aqui uma configuração da incomensurabilidade e inseparabilidade do discurso com o modo de vida? Para Hadot, tudo isso se explica pelo austríaco não ter por finalidade se limitar à explicação sistemática do mundo e da linguagem - não é o interesse tractatiano estipular uma teorização da linguagem. Ele almejava justificar um modo de vida na tentativa de engajar o leitor(a) para tal - chegar ao entendimento de que o mundo é, sendo necessário provocar no leitor(a) uma transformação existencial por todo o percurso de suas proposições logicamente desconexas.

## 2.2 AS REFLEXÕES HADOTIANAS, A PARTIR DO TRACTATUS, COMO ANTROPOLOGIZAÇÃO D'A HISTÓRIA DA FILOSOFIA.

Como visto, o *místico* e o *indizível* tractatianos não podem ser classificados no escopo da teologia negativa, uma vez que não negam absolutamente todas as proposições que se referem a esses conceitos. Criam-se proposições, incorretas ou vazias, para *mostrar*. Não

---

<sup>41</sup> Cf. nota explicativa 23.

podem também ser da tradicional experiência mística religiosa, o êxtase, pois o filósofo austríaco impossibilita tal desprendimento linguístico: não há fora do mundo e da linguagem. A partir disso, Hadot escreve:

Parece-me que todo o *Tractatus* pode ser resumido nesta fórmula extraordinariamente concisa: “O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimí-lo pela linguagem” (4.121). Ninguém jamais exprimiu tão clara e profundamente o que é preciso chamar de mistério da linguagem, que é idêntico ao mistério do mundo. Essa fórmula dirige tão bem o simbolismo lógico de Wittgenstein como seu “misticismo”. No simbolismo não se pode exprimir por signos o que se mostra nos próprios signos. Não podemos representar o irrepresentável. É bem esse o sentido da crítica da linguagem que a filosofia deve ser. Quanto ao “misticismo”, ele corresponde à seguinte ideia: o inexprimível se mostra na linguagem; a essência da linguagem é, exprimindo o exprimível, visar ao inexprimível; não podemos exprimir o que *vemos* na linguagem; o sentido último da linguagem não pode se exprimir na linguagem. Sem dúvida, estamos *na* linguagem; essa situação é insuperável. Contudo, é no próprio seio dessa situação insuperável que se mostra a nós a Transcendência (Hadot, 2014b, p. 57).

Nesse sentido, Wittgenstein conseguiu acusar a estrutura a priori-linguística<sup>42</sup>. Para isso, ele precisou se enveredar pelos limites da linguagem. Através desse processo, muito embora haja críticas a serem feitas, o francês reconhece o austríaco como um grande filósofo, uma vez que essa obra introduziu definitivamente uma nova problemática, que põe em questionamento o discurso racionalmente teórico como fio condutor para todo pensamento que se pretende filosófico. Tanto em seu simbolismo lógico quanto em seu misticismo não puderam ser fundamentados na linguagem representativamente correta. De fato, o austríaco percebeu que a linguagem clara não é suficiente para provocar a experiência afetiva de um modo de vida.

Dessa maneira, notadamente, o problema filosófico do místico coloca no centro do debate a relação entre inefável e transcendência: como se pode conceber o místico, sendo ele indizível? Como é possível ir além dessa limitação? O *Tractatus* trouxe, segundo o pensamento hadotiano, uma nova perspectiva para essa problemática: não se trata de teologia negativa nem de experiência mística tradicional extática, é uma experiência afetiva que se dá no próprio âmbito insuperável da linguagem. Wittgenstein, por meio de sua obra, possibilita a geração de uma experiência mística na linguagem que não é pela negação ou desprendimento dela. Essa nova maneira de se enfrentar o problema pode ser separada em três pontos

<sup>42</sup> “[...] se só posso pensar o que tem uma forma lógica, eu me choco com o fato de que, por consequência, não posso pensar a própria forma lógica; para pensar a forma lógica, eu deveria sair da linguagem e do mundo. Descubro então, no mesmo momento, que todo ‘pensar’ não se reduz ao ‘dizer’, porque não posso ‘dizer’ a forma lógica, mas posso visá-la, ela se mostra a mim; e eu descubro igualmente que minha própria linguagem é de algum modo um inefável, que não posso dizê-la, que somente posso visá-la, ou, ainda, que a linguagem cessa de ter um sentido quando se quer exprimir a linguagem como linguagem” (Hadot, 2014b, p. 40).

essenciais sobre os quais, para Hadot, é impossível não se posicionar filosoficamente com o advento tractatiano: insuperabilidade da linguagem; estrutura lógica da linguagem e irrepresentável e inexprimível.

De forma mais específica, o filósofo francês pensa que, após o *Tractatus*, a hipótese da linguagem como fenômeno insuperável - a linguagem como expressão do pensamento - deve ser considerada pela reflexão filosófica. A crítica kantiana precisa ser formulada: “Todo *a priori* é ‘linguístico’” (Hadot, 2014b, p.59). Seguidamente, deve-se considerar também se a filosofia é, ou até que ponto é, um mau uso da linguagem a partir da análise do que é a estrutura linguística. Nesses termos, deve-se questionar se as proposições filosóficas são contrassensos e, se são, se sua absurdade é absoluta. Por fim, deve-se tomar posição sobre o que consiste a existência do irrepresentável e do inexprimível na linguagem: a linguagem é ou tem a finalidade de ser puramente representativa? Há possibilidade de transcendência caso se confirme o irrepresentável?

Entretanto, apesar dessa grande contribuição para o pensamento filosófico, Hadot reconhece que se pode fazer críticas de detalhes e críticas de fundo ao *Tractatus*. Dentre as quais: apontar certas incongruências do vocabulário; o postulado positivista-lógico que o marca irremediavelmente; a concepção de pensamento como cópia da realidade, que coloca problemas talvez insolúveis; pode-se também insistir sobre o paradoxo, reconhecido pelo próprio Wittgenstein na descoberta final do contrassenso das suas proposições. Por meio disso, o francês estabelece, além daquela nova problemática que lhe encantou, recusas sobre algumas teses tractatianas.

Ora, começa-se pela concepção expressa no *Tractatus* da linguagem filosófica como um mau uso. Em outras palavras, dever-se-ia descartar os contrassensos filosóficos por tentarem *dizer* através de absurdos e, consequentemente, pôr fim à filosofia. Certamente, o *Tractatus* é uma tentativa de encerrar a longa odisseia filosófica, caracterizada por conferir representatividade aos contrassensos. Os filósofos, para Wittgenstein, há muito tempo, tentam *dizer* a lógica, a ética e a estética. Contrariamente ao austríaco, é necessário começar por pontuar que Hadot concebe a poesia como a via linguística pela qual se constata a insuperabilidade. Assim, utilizando uma proposição tractatiana, o filósofo francês escreve:

Longe de mim proibir a noção de inefável, a linguagem a abre para mim: porque quis falar exata e logicamente, sou obrigado a aceitar empregar uma linguagem inexacta logicamente, uma linguagem que não representa nada, mas que evoca. Encontro o valor encantatório da linguagem; entrevejo que a forma mais fundamental da linguagem poderia ser a poesia, é na função indicativa ou evocativa

da linguagem, que tenho o direito de afirmar: ‘há verdadeiramente um inefável; ele se mostra; é o místico’ (6.522) (Hadot, 2014b, p.40).

Desse modo, a poesia, para o pensamento hadotiano, é maneira de se enveredar pelos limites da linguagem a partir da linguagem incorreta; análoga ao uso *indicativo* wittgensteiniano. A utilização da linguagem em sua incorreção evoca o indizível na qual Hadot comprehende possibilidade poética. Por conseguinte, Hadot não admite a desconsideração do *Tractatus* sobre linguagem filosófica, visto que, para ele, não é a filosofia um mau uso da linguagem, mas toda linguagem tende a se tornar filosófica. Por meio disso, ele recusa a proposta tractatiana que seria a vivência mística pelo silêncio. Em um movimento crítico ao *Tractatus*, Hadot escreve:

A filosofia não nasce, como pretende Wittgenstein, de um mau uso da linguagem; digamos antes que toda linguagem tende inelutavelmente a tornar-se filosófica, isto é, a buscar se exprimir como linguagem, a exprimir sua própria expressividade. É nesse esforço necessário, mas necessariamente fadado ao fracasso, que a filosofia descobre sua própria impossibilidade, isto é, choca-se com insuperáveis limites da linguagem, melhor ainda, com o insuperável limite que a linguagem é para si mesma (Hadot, 2014b, p.40-41).

Nesses termos, a tentativa da linguagem justificar a si mesma é inerente à própria linguagem. Embora o filósofo francês reconheça essa tentativa como sempre fracassada, toda linguagem, na tentativa de construir uma base sólida, torna-se filosófica. Toda linguagem levada às últimas consequências está fadada a essa circularidade, que é o de expressar a si mesma. Assim, pôr fim à filosofia seria o mesmo que romper o desenvolvimento linguístico que é intrínseco à linguagem humana. Por isso, o silêncio a que Wittgenstein recomenda é, na perspectiva hadotiana, uma deturpação desse esforço teleológico, uma vez que a inquietude de extrapolar os limites do exprimível é uma tendência humanamente recorrente. Assim, há uma antropologização hadotiana da linguagem em filosofia; a linguagem filosófica está amarrada à concepção humana de desejo por Sabedoria, que é a busca pelo modo de vida.

Por meio de tudo isso, podemos compreender o que o francês adianta ao leitor no prefácio da obra *Wittgenstein e os limites da linguagem*:

Pessoalmente, duvido que o ideal de uma vida de sabedoria silenciosa seja realizável. A vida do próprio Wittgenstein mostra que não pôde ater-se a ele. Antes, teria tendência a pensar, como eu disse alhures, que não é necessário opor uma filosofia concebida como puro discurso e uma sabedoria que seria um modo de vida silencioso. Pois a sabedoria não é um estado que poria fim à filosofia, mas um ideal inacessível que motiva a busca sem fim do filósofo. A filosofia, então, porque ela é um esforço em direção à sabedoria, deve ser, ao mesmo tempo e indissoluvelmente, discurso crítico e exercício de transformação de si mesmo (Hadot, 2014b, p.19).

Ora, a tendência humana para a linguagem filosófica impossibilita, para Hadot, a realização de uma Sabedoria que se dá no silêncio - é a proposta tractatiana. Ela é irrealizável pois o ser humano está sempre se chocando com a inseparabilidade e incomensurabilidade entre o discurso e modo de vida filosóficos. Isso é diferente da irrealização ou inacessibilidade da Sabedoria que se dá no esforço ininterruptamente discursivo em direção ao modo de vida filosófico. Este não nega a linguagem filosófica, mas a busca constantemente, mesmo que esteja fadada ao fracasso. Para ilustrar isso, Hadot se utiliza da própria vida de Wittgenstein no que consiste o regresso wittgensteiniano à filosofia - a segunda fase do pensamento do austríaco - de modo a embasar sua argumentação segundo a qual há um incômodo intrínseco à linguagem de superar a si mesma: o desejo por Sabedoria - busca por modo de vida - que não se encerra.

Ora, pôr fim à tentativa de superar tal insuperabilidade é impossível, visto que a transcendência se coloca continuamente. O discurso filosófico, de acordo com isso, é um exercício constantemente atualizado que busca superação dos entraves da relação com a vida filosófica, isto é, a relação entre existência e linguagem filosóficas se dá continuamente, apesar de incomensuráveis, inseparáveis; não se trata de uma resignação silenciosa que põe fim. Nesses termos, após Wittgenstein vivenciar a miséria da guerra, ensinar em escolas austríacas, influenciar o Círculo de Viena, recusar o convite para assistir às reuniões desta sociedade científica e trabalhar como arquiteto, ele se desliga do silêncio tractatiano e retorna à filosofia - discurso crítico e transformação de si mesmo - dando continuidade a uma outra doutrina na esteira do exercício espiritual, a segunda fase de seu pensamento. Após uma década cumprindo a missão de silêncio tractatiano, o austríaco percebe que a busca pela sabedoria ainda não está acabada; ele comprehende que ainda há discurso a ser formulado e vivenciado.

Por meio de tudo isso, comprehendemos também outra recusa que Hadot estabelece ao *Tractatus*. Não sendo a linguagem puramente representativa, é a filosofia que se coloca como tentativa de transcendência, embora sempre fadada ao objetivismo fracassado. O austríaco não percebeu a proximidade de sua obra com a filosofia antiga. As obras de filosofia antiga não são destinadas a comunicar informações referentes a um conteúdo conceitual determinado e que podemos também tirar diretamente delas informações claras sobre o pensamento e a psicologia de seus autores<sup>43</sup>. Essa postura exegética impõe ao discurso filosófico a exigência da escrita puramente objetivada, que exclui a recorrência do irrepresentável - do modo de vida

---

<sup>43</sup> Cf. Hadot, 2014a, p. 16.

e, consequentemente, retira sua adjetivação de filosófico. Portanto, para Hadot, Wittgenstein julgou os antigos equivocadamente e perpetuou analogamente a significação de filosofia dos próprios antigos em face da dominância escolástico-moderna, inconscientemente. Quer dizer escrita estritamente vinculada à transformação do indivíduo.

Por isso, Hadot alerta que:

[...] os textos filosóficos da Antiguidade eram sempre destinados a um público restrito: diferentemente do livro moderno - que, em milhares de exemplares, pode ser lido no mundo inteiro, a qualquer momento e por qualquer um -, os textos antigos tinham destinatários muito precisos, seja o grupo de alunos, seja discípulo particular, a quem se escrevia; e sempre se escrevia, além disso, em circunstâncias particulares, precisas: ou se registravam por escrito as aulas que haviam sido dadas, ou se escrevia a um correspondente que havia formulado uma pergunta (Hadot, 2016, p.76).

Dessa maneira, para Hadot, há uma intenção própria que permeia cada escrito filosófico antigo, sendo necessário tomar cuidado com a objetivação cega do estudo dessas obras para se evitar anacronismos. De modo análogo, a postura crítica da linguagem wittgensteiniana se dá frente às tentativas de busca da linguagem objetiva, que desnuda a completude do *ser*, respaldado no “[...] cientificismo que busca abarcar a completa explicação de tudo de acordo com suas leis e teorias” (Spica, 2005, p 153), excluindo o irrepresentável e a tentativa de transcendência dos discursos filosóficos. A influência tractatiana no positivismo é uma simplificação do pensamento da primeira fase do austríaco, muito embora, de fato, ambos tentem pôr fim à filosofia. Wittgenstein tentou pela linguagem incorreta - solipsismo linguístico, por exemplo - causar um efeito ao leitor que o entende; isso é uma determinada experiência afetiva: o *Tractatus* não é discurso em si mesmo, ele possui expressão máxima num modo de vida, ele é *exercício espiritual*.

Com isso, compreendem- se as palavras de Hadot sobre a carta de Wittgenstein ao seu amigo Von Ficker datada de 1919 sobre o *Tractatus* se consistir em um discurso que leva a um modo de vida :

[...] como se sabe por uma carta de Wittgenstein, o *Tractatus logico-philosophicus*, que se apresenta aparentemente como uma teoria da proposição, e o é efetivamente, nem por isso é menos fundamentalmente um livro de ética, no qual “o que pertence à ética” não é dito, mas mostrado. A teoria da proposição é elaborada para justificar o silêncio concernente à ética, previsto e intencionado desde o início do livro. O que motiva o *Tractatus* é, com efeito, a vontade de conduzir o leitor a um modo de vida, a certa atitude, completamente análoga às opções existenciais da filosofia antiga, “viver no presente”, sem nada lastimar, temer ou esperar (Hadot, 2014c, p. 383-384).

Constatamos que o *Tractatus*, embora permeado por posições críticas que Hadot assume em várias de suas teses, trouxe uma nova forma de se tratar a problemática entre místico e transcendência. Podemos colocar isso como uma nova maneira de se investigar o discurso filosófico que, por ser discurso, não consegue capturar a totalidade do modo de vida - incomensuráveis. Porém, por ser filosófico, encontra-se na tentativa duma captura exitosa - inseparáveis. Relação esta que os *exercícios espirituais* se inscrevem. Ora, a primeira fase do pensamento do austríaco mostrou ao francês como essa relação pode ser concebida e formulada no próprio âmbito da linguagem de maneira nova.

Resguardadas as críticas hadotianas, o *Tractatus*, a partir da nova problemática inserida, fez com que Hadot refletisse e acusasse a necessidade de a filosofia como modo de vida considerar *três pontos principais*. Esses três pontos principais colocam de maneira clara a relação fundante da filosofia vivida num período em que ela foi subalternizada. Hadot notou que, apesar do anseio científico ter tentado capturar tal obra, ela é mais próxima da concepção antiga da filosofia do que escolástico-moderna. Ou seja, Wittgenstein discursou aos que o entendem para formar tais almas no processo de ultrapassamento com vistas a um modo de vida. Isso não entra na perspectiva do mero discurso teórico. A proposta tractatiana é um exercício espiritual, visto que tem por finalidade ocasionar um tipo de experiência que transforma a maneira de se portar no mundo para a Sabedoria.

### 2.3 OS JOGOS DE LINGUAGEM E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A HISTÓRIA DA BUSCA HUMANA PELA SABEDORIA DE HADOT.

Como vimos, Hadot se debruça na obra tractatiana de forma a apresentar uma leitura a partir das incongruências - para o francês são apenas aparentes - que o texto coloca no decorrer de suas proposições, sobretudo nas últimas. A partir disso, uma vez que o *Tractatus* já põe inquietações sobre a insuperabilidade da linguagem, foi o contato com a obra *Investigações Filosóficas* que levou Hadot a definitivamente enxergar a insuficiência de 'a' linguagem, que o *Tractatus* o levara a esboçar pelo inexpressível. Na nova perspectiva wittgensteiniana, a filosofia está sujeita a *jogos de linguagem*. Quer dizer, no prefácio da obra *Wittgenstein e os limites da linguagem*, Hadot avisa de antemão que:

A análise, que pode ser considerada revolucionária, da linguagem desenvolvida nas *Investigações Filosóficas* provocou então, devo dizer, uma reviravolta nas minhas reflexões filosóficas. Todos os tipos de novas perspectivas abriam-se também em meu trabalho de historiador da filosofia. Descobri bruscamente a ideia capital de Wittgenstein, que me parece indiscutível e de consequências imensas: a linguagem não tem como única tarefa nomear ou designar objetos ou traduzir pensamentos, e o ato de compreender uma frase está muito mais próximo do que se acredita daquilo que se chama habitualmente compreender um tema musical. Exatamente, não havia então ‘a’ linguagem, mas ‘jogos de linguagem’, situando-se sempre, dizia Wittgenstein, na perspectiva de uma atividade determinada, de uma situação concreta ou de uma forma de vida. Essa ideia me auxiliou a resolver o problema da incoerência aparente dos autores filosóficos da Antiguidade, que se colocava para mim e, aliás, para muitos colegas. Pareceu-me então que a principal preocupação desses autores não era informar seus leitores sobre um encadeamento de conceitos, mas formá-los... Portanto, era necessário ressituar os discursos filosóficos em seu jogo de linguagem, na forma de vida que os havia engendrado; logo, na situação concreta pessoal ou social, na *práxis* que os condicionava ou em relação ao efeito que queriam produzir (Hadot, 2014b, p. 10-11).

Ora, percebemos que o francês se dedicou largamente ao estudo do *Tractatus logico-philosophicus*, tanto que a maior parte da obra *Wittgenstein e os limites da linguagem* é dedicada à obra de encerramento da primeira fase do pensamento do austríaco. Em verdade, os dois primeiros capítulos somados à carta enviada à filósofa Elizabeth Anscombe mostram o cuidado conceitual que Hadot teve com tal célebre obra que o encantou e desafiou. No entanto, há em Wittgenstein um conceito extremamente fundante para todo o pensamento hadotiano: os *jogos de linguagem* situado na última obra do austríaco. Assim, Hadot se propõe também a analisá-la. Veremos que o francês não se detém tão particularmente à obra que finaliza a segunda fase do pensamento do austríaco na mesma intensidade que o fez com o *Tractatus*, muito embora ela seja tão relevante quanto. Hadot, inclusive, faz sua exposição, frequentes vezes, das *Investigações Filosóficas* a partir do *Tractatus*.

Desse modo, o francês mostra que a postura combativa à filosofia anterior do *Tractatus* se conserva nas *Investigações*: “De um a outro, todavia, a inspiração e a finalidade de Wittgenstein permaneceram idênticas. É uma terapêutica que nos é proposta. A filosofia é uma doença da linguagem; os problemas filosóficos surgem quando ‘a linguagem tira férias’ (§38)” (Hadot, 2014b, p.61). Assim, o austríaco continua com o objetivo de curar a enfermidade que os filósofos estabeleceram com suas teorizações imprecisas; nas palavras de Hadot, Wittgenstein se conserva na missão de “... conquistar uma paz radical e definitiva para a inquietude metafísica (Hadot, 2014b, p.62). Isso, tal como o *Tractatus*, não é por meio de mais uma mera teorização, mas de uma terapêutica que se justifica num modo de vida cujas inquietações metafísicas sejam pacificadas.

Entretanto, diferentemente da proposta tactatiana, não se trata de conceber a impossibilidade da *forma lógica* ser representada e, com isso, abrir campo para a *mística*. Em

outras palavras, o texto mais tardio do austríaco não investiga o simbolismo lógico pautado na irrepresentabilidade que abre campo para uma experiência unitária e afetiva. Nessa nova fase, a novidade é que “O que ele quer fazer é mostrar, a partir de um grande número de exemplos, como os filósofos erraram ao buscar outra coisa senão o funcionamento normal da linguagem cotidiana” (Hadot, 2014b, p.62). Não há, nas *Investigações Filosóficas*, a apresentação de 4 usos distintos da linguagem no escopo do *dizer* e *mostrar* sob o crivo da legitimidade, mas ao retorno à linguagem comum como característica desqualificante da filosofia precedente.

Ou seja, nas palavras de Hadot:

O *Tractatus* era lógico e ‘fisicalista’: nele, os problemas filosóficos apareciam como contrassenso provocados pela ignorância das condições lógicas que permitem construir proposições com sentido, e as proposições das ciências da natureza se revelaram as únicas que tinha um verdadeiro conteúdo de sentido (*Tractatus*, prop. 6.53). As *Philosophische Untersuchungen* empreendem uma trajetória totalmente diferente: ‘O que fazemos é conduzir as palavras de seu uso metafísico a seu uso cotidiano (§ 116)’. Esse retorno ao ‘cotidiano’ me parece o movimento característico do segundo Wittgenstein. (Hadot, 2014b, p.63).

Nesses termos, *As investigações filosóficas* se distinguem do *Tractatus* por não instaurarem, de início, uma análise pautada no simbolismo lógico da linguagem com vistas a extraír disso as condições sob as quais se pode ter a linguagem científica e seus limites - a linguagem clara e exímivel. Trata-se de fundamentar a conservação da variabilidade semântica cotidianamenteposta. Postura, segundo Hadot, inquietante pois: “Todo filósofo, aliás, ressente profundamente, creio eu, o hiato que separa sua linguagem da linguagem cotidiana” (Hadot, 2014b, p. 63). Vimos, através da crítica hadotiana ao *Tractatus* que o francês pensa a linguagem filosófica como sempre fadada ao fracasso pela insuperabilidade da linguagem, mas é com *As investigações filosóficas* que o austríaco torna isso mais preciso ao embasar a esquizofrenia que o filósofo enfrenta por se encontrar entre a linguagem cotidiana e a filosófica<sup>44</sup>.

Com isso, em mais um paralelo com o *Tractatus*, Hadot distingue da insuperabilidade presente em *Investigações Filosóficas*: “No *Tractatus*, a lógica constituía um *a priori* que não podia ser ultrapassado. Na última obra de Wittgenstein, são os ‘jogos de linguagem’ que constituem, dessa vez, os limites inexpugnáveis nos quais as proposições com sentido têm lugar” (Hadot, 2014b, p.66). Assim, é a partir desse novo conceito que a insuperabilidade da linguagem das *Investigações Filosóficas* se difere da tractatiana e se fundamenta; a incompreensão da linguagem si não se dá pelo *místico*, mas por cada linguagem estar

---

<sup>44</sup> Cf. Hadot, 2014b, p.64.

circunscrita numa atitude específica que dita sua significação. Nas palavras de Hadot: “Isso quer dizer que não há um significado em si que a linguagem deveria exprimir, não há significado independente de atividade linguística do homem” (Hadot, 2014b, p.66). Por isso, a linguagem filosófica que pretende expressar a si mesma incorre em erro pelo fato de se pretender ser independente de qualquer atividade cotidianamente especificada. A nova terapêutica do austríaco consiste não no maravilhamento com uma criptometafísica, mas com a simples e familiar linguagem comum.

Dessa maneira, Hadot julga que:

Uma grande parte das observações que constituem as *Philosophische Untersuchungen* foi dedicada ao problema da expressão da experiência interior. Nós realmente podemos exprimir nossas sensações, nossos sentimentos, nossos estados interiores? Não, responde decididamente Wittgenstein. Todos os diferentes jogos de linguagem nos quais podemos somente formular proposições com sentido se relacionam a uma atitude e uma forma de vida coletivas: não há linguagem privada; a linguagem que empregamos para falar com nós mesmos não é diferente da linguagem coletiva (Hadot, 2014b, p. 70).

Com as *Investigações Filosóficas*, Hadot percebe a resposta decidida do filósofo alemão para a linguagem enquanto campo de expressão ético-estético universalista da linguagem: dos sentimentos, estados interiores e sensações. Enquanto a proposta tractatiana era de curar a linguagem através de experiência afetiva pelo *mostrar*, a das *Investigações* consiste em curar a linguagem pela normalização das várias formas de vida que podem, cada uma ao seu modo, significá-la coletivamente. Ou seja, os jogos de linguagem estão sempre situados num contexto coletivo que impacta nas regras gramaticais desses próprios jogos de linguagem; não há linguagem universalista nem privada.

Ora, para ilustrar tal conceito tão marcante, Hadot aponta a ilustração feita pelo austríaco a partir da sensação de sofrimento. Assim, o parágrafo 204 da obra a respeito da sensação de dor consiste no seguinte:

Como palavras se *referem* a sensações? – Não parece haver nenhum problema aí; pois acaso não falamos diariamente acerca de sensações, e as nomeamos? Mas como é que a conexão entre o nome e o nomeado é produzida? A pergunta é a mesma que esta: Como uma pessoa aprende o significado dos nomes de sensações? Por exemplo, da palavra “dor”. Eis uma possibilidade: Palavras são conectadas à expressão originária, natural, da sensação, e postas no seu lugar. Uma criança se machuca e grita; e então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações, e, mais tarde, frases. Eles ensinam à criança um novo comportamento de dor.

“Então você está dizendo que a palavra ‘dor’, na verdade, significa aquele grito?” – Pelo contrário; a expressão verbal da dor substitui o grito, não o descreve. (Wittgenstein, 2016, p.160)

A hipótese primeiramente levantada por Wittgenstein é se o arcabouço linguístico que é ensinado para a criança em relação à sensação de dor é a descrição tal como expressão natural do grito, de modo que gritar e dizer “eu sofro” significam a mesma coisa. Essa hipótese é negada, visto que o que acontece não é uma descrição de comportamento instintivo - que é interior, individual e incomunicável -, mas a substituição dele por um comportamento que é social. Substituir o grito por uma exclamação e frase é tornar a sensação um comportamento linguístico e, portanto, coletivo. Dizer “eu sofro” não é descrever a dor, mas colocá-la num jogo social em que o que se tem é uma atitude que busca simpatia, ajuda ou compreensão. Essa substituição expressa uma atitude coletiva de que se experimenta um sentimento. O “eu sofro” é um certo jogo de uma linguagem pública, sem a possibilidade de descrever sua sensação correlata.

Com isso, Hadot percebe pelo conceito wittgensteiniano de jogos de linguagem que a linguagem não possui por finalidade a mera descrição e tradução de pensamentos, o que há é diversas maneiras de estabelecer significados para a linguagem. Isto é, “[...] há somente a diversidade irredutível do falar humano: exprimir um sentimento não consiste em descrever um objeto; cantar, rezar, fazer teatro, tantas atitudes que determinam uma gramática própria” (Hadot, 2014b, p.73). Assim, é preciso respeitar a especificidade de cada jogo de linguagem, uma vez que cada jogo é completo àquilo que se propõe, mas limitado por se diferir dos demais que partem de atitudes sociais diferentes - não é possível falar de sentimentos tal como se descreve objetos. Os problemas filosóficos surgem quando se tem confusão entre jogos de linguagens diferentes na intenção de construir ‘a’ linguagem.

Nesses termos, o francês, num movimento crítico, aponta um paradoxo nas *Investigações* que se assemelha ao do *Tractatus*. Neste, o austríaco se utilizou de proposições desprovidas de sentido, uma vez que se referiam à própria linguagem e não a fatos do mundo. De maneira próxima, a última obra de Wittgenstein consiste em elucidar o puro funcionamento dos jogos de linguagem - definir este conceito, elucidar os problemas filosóficos por meio dele - para libertar o funcionamento normal da linguagem. Em verdade, isso não seria criar um jogo de linguagem para explicar os próprios jogos da linguagem? Segundo Hadot, o que Wittgenstein faz em sua última obra: “não é mais o *falar*, espontâneo e de algum modo inconsciente, é um *falar do falar*, que instaura no seio da linguagem uma reflexão suscetível de engendrar um movimento dialético sem limites” (Hadot, 2014b, p. 74).

Eis a fraqueza das *Investigações*: se toda linguagem está sujeita a um jogo de linguagem e cada jogo de linguagem é específico em sua forma de vida, considerar a linguagem cotidiana intocável já é supor uma atitude, ou seja, um jogo de linguagem que

expressa a si mesmo. Ou seja, seria necessário supor um jogo de linguagem filosófico, que é o que as *Investigações* buscam aniquilar. Aqui, percebemos a crítica hadotiana à desqualificação wittgensteiniana da linguagem filosófica. Para Hadot, a linguagem filosófica está numa condição insuperável em relação à linguagem cotidiana, mas isso não a extermina. Foi necessário a Wittgenstein se utilizar da linguagem filosófica para conceber sua insuperabilidade, não a anulando, portanto.

Ora, Wittgenstein não se insere na filosofia do puro discurso teórico, mas na filosofia como modo de vida. Se foi possível extrair meras teorizações dos escritos wittgensteinianos, isso foi feito contra a sua vontade, uma vez que sua intenção é fundamentar um modo de vida; ele teria recusado categoricamente o tradicional epíteto de “filósofo da linguagem”<sup>45</sup>. Não obstante, ele trouxe novas problemáticas: o brilhantismo wittgensteiniano é sobretudo de perceber que filosofamos na linguagem, estipulando “uma” linguagem e em um “jogo” de linguagem. A linguagem filosófica é parasita da linguagem cotidiana, uma relação de simbiose, sempre fadada ao fracasso, mas sempre pertinente. No entanto, o austríaco não reconheceu que aquilo que ele fazia era filosofia, muito próxima à filosofia anterior.

Quer dizer, faltou ao austríaco notar que: “A denúncia das contradições dos filósofos é um velho tema filosófico. Isso nunca impediu os filósofos de continuar a filosofia, mas seguidamente os incitou a propor uma filosofia que põe fim à filosofia, da maneira mais filosófica do mundo. E essas tentativas, que, teoricamente, deveriam ter levado a doença com o doente, sempre tiveram por resultado dar ao doente uma nova juventude (Hadot, 2014b, p.75). Em suma, o austríaco estava discursando filosoficamente, isto é, buscando a fundamentação de um modo de vida pela linguagem filosófica, que expressa a si mesma.

Apesar disso, Wittgenstein mostrou para Hadot a grande dificuldade que os historiadores da filosofia moderna enfrentam ao interpretar filosofias em línguas - e também linguagens - diferentes. Trata-se de sistemas linguísticos diferentes que colocam a impossibilidade de se compreender um sistema pelo outro - uma situação insuperável. Por outro lado, é a conexão com visões de mundo completamente diferentes que se pode completar a visão de mundo universo - a Transcendência. Citando Walter Benjamin, “Por isso, o tradutor deve violentar sua própria língua para introduzir nela os traços próprios da língua estrangeira” (Hadot, 2014b, p. 87). É pela deturpação da língua para qual se traduz que o intérprete de filosofia enseja a dignidade de seu fazer.

Retomando o ensinamento de Wittgenstein e esboçando um exemplo, Hadot escreve:

---

<sup>45</sup> Cf. Hadot, 2014b, p.62.

Filosofamos em ‘um jogo de linguagem’, isto é, para retomar a expressão de Wittgenstein, em uma atitude e uma forma de vida que dá sentido à nossa fala. Um exemplo permitirá compreender o que queremos dizer com isso. Suponhamos que um filósofo contemporâneo, chegando a uma estação ou um aeroporto, cercado de jornalistas, lhes dê a seguinte declaração: ‘Deus está morto’. Por si mesma, essa fórmula não tem um sentido único, ela admite pluralidade de significados, ela é ‘polissêmica’. Para os gregos que cantavam em suas procissões ‘Cronos está morto’, essa aclamação litúrgica possuía um sentido mítico e ritual. Para o cristão que acredita na Encarnação, a fórmula também possui um sentido: ela significa que é preciso referir ao Verbo eterno, que é Deus, a ação humana que é a morte de Jesus. Para Nietzsche, enfim, a fórmula não pertence nem ao jogo de linguagem da aclamação ritual, nem ao jogo de linguagem da teologia, nem ao jogo de linguagem próprio à afirmação histórica. A fórmula é apresentada em uma parábola, a parábola do louco que busca Deus com uma lanterna na praça do mercado e que as pessoas não compreendem: ‘Cheguei muito cedo, ainda não é meu tempo. Esse acontecimento enorme está ainda a caminho, não atingiu ainda os ouvidos dos homens’. (Hadot, 2014b, 87)

Ora, não é somente a linguagem cotidiana que está à mercê dos jogos de linguagem, mas também a linguagem filosófica. Por mais que tente exprimir a si mesma, ela se encontra na situação dos próprios jogos de linguagem que são específicos dada a forma da vida que os configura. Pelo exemplo, percebemos que uma declaração pode ter significados tão variados. Isso acontece pois o filósofo, mesmo que tente ultrapassar sua individualidade, está sempre numa forma de vida específica que enseja seu discurso. Assim, se já há a dificuldade de transpor um sistema linguístico em outro, toda essa situação dificultosa se agrava quando não se leva em consideração a existência dos jogos de linguagem. Eis aqui a razão pela qual os historiadores modernos tanto se lamentam ao analisarem as obras dos antigos: como se estes não estivessem inseridos em seus próprios jogos de linguagem, mas nos jogos de linguagem dos historiadores.

Temos, portanto, como Wittgenstein ajudou Hadot a definitivamente conceber *a história da filosofia*, que é modo de vida. Esta considera os diferentes jogos de linguagem que significam obras filosóficas de contextos distintos, mas que conservam o desejo pela Sabedoria. Por outro lado, a filosofia como puro discurso, que deve ser *a história das filosofias*, trata-se de uma postura escolástico-moderna que captura o fenômeno do pensamento filosófico e o reescreve a sua maneira, anacronicamente. Maneira reduzida, pautada na teorização discursiva - sem ferramentas metodológicas para considerar o modo de vida filosófico. Assim, se todos os filósofos possuem um núcleo teórico-racional que apresenta alguma sistematicidade, isso não se dá sempre pela pretensão primordial de explicar teoricamente a realidade, mas, sobretudo os da Antiguidade, com vistas éticas e estéticas transformativas do indivíduo. Os escritos d'*a história da filosofia* desejam tanto para si quanto para seus leitores alcançar a Sabedoria - eles não estão apenas a serviço do jogo de

linguagem sujeito e objeto - eles estão sujeitos a diversos jogos de linguagem que impactam um modo de vida filosófico.

Por meio disso, podemos interpretar a declaração dada por Hadot ao final de uma comunicação em 1993 em que ele apresenta resumidamente seus esforços acadêmicos. Suas pesquisas levaram-no a compreender que:

[...] aos meus olhos, o modelo de filosofia antiga é sempre atual, o que significa que uma busca da sabedoria é sempre atual e sempre possível. Não esperem de mim, nesta noite, que eu desenvolva esse tema difícil e complexo. Direi somente que há, parece-me, certas atitudes universais e fundamentais do ser humano quando ele busca a sabedoria; desse ponto de vista, há um estoicismo, um epicurismo, um socratismo, um pirronismo, um platonismo universais, que são independentes dos discursos filosóficos ou míticos que pretendem ou pretendem justificá-los definitivamente. (Hadot, 2014a, p. 341)

Ora, vimos que a noção de origem da filosofia é busca da Sabedoria que se dá pela relação incomensurável e inseparável do discurso e da vida filosóficos. Isso deve guiar *a história da filosofia*. Foi o austríaco que ocasionou uma reviravolta na perspectiva de historiador do francês ao fazê-lo compreender que os discursos filosóficos não se limitam a descrever objetos. Hadot percebeu, sobretudo com as *Investigações*, que a finalidade dos textos dos filósofos antigos não era de informar sobre um construto conceitual, mas formar existências pelo discurso. Ou seja, uma vez que foi Wittgenstein um dos principais influenciadores de Hadot para compreender isso, é por meio do austríaco que o francês descobre atitudes universais que são independentes das especificidades dos discursos filosóficos. Nesses termos, Hadot defende que toda pulsão humana para a conquista da Sabedoria traz consigo fundamentalmente categorias da filosofia antiga. Independentemente das circunstâncias científicas, sociais e culturais que especificam um discurso, a busca humana por um modo de vida pleno se configura num estoicismo, num epicurismo, num socratismo, num pirronismo, num platonismo. Por isso, *A história da filosofia* é, então, o impulso essencialmente humano por modos de vida universais, ao passo que *a história das filosofias* é um acontecimento meramente contingente e anacrônico-reducionista. Portanto, *a história da filosofia* é, na concepção hadotiana, a história dos discursos filosóficos que buscam justificar as atitudes universais as quais regem todo o desejo humano de Sabedoria.

### 3. A FILOSOFIA ANTIGA: *SENIDO* E *SIGNIFICAÇÃO*.

Percebemos o projeto hadotiano de elaborar o método d'*a história da filosofia*. Para ele, é a condição de *origem*, que marca a significação que possibilita a continuidade histórica do fenômeno filosófico e antropológico, é desejo pela Sabedoria. Este impulso está atrelado à relação *incomensurável* e *inseparável* do *discurso* com o *modo de vida*, uma vez que as obras estão repletas de *exercícios espirituais*. Assim, busca-se o ultrapassamento da individualidade ao Espírito objetivo; o propósito desses escritos é formativo. Tal finalidade traz para o intérprete nuances que vão além da mera comunicação de informações descritivas do mundo e da linguagem, não é *a história das filosofias*. Os historiadores que esperam dos discursos filosóficos construções conceituais com vistas a estipulações de verdades teóricas estão, para Hadot, fadados a uma leitura reducionista. Os filósofos que se caracterizam pela filosofia vivida moldam seus discursos para a conquista do ideal ascético; eles jogam vários jogos de linguagem em seus escritos para o ultrapassamento. Eis aqui diretrizes para a construção d'*a história da filosofia* que os historiadores modernos não perceberam.

Desse modo, percebemos também que a própria história da filosofia hadotiana está sujeita a especificidades e desenvolvimentos. Por exemplo na análise do *Tractatus*, em que Wittgenstein desenvolveu a discussão da filosofia como modo de vida em 3 problemáticas inéditas. Não obstante, foi nas *Investigações Filosóficas* em que Hadot encontrou um conceito que, não só seus estudos anteriores não o haviam mostrado, mas que transformou toda sua forma de enxergar o fio-condutor da filosofia. O austríaco fez tudo isso num período no qual o francês acusa como dominado pela degeneração do modo de vida filosófico. Somado a isso, percebemos que um *discurso filosófico* pode assumir variados conteúdos muito embora se refiram a um rol restrito de *atitudes universais*. Portanto, para Hadot, formas de vida que se conservam discursivamente ao longo do desejo humano pela Sabedoria estabelecem a persistência da filosofia vivida.

Com isso, numa relação direta com a filosofia antiga, podemos aprofundar as características que impactam a leitura histórica da filosofia como modo de vida, visto que este foi um período tão fundante. Essa análise nos possibilita ferramentas metodológicas que impeçam a confusão da filosofia com o puro discurso, resguardadas as particularidades da antiguidade. Isso se justifica pelo fato de, para Hadot, a confusão com *a história das filosofias*

ser bastante recorrente por esforços academicistas. Segundo o francês, acontece que, do ponto de vista existencialmente formativo tão crucial para o desejo pela Sabedoria, “Os antigos percebiam bem mais que nós o sentido dessas diferenças nos jogos de linguagem. Para eles, uma fórmula possuía naturalmente vários sentidos, isto é, várias possibilidades de aplicação” (Hadot, 2014b, p.88). Vimos que o retorno wittgensteiniano ao cotidiano caracterizado pela pluralidade dos jogos de linguagem é a posição que impacta o pensamento hadotiano, outrora confundido com a lamentação dos historiadores modernos. A razão dessa dissonância é que a escrita dos filósofos antigos era amplamente marcada pela oralidade.

Segundo o francês, no que concerne à filosofia antiga:

A fala se dirige a um auditório concreto. O discurso filosófico se dirige quase sempre ao grupo de ouvintes que constitui a escola e ele é destinado sobretudo a colocar os ouvintes em certo estilo de vida, estoico ou epicurista, platônico ou cínico. Os escritos filosóficos são destinados também, antes de tudo, a esse grupo social. Em cada escola são conservados manuscritos das obras de seu fundador. Elas são comunicadas apenas aos iniciados. Um auditório concreto deve ser persuadido. Ele é convencido e formado pouco a pouco. As “teses” do filósofo terão então um aspecto retórico e pedagógico. (Hadot, 2014b, p.89)

Toda essa concretude, que caracteriza a filosofia como modo de vida na Antiguidade, na sua finalidade de formar, condiciona escritos atravessados por aspectos retóricos e pedagógicos. No âmbito do discurso absolutamente teórico, diferentemente, esses aspectos devem ser descartados perante a nudez da descrição de objetos. Na filosofia antiga, o acesso a escritos fundantes de cada escola dependia do estágio espiritual<sup>46</sup>, ou seja, o discurso se molda às características concretas da existência que se busca formar. Isso dava ao filósofo a prerrogativa de discursar através da sua situação histórica e de seus leitores. Posteriormente, com o advento da imprensa, limita-se, mas não exclui o *discurso filosófico*. De fato, vimos o próprio Wittgenstein apelando para aqueles que o entendem: não seria uma convocação retórico-pedagógica de subjetividades espiritualmente próximas ao seu discurso?

Para a filosofia do puro discurso contrariamente, retórica e pedagogia podem ser interpretadas como empecilhos para o estatuto de clareza e coerência que “a” linguagem, à qual é necessário que suas produções se adequem, deve ter. Nesta, não há necessidade de se ligar com individualidades para o processo de ultrapassamento. O *discurso filosófico* seria, na interpretação moderna, um malabarismo intelectual que impede a ligação direta entre discurso e verdade, que se faz pela descrição clarificada do ser. Quer dizer, o *discurso filosófico* seria

---

<sup>46</sup> Utilizamos “espiritual” no mesmo sentido que Hadot recorre ao cunhar o conceito de exercícios espirituais.

algo pejorado porque se esperaria a impessoalidade da escrita duma obra que, pela imprensa, será lida por qualquer um<sup>47</sup>.

Por isso, segundo Hadot, a imprensa é um fenômeno histórico que contribui fortemente para a dominância d'*a história das filosofias*:

Mas é com a imprensa, sobretudo, que uma transformação radical se opera. O escrito prevalece sobre a fala. Os jogos de linguagem filosóficos são transformados pelo próprio fato de que, no lugar de constituírem o eco de uma palavra viva, de saída eles são destinados a ser lidos. Tende-se a eliminar todos os elementos retóricos e pedagógicos, todas as incertezas e hesitações, retomadas do discurso falado, para apresentar imediatamente os próprios dogmas. Mas, ao mesmo tempo, uma vez que não se trata mais de persuadir um auditório concreto, mas o auditório universal, o homem em si, trata-se de assegurar as condições de uma certeza absoluta: de Descartes a Hegel, essa será a preocupação maior dos filósofos. Coerência total, valor universal para uma razão impessoal, eis o que querem possuir doravante as filosofias que se tornam propriamente sistemas. As obras literárias nas quais elas se expressam são totalmente eclipsadas diante do pensamento sistemático que devem traduzir de maneira exata. Essas obras literárias têm sua estrutura, suas exigências próprias. O sentido das doutrinas é inseparável da técnica demonstrativa que elas utilizaram para se expressar. ‘Dogmas’ e ‘método’ são indissociáveis e ‘se revelam da maneira mais concreta na estrutura das obras escritas (Hadot, 2014b, p.90-91).

Nesses termos, a variabilidade dos jogos de linguagem de que os filósofos da Antiguidade se utilizavam foi reduzida com o advento da imprensa. A fala que segue a condição espiritual é substituída pela escrita universalizada e, com isso, a finalidade formativa se torna informativa. Temos, na filosofia como modo de vida, obras que se permitem incertezas, hesitações e retomadas de temas anteriormente proferidos em aberto para ornarem e engajarem no aspecto formativo. Isso, para Hadot, solapa a sistematicidade que um discurso academicista espera. O *discurso filosófico* é livre para se adequar às condições espirituais de cada “auditório”, ao passo que o *discurso teórico* estipula um auditório universalmente abstrato para tanto. Não obstante, vale salientar que, de acordo com o francês, é possível fazer um mapeamento dos variados jogos de linguagem que caracterizam uma obra filosófica e são tão necessários para *a história da filosofia*. Certamente, se não fosse possível, a noção de trabalho objetivo do intérprete estaria impossibilitado pela incompREENSão. É isso que embasa a recusa hadotiana do discurso teórico ser *a história da filosofia*.

De acordo com isso, o francês esclarece que: “A esse respeito, seria necessário considerar como jogos de linguagem muito diferentes, esses gêneros literários, tão profundamente diversos, que são o diálogo, a exortação ou protréptico, o hino ou prece (por exemplo, as *Confissões* de Santo Agostinho), o manual, o comentário exegético, o tratado

<sup>47</sup> Hadot se refere à imprensa para expressar o fenômeno de passagem escolástico-moderno. Porém, parece-nos que qualquer disseminação em massa se encaixa nessas reflexões. Interessante podermos pensar também, como extensão, a divulgação ampla em meio eletrônico também tem as mesmas consequências.

dogmático, a meditação” (Hadot, 2014b, p.91). Em outras palavras, os filósofos da filosofia como modo de vida, embora não estejam restritos a um tipo de jogo de linguagem, estão circunscritos numa tradição que expressa gêneros textuais possíveis de serem reconhecidos pelo costume da escrita anterior e contemporânea à obra. Isso é o acesso à compreensão objetiva duma obra de filosofia antiga. Então, essa variabilidade semântica resultante de diversos jogos de linguagem não se trata de uma escrita desconexa e sem precedentes.

Para que isso fique entendível, na obra *Filosofia como maneira de viver*, Hadot é entrevistado por Jeannine Calier e Arnold I. Davison acerca da formulação e consequências da filosofia como modo de vida. Assim, no capítulo 4 - intitulado *Interpretação, objetividade e contrassenso* -, o filólogo francês é questionado sobre a possibilidade de se encontrar o sentido objetivo de um texto antigo. Davidson evoca a discussão hermenêutica do *perspectivismo* do intérprete e conclui desse posicionamento que a vontade do autor, ao redigir uma obra, seria algo da ordem de uma realidade “psicológica secreta”. Ou seja, seria impossível ao intérprete acessar alguma objetividade do escrito, visto que a intenção fundamental do escrito é inacessível. Em resposta a isso, por meio de vários pensadores sobre o tema, Hadot diz reconhecer as dificuldades de se alcançar tal objetividade: paixões, rancores, situação social e opções filosóficas por parte do intérprete incidem e podem facilmente deturpar a análise do texto, mas o método que ele propõe não se trata de um desvelamento da psicologia de autor.

Mais especificamente, o francês aponta o que seria uma série de imprecisões que fundamentam essa concepção denominada por ele de subjetivista, que se opõe à validade de análises objetivas de uma obra. Por exemplo, baseando-se no livro *Validity in Interpretation* de Eric D. Hirsch, Hadot faz uma diferenciação entre *sentido* - como aquilo que é almejado pelo autor; a intenção contida na obra que o intérprete deve se esforçar para apreender - e *significação* - como o entendimento que diferentes públicos podem dar à obra<sup>48</sup>. Nesses termos, o francês entende que existem duas vias para a interpretação de uma obra literária: 1) um estudo sobre o que o autor esperava com a escrita do texto - o *sentido*, que é objetivo - , 2) sobre leituras singulares que a obra adquiriu por meio de interpretações particularizadas - as *significações*, que são subjetivas. Contrariando o subjetivismo que nega a primeira e sustenta unicamente a última.

---

<sup>48</sup> “A esse respeito, cita um livro muito importante de D. E. Hirsch relativo à interpretação das obras literárias. Hirsch faz aí uma distinção entre sentido e significação. Mostra que existe um sentido almejado pelo autor, uma intenção que devemos nos esforçar para apreender. Depois reconhece, porém, que é possível descobrir significações diferentes, que públicos diversos podem dar à obra” (Hadot, 2016, p.86).

Dessa maneira, na tentativa de esclarecer e justificar sua metodologia de conquista de sentido objetivo da obra antiga, ele diz:

De maneira geral, de fato, no caso dos autores antigos as regras do discurso são rigorosamente codificadas. É preciso levar em conta o fato de eles escreverem dentro de um sistema tradicional que obedece às exigências próprias de cada gênero literário; não se escreve da mesma maneira quando se exorta alguém, quando se consola alguém, quando se expõe uma doutrina ou quando se dialoga. Para compreender exatamente o alcance de uma afirmação e, mais ainda, o sentido geral de uma obra é preciso distinguir cuidadosamente, primeiro, o que o autor *deve* dizer - por ser platônico ou estóico, por exemplo, ou porque se serve deste ou daquele gênero literário, ou porque se dirige a este ou aquele auditório mais ou menos formado; depois, o que o autor *pode* dizer: ele pode, por exemplo, exagerar a apresentação de uma doutrina para impressionar mais fortemente os espíritos, ou ser infiel aos dogmas de sua escola porque deseja se adaptar a certo destinatário; por fim, o que o autor *quer* dizer, sua intenção profunda (Hadot, 2016, p.88)

Com isso, Hadot explica que os antigos possuíam um conjunto firmemente delimitado e compilado de regras a partir das quais produziam seus textos filosóficos. Para Hadot, a posição relativista não se atenta a esses costumes herdados, e é por estes que se alcança alguma objetividade. Quando se consegue chegar a esses imperativos, percebe-se que “A intenção do autor está claramente inscrita no conteúdo e na forma da obra” (Hadot, 2016, p. 87). Assim, em posse de um texto filosófico antigo, as indagações, as quais estão respaldadas em tais regras e pelas quais o intérprete busca os fatos, dividem-se em *três grupos consecutivos*. No primeiro, sobre o que o autor *deve* dizer, há três ferramentas metodológicas a serem utilizadas: 1) a maneira necessária através da qual autor se expressa diante de sua doutrina filosófica para que as características de sua escola sejam respeitadas; 2) qual o motivo dele se valer do respectivo gênero literário que o impõe regras - exortação, consolação, exposição doutrinal e diálogo são gêneros recorrentes na Antiguidade - e 3) a razão para se encaminhar a um público delimitado que configura sua escrita. Portanto, o francês mostra que a corrente filosófica a qual se vincula, o gênero textual que a obra segue e a quem se endereça são determinantes na Antiguidade para a forma como se determina e, por conseguinte, interpreta-se o *discurso filosófico* dos antigos objetivamente.

Após isso, no segundo grupo, investiga-se o que o escritor *pode* dizer de acordo com o público ou destinatário. Enquanto no primeiro grupo o autor precisa se posicionar perante aquelas ferramentas, no segundo há a identificação de artifícios argumentativos que ficam dispostos ao escritor para impactar a quem se destina tal obra. Fica ao arbítrio do filósofo fazer uma argumentação estritamente doutrinal para impressionar pela racionalidade de sentenças ou pelo abandono a certos preceitos da sua escola por causa da conversão de um

destinatário alheio à doutrina, por exemplo. No último e com base nos anteriores, investiga-se qual a intenção fundamental do escrito - sua vontade com a obra - na criação desse escrito; o que o autor *quer*. O terceiro grupo é a conclusão da postura exegética hadotiana do texto antigo. Ademais, é importante salientar que ao se perguntar se tal método cuja objetividade está pautada na tradição literária vale também para autores arcaicos, o francês responde positivamente explicando que, em história, nunca existe um começo absoluto. Isso é, a despeito do caso dos primeiros filósofos, encontra-se uma tradição nos mitos cosmogônicos que os marcam. Em suma, “Esses autores estão ligados, portanto, a uma tradição que lhes é anterior” (Hadot, 2016, p.89). Isso define fortemente a escrita filosófica antiga e possibilita interpretá-la objetivamente, descobre-se o *sentido*.

Mediante isso, o francês aprofunda o que ele comprehende como “vontade do autor”, adquirida pelo terceiro grupo. Segundo ele, não é exatamente o objeto de crítica da postura hermenêutica do relativismo:

[...] quando falamos de vontade do autor, não é de uma psicologia mais ou menos secreta que se trata. Esse tipo de interpretação psicológica se baseia na ideia de que uma obra de arte é expressão de uma individualidade única, uma ideia romântica que não leva em conta as pressões a que o autor está sempre sujeito. No que tange ao mundo antigo, não leva em conta aquilo em que a composição literária consistia nessa época. A vontade do autor é, na realidade, a escolha que ele faz quanto ao objetivo de sua obra, seu modo de apresentação, seu método, a maneira como soube lidar com todas as regras que se impunham a ele (Hadot, 2016, p.89).

Deste modo, a vontade do autor, que enseja a produção da obra antiga e tão necessária para a compreensão objetivada, não é de um psicologismo desgarrado de condições que se impõem. Tal como o escritor americano entende, trata-se de *sentido*, que se dá a partir das regras que a tradição literária determina ao escritor. O francês está recusando categoricamente a tese de que toda e qualquer interpretação é subjetivista, de modo que a impossibilidade de se acessar a intenção fundamental legitime a *significação* da obra. Para Hadot, o intérprete consegue extrair, ao menos, essa vontade do autor a partir dessas regras objetivas e, por isso, “Todo o trabalho do intérprete consiste, tanto quanto possível, em tentar identificar fatos objetivos” (Hadot, 2016, p.91). Consequentemente, o escrito antigo, por ser modo de vida, não está em vias de expor um conceito que constituirá um conjunto arquitetônico da teoria do autor nem na psicologia secreta, mas de se referir à existência de uma tradição que se expressa na conquista de um modo de vida. Portanto, através de tais determinações que se impunham aos antigos, o(a) intérprete consegue extrair objetividade.

Por causa de tudo isso, segundo Hoffmann:

Pierre Hadot não apreciava o método dos filósofos “analíticos”, puramente lógico e indiferente à filologia, à história, à contextualização, assim como aos aspectos existenciais dos textos e das proposições. Uma vez que os discursos filosóficos são frequentemente as teorizações ou os protocolos dos exercícios espirituais praticados pelo filósofo e por seus destinatários – o que explica bem as particularidades de sua estrutura literária –, a interpretação de tais textos requer uma explicitação das situações de comunicação (consigo mesmo e com os outros), de transformação (de si mesmo e dos outros), e dos “jogos de linguagem” no sentido de Wittgenstein (que permitem compreender as aparentes incoerências na composição das obras) [...] (Hoffmann, 2016, p.302)

Compreendemos disso, traços metodológicos que caracterizam não só *a história da filosofia antiga*<sup>49</sup>, mas também *a história da filosofia em geral* tendo em vista que a finalidade - da filosofia como modo de vida - é eminentemente formativa. Mediante isso, temos, por parte do francês, a postura exegética de codificação do gênero literário aliado à recusa da elaboração de um sistema absoluto - entre obras distintas de um mesmo autor e numa mesma obra -, visto que cada obra possui suas especificidades formativas. Percebemos no próprio *Tractatus* a investigação hadotiana pela influência de sua estrutura literária<sup>50</sup> e, no escopo da mesma obra filosófica, a repulsa de um discurso estritamente coerente entre suas partes: puramente teórico e caracterizado como cientificista. A razão disso é que o anseio de abstração teórica elimina a concretude que determina o *discurso filosófico*, ou seja, exclui a, no escopo das *Investigações*, a concepção wittgensteiniana de *jogos de linguagem* tão necessária hadotianamente para o caráter formativo do texto.

Ora, após isso, o francês é questionado sobre a estipulação de um sentido atual para textos, uma vez que, através do método de Hadot, as obras da filosofia como modo de vida se circunscrevem em condições históricas bastante específicas. Seguidamente, Hadot responde:

---

<sup>49</sup> Nas palavras de Hadot: “Pessoalmente, sempre prefiro estudar um filósofo analisando suas obras, em vez de buscar apreender um sistema extraíndo de suas obras proposições teóricas separadas de seu contexto. As obras são vivas: são um ato, um movimento que carrega o autor e o leitor” (Hadot, 2016, p.120).

Por isso, “Resulta daí que os filósofos antigos visam sobretudo à coerência no interior dos seu *logoi* concretos, nos limites de um discurso ou uma sequência de discursos determinados, mas que eles se preocupam muito menos com ela no conjunto da sua obra. Todos os esforços dos historiadores da filosofia para reduzir em sistema Platão ou Plotino ou mesmo Aristóteles estão, portanto, fadados ao fracasso. Ainda aqui as teses só possuem sentido pleno nos limites de um ‘discurso’ determinado e não devem ser separadas da intenção geral desse ‘discurso’. Pode acontecer de as teses de um mesmo filósofo, situadas em discursos diferentes, serem aparentemente contraditórias. Contradição e não contradição sempre se relacionam a um discurso determinado e não a um discurso ideal e absoluto (Hadot, 2014b, p.90)”.

<sup>50</sup> “Nos anos seguintes, continuei a me interessar pelo *Tractatus* e notadamente pela influência exercida sobre essa obra pelos *Princípios da Mecânica* de Heinrich Hertz, influência que me pareceu considerável. Analisei também a noção de ‘modelo’, comum aos dois autores. Comecei a escrever um artigo sobre esse assunto, mas nunca tive tempo de concluí-lo e agora é muito tarde para retomar esse trabalho.

Desde então, não tive mais oportunidade de trabalhar com Wittgenstein. Mas fiquei extremamente interessado pelo artigo alemão de Gottfried Gabriel intitulado ‘A lógica como Literatura’ ...” (Hadot, 2014b, p.12).

É extremamente importante não cometer anacronismo, no afã de dar ao texto um sentido atual. Quanto a isso, gostaria de evocar brevemente uma das minhas preocupações constantes na interpretação dos textos, precisamente para evitar o anacronismo: o esforço de reposicionar as obras, tanto quanto possível, nas condições concretas em que foram escritas: condições espirituais, por um lado - isto é, tradição filosófica, retórica ou poética -, condições materiais, por outro - isto é, meio escolar e social, exigências decorrentes do suporte material da escrita, circunstâncias históricas. Toda obra deve ser reposicionada na práxis da qual emana (Hadot, 2016, p. 93)

Neste excerto, Hadot retoma a importância do cuidado que se deve ter no trato do texto filosófico para a objetividade, deve-se situá-lo historicamente. Nessa oportunidade, o francês acrescenta ao método para o *sentido* da obra antiga as *condições concretas*. Estas, que são divididas em *concretas* e *materiais*, trazem elementos que não foram explicitamente acusados - a retórica ou poética no que tange às *condições espirituais* e o meio escolar e social além do suporte material de escrita no que tange às *materiais* - que reafirmam a historicidade da obra. Isso pois, como alerta Hoffmann: “todos os documentos sobre a vida material e real das escolas e sobre as práticas pedagógicas, assim como a prosopografia dos homens que, sem ter professado doutrinas, simplesmente viveram “filosoficamente”, podem ser plenamente, nesta perspectiva, o objeto de um estudo da vida filosófica na antiguidade (Hoffmann, 2016, p.303). Tais marcas condicionantes de *discurso filosófico* são esquecidas quando se foca na pretensa coerência ou atualidade do escrito segundo Hadot.

Com tudo isso, percebemos que a relação entre a objetividade e subjetividade que o intérprete enfrenta pelo encontro com um texto antigo é carregada de percalços decorrentes das condições alheias à atualidade. No entanto, Hadot aponta o caminho para a subjetivação de um texto de filosofia antiga e em geral sem ser anacrônica, ou seja, a maneira de estabelecer a *significação* que considere o *sentido*. Segundo ele:

Na realidade, o sentido almejado pelo autor antigo nunca é atual. Ele é antigo, e ponto final. Mas pode assumir um significado atual na medida em que pode nos parecer, por exemplo, a fonte de certas ideias atuais, ou principalmente porque pode inspirar em nós uma atitude atual, este ou aquele ato interior, este ou aquele exercício espiritual. Quando a isso, acho interessante o que escreve Raymond Ruyer: ‘Ninguém, exceto os especialistas, se interessa muito pelos considerandos do estoicismo, extraídos da física de Heráclito, ou por aqueles da moral epicurista ou do atomismo democriteano. Como atitudes, no entanto, o estoicismo e o epicurismo permanecem vivos’ (Hadot, 2016, p. 94).

Dessa forma, Hadot se coloca contrariamente à postura de se interpretar uma obra anterior como sendo perfeitamente encaixável à atualidade. No entanto, é possível significá-la pelo exercício espiritual que leva a uma atitude atual, sendo esta universal na medida em que se busca a Sabedoria. Citando Ruyer, o francês afirma que as atitudes filosóficas podem ser

trazidas para outras situações históricas. Assim, ao ser incitado por Davidson sobre a existências dessas atitudes como universais, Hadot se mostra desconfortável com a magnitude dessa afirmação por pressupor a ideia de uma natureza humana, que desperta muitos problemas. No entanto, de forma mais contida: “Digamos ao menos que essas atitudes são trans-históricas e transculturais” (Hadot, 2016, p.95). Ao afirmar isso, o francês vislumbra a possibilidade de reconhecer formas de vida que podemos nomeá-las pela *origem* de platônica, epicurista, estoica, por exemplo, mesmo em contextos distantes. Isso não quer dizer que essas atitudes não existiam antes da antiguidade greco-romana, mas foi este período que as formulou linguisticamente. Segundo ele, há um conjunto pequeno dessas atitudes universais que se conservam ao longo do tempo e pelas quais obras filosóficas antigas podem repercutir filosoficamente no contemporâneo sem anacronismos.

Temos, com isso, recuperando o conceito de *significação* - que o francês adquire do americano -, dois tipos distintos de julgamentos a serem feitos sobre o entendimento que públicos diferentes podem dar às obras. Podemos classificar como *significação fidedigna* entendimentos que levam em consideração contemporaneamente as atitudes trans-históricas e transculturais do texto filosófico antigo; ao passo que *significação anacrônica* entendimentos que deturpam toda essa transfiguração legitimada. Compreendemos também que Hadot não rejeita subjetivações dos textos antigos - nem de qualquer texto da filosofia vivida - desde que sejam *significações fidedignas*. Isso, na verdade, fomenta a produção e crítica de novos *discursos filosóficos*. Aquilo a que o francês se opõe é confundir as maneiras de se significar uma obra anterior. Por exemplo, a *história das filosofias* é uma *significação anacrônica* quando se reporta à filosofia antiga, uma vez que sua elaboração, apesar de estar esboçada na incomensurabilidade, dá-se efetivamente no contexto de ruptura escolástico-moderno.

Ora, para que compreendamos a maneira como a *significação fidedigna* acontece, é necessário recorrer à parte *Questões e perspectivas* do capítulo 12 da obra *O que é a filosofia antiga?* que, definitivamente, tem também como proposta significar sua pertinência. Assim, depois de fazer uma série de questionamentos retóricos sobre o esvaziamento conceitual que a palavra ‘filósofo’ adquire com a dominância do *discurso teórico*, o francês esclarece como a antiguidade filosófica é sempre oportuna, a razão disso é que: “O mesmo exercício espiritual pode ser justificado por discursos filosóficos extremamente diferentes, que chegam demasiado tarde para descrever e justificar experiências cuja densidade existencial escapa, afinal, a todo esforço de teorização e de sistematização” (Hadot, 2014c, p. 387). Certamente, pelo caráter incomensurável entre discurso e modo de vida, este escapa daquele, mas, pelo caráter inseparável, ambos estão em relação. Nessa compreensão, é pela instância existencial do

*discurso filosófico* que se pode construir uma *significação* que não seja anacrônica. Portanto, a “reatualidade” do modelo de filosofia como modo de vida se dá por apresentar atitudes universais vinculadas a *exercícios espirituais* cuja plasticidade oferece a ininterrupta relevância.

Contudo, essa significação não-anacrônica, que pode ser estabelecida atemporalmente, há de se conformar com realidades bastante diferentes da que a filosofia como modo de vida floresceu na Antiguidade. Além da linguagem que veio a perder seu aspecto fortemente oral, que coloca mudanças consideráveis, Hadot aponta outra mudança provavelmente mais desafiadora para a pertinência da filosofia vivida:

Mas o filósofo da Antiguidade, para praticar a filosofia, vivia em relações mais ou menos estreitas com um grupo de filósofos, ou, pelo menos, recebia de uma tradição filosófica suas regras de vida. Sua tarefa era facilitada, mesmo que viver efetivamente segundo essas regras de vida exigisse um duro esforço. Agora, não há mais escolas, não há mais dogmas. O “filósofo” está só. Como encontrará seu caminho? (Hadot, 2014c, p.388)

De fato, o ambiente marcadamente comunitário facilitava a dura busca pelo modo de vida filosófico ao se comparar com a atualidade em que o estudo “filosófico” é concebido como dos discursos teóricos que se dá, majoritariamente, na solidão de uma leitura existencialmente descompromissada. Podemos nos perguntar, estaria Hadot vislumbrando a possibilidade de retorno estrito à Antiguidade? A resposta é não; por mais que ele julgue como infortúnio essa solidão contemporânea do filósofo: “[...] creio que, na vida cotidiana e na vida universitária, isso seria muito artificial” (Hadot, 2016, p.80). Então, construir escolas filosóficas contemporâneas aos moldes das antigas não surtiria os efeitos desejados de companhia para a busca pela Sabedoria.

Entretanto, o francês retoma a questão da pertinência:

Uma longa experiência vivida durante séculos e as longas discussões em torno dessas experiências é que dão valor aos modelos antigos. Utilizar sucessiva e alternadamente o modelo estoico e o modelo epicurista será por exemplo em Nietzsche, mas também em Montaigne, em Goethe, em Kant, em Wittgenstein, em Jaspers, um modelo de atingir certo equilíbrio na vida. Mas outros modelos poderão ainda inspirar e guiar tão bem quanto elas a prática filosófica (Hadot, 2014c, p.389)

Ora, Hadot se utiliza de filósofos modernos e contemporâneos para mostrar a pertinência do modelo antigo. Esses filósofos misturaram a experiência da Antiguidade, proporcionando maneiras de buscar a Sabedoria, apesar da solidão que a vida cotidiana e universitária lhes impunham. Apesar da impossibilidade de se criar um ambiente comunitário

por conta de sua artificialidade, o francês entrevê o resgate da filosofia como modo de vida através das *significações fidedignas*. Por meio disso, Hadot continua:

Ser-me-á perguntado assim como se pode explicar que, apesar dos séculos e da evolução do mundo, os modelos antigos podem sempre ser reatualizados. Antes de tudo, como dizia Nietzsche, porque as escolas antigas são espécies de laboratórios de experimentação, graças aos quais podemos comparar as consequências dos diferentes tipos de experiência espiritual que propõem. Desse ponto de vista, a pluralidade de escolas antigas é preciosa. Os modelos que elas nos propõem só podem, contudo, ser reatualizados caso sejam reconduzidos à sua essência, à sua significação profunda, destacando-os de seus elementos caducos, cosmológicos ou míticos, e recuperando as posições fundamentais que se impõem a todo ser humano que procura a sabedoria (Hadot, 2014c, p. 389-390)

Desse modo, as obras da filosofia como modo de vida são sempre passíveis de serem reatualizadas por oferecerem catálogos de experiências espirituais a partir das quais podemos posteriormente, mesmo em soledade, efetivar o impulso humano para a Sabedoria. As atitudes universais vinculadas e concomitantes aos exercícios espirituais tornam a filosofia antiga, que é modo de vida, sempre possível de ser resgatada. Os escritos filosóficos da Antiguidade, na medida em que comungam do desejo humano pela Sabedoria, são experimentos existenciais continuamente pertinentes. Esse avivamento acontece quando se descarta o *discurso teórico* retrógrado pelas descobertas científicas contemporâneas e reconduz a *instância existencial* da obra para o hodierno.

Que fique entendido, os componentes caducos, cosmológicos ou míticos possuem relevância crucial para o *sentido* da obra, mas, no que tange à *significação fidedigna*, sua importância é retirada. Em outras palavras, quando o historiador da filosofia busca compreender o texto filosófico antigo, esses elementos são fundamentais, mostrando inclusive o aspecto pedagógico do texto<sup>51</sup>; quando o filósofo busca uma reatualização, não. Quer dizer, para Hadot, é sempre possível a existência de “filósofos” pela definição originária apesar das mudanças históricas.

Aqui, evocamos novamente a crítica hadotiana à *história das filosofias*, a recusa se coloca, pois os próprios adeptos a esta maneira de fazer história reconhecem sua historiografia como pautada em objetividade nas obras da filosofia vivida e não como *significação*

<sup>51</sup> Segundo Lopes Stephan:

De fato, é como se o estudo cosmológico desencadeasse a curiosidade sobre o universo e despertasse nos indivíduos a necessidade de vivenciar a coerência, própria à natureza do Todo, através da união altiva entre o si mesmo e a Razão universal. O ensinamento teórico relativo ao Universo demonstra, de modo geral, que a Natureza é coerente consigo mesma, e a perfeita assimilação deste princípio conduz às atividades da especulação e da contemplação, as quais, de acordo com Pierre Hadot, são desenvolvidas por meio do esforço racional e imaginativo. (Lopes Stephan, 2022, p.21)

*anacrônica* ocasionada pela degeneração escolástico-moderna. A recusa se coloca ainda pelos historiadores do puro discurso ficarem encantados por elementos caducos para a elaboração dos sistemas, sem pertinência para o contemporâneo. Lembremos do *Tractatus* de Wittgenstein, ele é *exercício espiritual* que se completa na intuição *subespécie aeterni*. Essa afirmação hadotiana deve ser vista como o sentido objetivo da obra, sendo o anseio scientificista do positivismo lógico uma significação anacrônica e antiquada, que se sustenta num discurso teórico dotado de elementos ultrapassados.

Dessa maneira, a crítica do francês acontece pela tentativa de atribuir ao austríaco o título de “filósofo da linguagem”, como se ele tivesse se empenhado em elaborar meramente uma teoria da linguagem. Ou seja, o erro está em conceber o *sentido* da obra tractatiana como estipulação da linguagem clara que retira o que a determina essencialmente: justificar uma opção existencial. Em termos amplos, é anacrônico, para Hadot, pensar que os adeptos da filosofia como modo de vida tenham por intenção primordial disseminar informações estritamente coerentes entre si em suas obras.

Não obstante, no capítulo 7 - intitulado “A filosofia como vida e como busca da sabedoria” -, o francês é provocado a retomar a questão da revitalização dos textos antigos. Com base nisso, ele comenta a mistura que os filósofos posteriores fizeram a partir da filosofia antiga como laboratório experimental. Segundo ele:

Essa atitude eclética pode ter uma significação importante para o homem contemporâneo. Para este último, de fato, já não existe escola; além disso, sua reticência em se deixar influenciar por uma escola, seja ela qual for, se faz sentir. Isso já é em certo sentido a posição de Cícero, partidário de uma tendência do platonismo que se poderia qualificar de probabilística. Ele dizia: quanto a nós, somos livres, somos independentes, não estamos submetidos a nenhuma obrigação, vivemos dia a dia, decidindo em função das circunstâncias e dos casos particulares, escolhendo a cada vez a melhor solução, seja ela inspirada pelo epicurismo, seja pelo estoicismo ou pelo platonismo ou por qualquer outro modelo de vida.

Seria possível objetar a tudo que acabei de dizer sobre o ecletismo que, se começarmos escolhendo ser livres e não nos submeter a uma escola, então podemos muito bem encontrar a própria solução sozinhos, sem escolher um modelo. Mas, justamente, o interesse de tudo o que relatamos sobre o estoicismo e o epicurismo é, entre outras coisas, o fato de serem experiências feitas ao longo de séculos, e que foram também discutidas, criticadas e corrigidas. E, dessa perspectiva, Nietzsche falava das escolas morais da Antiguidade como laboratórios experimentais cujos resultados nós podemos, de certa forma, utilizar. Como dizia Michelet: ‘A Antiguidade contém as ideias em estado concentrado, em estado de elixir’. Recentemente, três grandes especialistas de antropologia antiga mostraram de maneira convincente que a experiência da vida política da Antiguidade podia inspirar nossas democracias modernas. Por que não ocorreria o mesmo no que tange à experiência da ética e da vida filosófica? (Hadot, 2016, p.132-133).

Nesses termos, a falta de um ambiente comunitário-filosófico e a recusa pela unicidade de pensamento da contemporaneidade fazem o francês enxergar a pertinência da experiência antiga no ecletismo, que se constroi pelo estudo das obras. Um ecletismo que torna importante a filosofia antiga por oferecer um mapeamento de atitudes cujas definições, consequências e críticas já foram ocorridas. Assim, o homem contemporâneo possui uma série de modos de vida a partir dos quais ele pode construir sua existência. Para ilustrar isso, numa analogia com o livro *Démocratie, Citoyenneté et Héritage Gréco-romain*: se J.-P. Brisson, J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet encontraram na experiência política grega uma inspiração para as democracias modernas, por qual razão a experiência filosófica grega da Antiguidade não poderia inspirar as filosóficas posteriores?

De fato, o método hadotiano, no que concerne à filosofia antiga, abre a possibilidade tanto de se extrair a leitura objetivada - *sentido* - quanto uma leitura subjetivada dos escritos antigos. A interpretação pelos *três grupos consecutivos* e pelas *condições concretas* codifica objetivamente a obra, ao passo que a *atitude existencial* subjetivamente. Temos, com isso, um método que possibilita a compreensão daquilo que o escrito tinha como finalidade e a reatualização para o contemporâneo. Qualquer tentativa que almeja reconduzir o discurso dos filósofos antigos às condições atuais a não ser pela atitude existencial da obra é dotada de anacronismo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos, ao longo da dissertação, os encadeamentos que a filosofia como modo de vida produzem enquanto método historiográfico de Hadot. Nesse ínterim, há críticas a outras concepções histórico-filosóficas, construção de conceitos para o método, metodologia e reatualizações a textos que se encaixem na condução do leitor a um *modo de vida filosófico*. De maneira mais específica, constatamos a recusa do francês ao que ele denomina de “filosofia academicista”. As universidades, que são produtoras de *discurso teórico*, interpretam anacronicamente textos filosóficos por meio de ferramentas exegéticas insuficientes para capturar a forma da vida que os engendrou. Encontramos um arcabouço conceitual que guia a concepção histórica hadotiana a respeito da maneira como a *história da filosofia* deve ser feita: incomensurabilidade e inseparabilidade do discurso com o modo de vida filosófico, exercícios espirituais e jogos de linguagem. Em qualquer tipo de interpretação não-anacrônica - tanto na interpretação objetiva quanto na subjetiva -, deve-se atentar a esses instrumentos conceituais que determinam o método. Por meio disso, o francês faz críticas ao método academicista, que ele denomina de *história das filosofias*, e abre campo para análises de textos filosóficos até mesmo em períodos posteriores ao da Antiguidade. Nisso, podemos nos perguntar, não estaria Hadot em erro ao reduzir todas as posturas de leitura dos fenômenos filosóficos nessas duas categorizações: ou é *discurso filosófico* ou é *discurso teórico*? Em outras palavras, são apenas essas rotulações que determinam mais de 2 mil anos de atividade filosófica?

Mostramos ainda como Wittgenstein foi fundamental para criação do método hadotiano. De acordo com este, a dificuldade de comentadores compreenderem as proposições finais do *Tractatus* se dá pela obra não se encaixar à maneira meramente teórica do discurso. Vimos que há uma bibliografia que, de alguma maneira, aproxima-se da forma hadotiana de compreender a primeira grande obra do austríaco. Segundo o francês, a completude da proposta tractatiana é alcançada quando o exegeta comprehende que se trata de um exercício preparatório para a Sabedoria. Mais do que isso, somente quem pôde experimentar a intuição *sub specie aeterni* concluiu a finalidade do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Para além disso, Wittgenstein ofereceu ao francês um conceito que ocasionou uma reviravolta em sua leitura histórica da filosofia. Os filósofos da Antiguidade, por partilharem a definição da filosofia como modo de vida, escreviam num *jogo de*

*linguagem*; utilizando-se dos sentidos específicos que um modo de vida circunscreve na linguagem. Para Hadot, é por causa disso que um típico francês não consegue compreender discursos provenientes de jogos de linguagens distintos. Estaria Hadot forçando demasiadamente a leitura do austríaco e de outros filósofos?

Por fim, entendemos a metodologia hadotiana para o *sentido* e a *significação* dos textos da Antiguidade. De fato, encontramos, ao longo da história, leituras que tentam fazer dos antigos “contemporâneos perfeitos”: desde construtores de *discurso teórico* até capitalistas do século XXI. Para Hadot, trata-se de confusões perante o método. Se se busca o *sentido*, deve-se atentar aos conceitos, *três grupos consecutivos* e *condições concretas*; se se busca a *significação*, deve-se “recortar” a *intenção fundamental* para julgá-la, como laboratório experimental, no ecletismo contemporâneo. Quanto à primeira, inovações e estipulações dos textos que determinado autor poderia ter tido contato seriam dificuldades do método? Quanto à última, quais seriam os desafios em se fazer *significações* desses textos filosóficos a um público amplo?

Diante de tudo isso, podemos fomentar diversos debates que demonstram o quão profícias são as discussões da filosofia vivida. Isso contribui, por exemplo, para a revisão do cânone filosófico ao sofrer diversos questionamentos, uma vez que suscita ponderamentos metafilosóficos. Temos, então, uma série de ordenamentos ao historiador e ao filósofo que se colocam na análise e produção de textos de filosofias. Para ilustrar um pouco dessas potencialidades, através do Apêndice, buscaremos aplicar método hadotiano no escrito senequiano *De otio*, sobretudo no que tange os *três grupos consecutivos* e a finalidade eminentemente *formativa* do método hadotiano.

# APÊNDICE

## DE OTIO, de Sêneca através da filosofia como modo de vida.

### Introdução ao ensaio

*De otio* é um fragmento mutilado no início e no final. O interlocutor e o ano exato de escrita são objetos de uma discussão inconclusiva entre os comentadores. José Rodrigues Seabra Filho, cuja tradução será utilizada, data o texto por volta do ano 61 - pouco tempo depois de *De tranquillitate animi* - período em que Sêneca se encontrava retirado politicamente, atribuindo à obra uma interlocução com Sereno<sup>52</sup>, que por sua vez já estaria conquistado pelo estoicismo. Paralelamente a isso, nomeia-se essa corrente interpretativa de “trilogia da conversão” na qual *De Constantia Sapientis*, *De tranquillitate animi* e *De otio* representam a conversão de Sereno do epicurismo ao estoicismo por Sêneca.

Entretanto, Paul Veyne, no prefácio da obra *Entretiens, Lettres à Lucilius*, data esse tratado entre os anos de 62-65, momento em que Sêneca se resigna no retiro a anos. O cordovês estaria pensando o ócio como uma possibilidade filosófica, estando Sereno já morto - envenenado por um prato de cogumelos. Com base nisso, o interlocutor poderia ser outra pessoa viva no momento da escrita, Sereno fictício - uma discussão com o amigo e discípulo morto como forma de companhia e construção filosófica no “retiro” público - ou um interlocutor fictício qualquer. Diferentemente, R. Scott Smith (2014) conta que Muretus<sup>53</sup>, ao detectar uma sutura inorgânica na obra senequiana *De vita beata* 28 - obra escrita por volta de 58 e cujo interlocutor é Gálio, irmão mais velho de Sêneca - concluiu que *De otio* se encaixaria lá.

Ora, o termo latino *dialogus* foi usado para designar um tipo textual entre dois ou mais interlocutores<sup>54</sup>. No caso senequiano essa é uma associação ao corpus textual em que o termo está anexado a dez obras em prosa no *Codex Ambrosianus* - um manuscrito do século

<sup>52</sup> Presume-se que *Annaeus Serenus* tenha sido um parente de Sêneca - possuem o mesmo nome de família - a quem deve sua carreira (cavaleiro, ocupou nos anos cinqüenta o cargo de prefeito das vigílias).

<sup>53</sup> Nome latinizado de Marc Antoine Muret (1526-1585), além de escritor na língua latina, foi um humanista francês que editou vários autores clássicos, dentre eles Cícero e Sêneca.

<sup>54</sup> Vale lembrar, como alerta Gomes, algumas peculiaridades dos textos senequianos em contraposição a outros *dialogi* da Antiguidade:

“que o grupo de obras senequianas chamadas não são diálogos no sentido platônico do termo, ou seja, não são textos em que se alternam as falas de duas ou mais personagens que conversam num banquete ou na rua. Os Diálogos de Sêneca se apresentam como textos escritos, como tratados filosóficos, em geral breves, conduzidos por uma voz central que, no entanto, é diversas vezes interrompida pelas falas de outros” (Gomes, 2020, p. 67).

XI que é a testemunha sobrevivente mais importante dessas obras e dos descendentes desse manuscrito. Essas dez obras são transmitidas em doze livros, às vezes referidos como livros *Dialogi I a XII*. Nelas, existem vozes de quem se destina - sendo demarcadas pelo verbo latino flexionado *inquis* e *inquit* - por meio das quais Sêneca, em primeira pessoa, argumenta predominantemente.

Notoriamente, as obras que compõem esse conjunto possuem títulos individuais e a maioria destinatários explícitos. Como convencionalmente intitulado e em sua ordem de manuscrito, esses trabalhos são os seguintes: *De Providentia*; *De Constantia Sapientis*; *De Ira*, em três livros; *Ad Marciam de consolatione*; *De Vita Beata*; *De Otio*; *De Tranquillitate Animi*; *De Brevitate Vitae*; *Ad Polybium de consolatione*; e *Ad Helviam de consolatione*. É incerto se esses títulos individuais são atribuídos de alguma forma por Sêneca ou foram constituídos na tradição dos escribas.

Dessa maneira, quando os estudiosos falam do *Dialogi* de Sêneca, geralmente se referem a tal grupo ambrosiano de dez “obras” divididas em doze livros. Especificamente sobre *De otio*, esse trabalho não está em lugar nenhum encontrado sob um título separado nos manuscritos. O índice de obras do *Codex Ambrosianus* inclui uma entrada *ad [...] de otio*. Assim, não se sabe se é uma obra separada e não é explicitado - nem no corpo do texto - o interlocutor. É possível traduzir *inquis*, que é usado por Sêneca para a intervenção do interlocutor nela, na impessoalidade.

No entanto, essas informações inconclusivas não são necessárias para a interpretação pelo método hadotiano. Segundo Hadot:

É muito interessante constatar que os latinos, quando falavam de um escrito filosófico, o chamavam “diálogo”, ao designar, por exemplo, as obras de Cícero ou de Sêneca, nas quais sempre se encontram perguntas formuladas por um interlocutor real ou fictício.

Na Antiguidade, a filosofia, portanto, é essencialmente diálogo, é antes uma relação viva entre pessoas, em vez de uma relação abstrata com ideias. Visa a formar, mais que informar (Hadot, 2016, p.78).

Por meio disso, compreendemos que a determinação exata do destinatário e da data da obra não invalida a interpretação, uma vez que o próprio movimento do diálogo oferece a concretude do aspecto formativo da obra. Hadot reconhece a recorrência de destinatários fictícios, que não personagens dotados de concretude e cuja finalidade é formar a existência que se aproxima da ficção. Posto isso, buscamos interpretar *De otio* como obra antiga da filosofia como modo de vida nos termos hadotianos. Trata-se de constatarmos as *condições*

concretas do texto que acusam a vivência que o produziu numa correlação com os *três grupos consecutivos*.

Mais especificamente, esperamos embasar essa *hipótese da seguinte* maneira. Pelo capítulo I de *De otio*, explicitaremos os conceitos estoicos utilizados por Sêneca: *utilidade, paixão e impressões confusas*. Mostraremos a regra da utilidade em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércios; o conceito de paixões em *A Escola no período imperial romano* de Christopher Gill e o conceito de impressões confusas em *Epistemologia estóica* de Robert James Hankinson. Em seguida, mostraremos a intervenção do interlocutor que reconhece elementos estoicos na fala senequiana, mas acusa o cordovês de traição por conceber o ócio referido como inação pública. Explicaremos isso por meio do fenômeno histórico-romano da sobrevalorização da vida pública que captura o estoicismo com *A Escola, de Zenon a Ário Dídimos* de David Sedley em que Sedley acusa a equiparação dos valores estoicos os valores patrícios e com *A Escola no período imperial romano* de Christopher Gill em que Gill aponta a presença e a influência de figuras estoicas na corte Imperial em Roma. Isso aponta para um estoicismo orientado para a formação de elites. Veremos também como Sêneca prepara sua argumentação em defesa do ócio no estoicismo sobretudo pelo modo de vida, indispensável para a leitura hadotiana, ao propor a proeminência da *conduta ética* em detrimento da *regra ética*.

No capítulo II, apresentaremos a proeminência do *exemplo* em detrimento do *preceito* feita por Sêneca e que segue o mesmo sentido da feita ao final do capítulo 1. Ainda, o cordovês, ao analisar a situação da idade avançada, já oferece indícios, através da analogia com as virgens vestais, que o ócio ao qual ele se refere não é de inação pública, mas de instrução pública. Sobre isso, Barreiro Morales (2022) comenta sobre as três etapas, cada uma de 10 anos, de ocupações com o sacerdócio das vestais. Sêneca faz uma analogia do ócio filosófico em idade avançada segundo a qual é tal como os últimos 10 anos em que as sacerdotisas com mais experiência, que se dedicam na formação das novas.

No capítulo III, apontaremos a variação do ser estoico em *Introdução: Estoicismo, uma odisséia intelectual* de Brad Inwood e em *A Escola, de Zenon a Ário Dídimos* de David Sedley. Os comentários de Inwood e Sedley firmam a tese de que o estoicismo passou por profundas transformações ao longo dos séculos. Essas transformações sustentam o conflito da obra numa acepção grega e noutra romana imperial. Após isso, exporemos que Sêneca se vale de um preceito de Zenão que legitima o ócio filosófico estoico ao justificar motivos para não participar de um cargo público. Nisso, o cordovês tem em vista que não há traição ao estoicismo, uma vez que o criador grego cita e se utiliza dessa escusa. Por fim, pontuaremos

que o cordovês expõe que o ócio filosófico conserva o sábio e prepara o jovem para a utilidade pública contemporânea e posterior. Portanto, mesmo que não esteja em cargo público, o ócio filosófico estoico de Sêneca possui preocupação pública, uma valorização da vida pública.

No capítulo IV, pretendemos que Sêneca coloca a relevância do ócio pela imagética estoica da república maior em detrimento da república menor. Perceberemos a incidência dessa analogia na exposição do interlocutor estoico em *Da natureza dos deuses* de Cícero, pela qual o cordovês sustenta o modo de vida de contemplação e ação. Junto a isso, no capítulo V, ele continua tal relevância que, ao final, torna-se também a negativa senequiana ao ócio inativo de pura contemplação por causa da inutilidade através do intelecto e mortalidade humanos, superando-o pelo ócio filosófico que valoriza a atividade pública sem deixar a contemplação. Tal como no capítulo IV, mostraremos que esse movimento argumentativo de Sêneca no capítulo V também pode ser mapeado no interlocutor do estoicismo ciceroniano, em Diógenes Laêrcios e nos comentários de Sedley e White.

Visaremos com esses dois capítulos, o cordovês que retira a inatividade do ócio ao situá-lo não somente na contemplação, mas também na ação. Analisaremos que, nessas duas passagens - a imagética da república com o ócio que é contemplativo e ativo -, Sêneca oferece um exercício de pensamento com vistas à aceitação do ócio filosófico como o modo de vida estoico. No capítulo VI, buscaremos a recusa da atividade irrefletida que o cordovês identifica como sendo a posição do interlocutor: é a sobrevalorização da vida pública que é sem inteligência, e a inatividade que Sêneca retira de seu conceito de ócio, é o ócio filosófico, não se trata de um bem imperfeito. Ao criticar ambas, o cordovês está negando a noção estoica do seu interlocutor e a inatividade que o interlocutor colocou ao ócio senequiano. Ao final do capítulo VI, a utilidade do ócio filosófico para a posteridade nos *exemplos* de Zenão, Crisipo e Cleantes. O cordovês recorre à *conduta ética* dos três exemplares do estoicismo grego para sustentar o modo de vida do ócio filosófico no estoicismo.

No capítulo VII, evidenciaremos que Sêneca se utiliza da mistura dos modos de vida para fundamentar a legitimidade do modo de vida do ócio filosófico estoico. Para ele, o modo de vida no estoicismo se dá pela contemplação como *propósito* acrescido de prazer e de ação pública como *suplementos*, ao passo que o estoicismo defendido pelo interlocutor seria uma vida de ação pública que recusa a contemplação. O cordovês está apresentando que há valorização da vida pública no modo de vida defendido por ele; o que não há é sobrevalorização. No capítulo VIII, terminaremos pelo preceito de Crisipo e pelas repúblicas dos atenienses e dos cartagineses em favor do ócio filosófico no estoicismo. Assim, o

cordovês se vale de Crisipo e oferece um exercício de pensamento por figuras filosóficas não-estoicas da república ateniense que se colocaram em ócio de modo a conservar a perpetuação da filosofia. O cordovês cita também a república de Cartago que, apesar de não vincular alguma figura filosófica a ela, subentende-se que, caso tivesse, o ócio filosófico seria uma necessidade. A partir dessas duas repúblicas, Sêneca amplia para a conclusão de que o modo de vida da sobrevalorização da vida pública é contrário não só ao sábio estoico e, portanto, ao estoicismo.

Com isso, intentamos justificar que o que Sêneca *deve* dizer está relacionado com sua corrente filosófica que é o estoicismo. Certamente, há, pelos comentadores de Sêneca, uma intensa discussão sobre os “contornos” de seu estoicismo por causa de referências epicuristas, cínicas e de outras escolas que aparecem em seus escritos. Por isso, alguns comentadores concluem Sêneca como um filósofo *eclético*, de modo que a filosofia do cordovês seria uma mistura das várias correntes filosóficas. Ora, como a análise da filosofia como modo de vida se orienta por obra e não numa sistematização de várias obras de um mesmo autor, podemos responder a essa intensa discussão que, ao menos em *De otio*, Sêneca oferece uma argumentação eminentemente estoica, sem ecletismo. Ademais, intentamos justificar também que o auditório mais ou menos formado a quem o cordovês endereça essa obra, pela condição de seu interlocutor, trata-se de um estoicismo que foi captado pelo anseio imperial romana da sobrevalorização da vida pública, ao qual o estoicismo grego senequiano se opõe.

Não obstante, ainda no *primeiro grupo*, *De otio* corresponde evidentemente ao gênero literário de diálogo, porém perceberemos passagens exortativas, consoladoras e doutrinariamente expositivas. Ora, tal como foi exposto por Hadot e pela vinculação ao *Codex Ambrosianus* além de podermos constatar pela obra, trata-se de um diálogo certamente. Porém, veremos que os gêneros literários da Antiguidade não foram completamente dissociados entre si, ou seja, é possível que o filósofo atribua algumas características de outros gêneros ao gênero geral do texto. Como visto, o francês diz que as regras de escrita antiga são bastante codificadas, mas isso não impossibilita o filósofo de tomar posse, em algumas passagens, de regras de outros gêneros para sua finalidade eminentemente formativa. Isso quer dizer que, apesar de a obra antiga ter uma codificação que a define, esta pode trazer consigo alguns elementos de outros gêneros para enriquecer o *discurso filosófico*, tornando-o mais persuasivo para a finalidade formativa. Perceberemos também como Sêneca e seu interlocutor não se restringem à linguagem filosófica, eles se utilizam também da poética, da retórica e da religiosidade romana para a busca da Sabedoria em meio à pluralidade de *jogos de linguagem*.

Desse modo, esperamos embasar a *hipótese 2* da seguinte maneira. No capítulo I da obra, a exposição doutrinal de conceitos estoicos: a regra da utilidade em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércios; as paixões em *A Escola no período imperial romano* de Christopher Gill e as impressões confusas em *Epistemologia estóica* de Robert James Hankinson. Mostraremos também a instância de exortação e consolação do ócio filosófico enquanto companhia dos melhores e cura do pensamento. Usaremos o artigo *A filosofia como medicina da alma em Sêneca* de Cícero Cunha Bezerra para esclarecer a característica de cura na filosofia senequiana. Também apontaremos a alusão senequiana à fábula do leão e da raposa presente no poeta romano Horácio e a citação do interlocutor do poeta romano Virgílio como elementos persuasivos de linguagem poética. Ao final do capítulo I, comentaremos a proeminência da *conduta ética* pela *regra ética* somada com a proeminência do *exemplo* ao *preceito* no começo do capítulo II também como maneiras de consolação e exortação. Fundamentaremos a consolação do *exemplo* em *Discussões Tusculanas* de Cícero.

Buscaremos ainda, no final do capítulo II, embasar a analogia com as Virgens Vestais como elemento persuasivo de linguagem religiosa. A virgem vestal tinha um *status* elevado em relação à condição subalterna da mulher em Roma, pois era o homem que possuía acesso à grande maioria dos cargos de elevado prestígio. Isso será fundamentado pelo artigo *A condição jurídica das sacerdotisas de Vesta* de Eliana Maria Agati Madeira. No capítulo III, evidenciaremos o elemento persuasivo da liberdade de pensamento no estoicismo pela comparação com a *curia*, a exposição das máximas sobre a participação da vida pública em Epicuro e em Zenão e a constatação da proximidade entre o ócio filosófico em Zenão e Epicuro como aspectos doutrinários do texto. Com base nisso, Sêneca enriquece o discurso em defesa de seu estoicismo pela linguagem política, pela exposição das máximas do fundador de cada escola com relação à ocupação do cargo público e pela aproximação de ambos. Nos capítulos IV e V, acusaremos o exercício de pensamento do estoicismo sobre as duas repúblicas em *Da natureza dos deuses* de Cícero, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércios e nos comentários de Sedley e White como instâncias exortadoras, doutrinais e consolatórias.

No capítulo VI, teremos a consolação e exortação dos *exemplos* pela utilidade à posteridade nas figuras de Zenão, Crisipo e Cleantes como cuidadores da maior e da menor república em ócio filosófico. No capítulo VII, apontaremos a exortação senequiana à recusa do ódio que, segundo o cordovês, fez-se presente inclusive no estoicismo e se expressa nas falas do interlocutor. Isso suscita uma dissonância doutrinal caracterizada pela

sobrevalorização da vida pública que gera paixões que o estoico deveria combater. Também evidenciaremos a exposição doutrinal do prazer em movimento e da dor menor em movimento de Epicuro. Ao fazer isso, Sêneca está recusando, no próprio seio do epicurismo, o puro ócio inativo que o interlocutor confere a Epicuro. No fim do capítulo VII, Sêneca diferencia o estoicismo do epicurismo pelo *propósito* e pelos *suplementos* de cada modo de vida. No capítulo VIII, a exposição da lei de Crisipo como mais uma característica de exposição doutrinária.

Com isso, percebemos que o gênero literário de *De otio* é diálogo, mas que adota algumas características de outros gêneros para impulsionar sua finalidade formativa. Quer dizer, encontramos passagens exortativas, doutrinais e consolatórias ao longo do texto que potencializam sua característica dialógica. Não obstante, também percebemos variados jogos de linguagem utilizados por Sêneca para a mesma finalidade, tornando o *discurso filosófico* persuasivo.

Seguidamente, quanto ao *segundo grupo* (o que o autor *pode* dizer), em *De otio*: Sêneca é infiel a alguns dogmas de sua escola por ser favorável à liberdade de pensamento no interior do próprio estoicismo. Deve-se pontuar que a abordagem dessa infidelidade a sua escola não é necessariamente um artifício em favor da acusação de traição aos estoicos, mas uma forma de mostrar ao interlocutor que o cordovês se diz estoico mesmo tendo dúvidas sobre algumas teses. Esperamos embasar essa *hipótese 3* da seguinte maneira. No capítulo III da obra, apontaremos a primazia da *assembleia do senado (curia)* em face da *facção* pela liberdade de reflexão. Mostraremos como Sêneca se propõe a analisar racionalmente as teses estoicas e não se submeter à autoridade. Ainda neste capítulo, exporemos a variação do ser estoico em *Introdução: Estoicismo, uma odisséia intelectual* de Brad Inwood e em *A Escola, de Zenon a Ário Dídimos* de David Sedley para mostrar que historicamente a escola teve contraposição de teses. No capítulo V, apresentaremos a dúvida sobre a parte específica da *physis* estoica em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércios e em *Metafísica estóica* de Jacques Brunschwig que Sêneca compartilha. Mesmo na impossibilidade de convalidar as teses estoicas específicas da *physis* - ele não as nega nem as afirma - isso não faz Sêneca retirar seu ser estoico.

Por fim, quanto ao *terceiro grupo* (relativamente a sua intenção fundamental), a intenção senequiana em *De otio* é justificar o modo de vida filosófico do ócio estoico que reconhece proximidades com o epicurismo e se contrapõe à sobrevalorização da atividade do estoicismo imperial. Essa vontade do autor é inferida ao posicionar a obra nos grupos anteriores com o movimento argumentativo da obra.

## **DE OTIO: A JUSTIFICAÇÃO DE MODO DE VIDA ESTOICO NO ÓCIO FILOSÓFICO.**

No capítulo I do fragmento, Sêneca escreve:

1. ... Com grande consenso eles nos recomendam os vícios. Se nada tentamos que nos seja salutar, já nos será em si mesmo proveitoso apartar-nos isolados, seremos melhores. E que dizer de juntarmo-nos aos melhores homens e elegermos algum modelo pelo qual conduzamos nossa vida? Isso não é possível sem o ócio: pois ele propicia o perseverar-nos no que nos agradou, desde que ninguém, como o concurso da multidão, nos desvie a convicção ainda mal afirmada; pois, então, a vida pode avançar em curso igual ou regular, enquanto a entrecortamos com nossos propósitos contraditórios.

2. Pois, dentre os restantes males, o pior é aquele que nos faz mudar nossos próprios vícios. Assim nem sequer isto cabe a nós: permanecer no mal já é familiar; apraz-nos ir de um a outro, alige-nos não só a insensatez mas até a frivolidade de nossos juízos.

3. Hesitamos, e uma coisa por outra compreendemos; abandonamos o que havíamos procurado, procuramos de novo o que havíamos abandonado: alternam-se em nós a cupidez e o arrependimento. Dependemos, com efeito, de opiniões alheias, e melhor nos parece aquilo que encontra muitos elogiadores e pretendentes, não aquilo que, em verdade, merece ser elogiado e pretendido, nem estimamos bem ou mau, por si mesmo, um caminho, mas pelas numerosas pegadas que não mostram as marcas do retorno.

4. Dir-me-ás: “Que fazes, Sêneca? Abandonas teu partido! Certamente são os vossos estoicos que dizem: ‘Até o último termo da vida estaremos atuantes, não cessaremos de trabalhar pelo bem comum, de ajudar a cada um, de levar auxílio até os inimigos, de nos conduzir com energia. Somos nós que a nenhuma idade damos trégua e, conforme diz aquele eloquente guerreiro, pressionamos sob o capacete as cãs. Entre nós não há ociosidade antes da morte, de sorte que, se a situação permitisse, mesmo a nossa morte não seria ociosa’”. E tu nos expões preceitos de Epicuro exatamente entre princípios de Zenão? Por que não te afastas resolutamente do teu partido, se dele te enfadas, antes que o atrações?”

5. Responder-te-ei isto, por agora: “Acaso queres que eu, semelhante a meus mestres, lhes esteja à frente em algo mais? Que é então? Irei não por onde me tenha eles prescrito, mas por onde me tenham conduzido”<sup>55</sup>. (SÊNECA, 2020, p.97-98)

O parágrafo 1 começa por uma divisão senequiana que visa dissociá-lo juntamente a outras pessoas de outro grupo - Sêneca escreve pela primeira pessoa do plural em

<sup>55</sup> 1. ... Nobis magno consensu vitia commendant. Licet nihil aliud quod sit salutare temptemus, proderit tamen per se ipsum secedere: meliores erimus singuli. Quid quod secedere ad optimos viros et aliquod exemplum eligere ad quod vitam dirifamus licet? Quod *<nisi>* in otio non fit: tunc potest optineri quod semel placuit, ubi nemo intervenit qui iudicium adhuc inbecillum populo adiutore detorqueat; tunc potest vita aequali et uno tenore procedere, quam propositis diversissimis scindimus.

2. Nam inter cetera mala illud pessimum est, quod vitia ipsa mutamus. Sic ne hoc quidem nobis contingit, permanere in malo iam familiari. Aliud ex alio placet vexatque nos hoc quoque, quod iudicia nostra non tantum prava sed etiam levia sunt: fluctuamur aliudque ex alio comprehendimus, petita relinquimus, relicta repetimus, alternae inter cupiditatem nostram et paenitentiam vices sunt.

3. Pendemus enim toti ex alienis iudiciis et id optimum nobis videtur quod petitores laudatoresque multos habet, non id quod laudandum petendumque est, nec viam bonam ac malam per se aestimamus sed turba vestigiorum, in quibus nulla sunt redeuntium.

contraposição a um outro grupo de pessoas que “recomendam vícios” (*vitia<sup>56</sup> commendant<sup>57</sup>*)<sup>58</sup>. De fato, não é explicitamente especificado quem é ou são as pessoas que compõem o grupo de Sêneca já nessa primeira parte, mas, por meio do vocabulário utilizado pelo cordovês, já podemos supor que esse “nós” engloba ao menos os estoicos. Ora, *Vício* é um termo que, muito embora seja usado no vocabulário latino-romano em geral, filosoficamente é mais situado na tradição estoica, em contraposição à *virtude*. Em seguida, o cordovês afirma também que o retiro a estes que *confiam na imperfeição moral* será proveitoso/útil (*proderit<sup>59</sup>*). Podemos enxergar aqui mais um vocabulário estoico: a respeito do útil no estoicismo, Diógenes Laércios escreve:

(94) De um modo geral o bem é aquilo de que advém alguma utilidade, e com maior propriedade pode-se dizer que é idêntico ao útil ou não se distingue dele. Consequentemente, a própria excelência e o bem inerente a ela assumem o tríplice significado seguinte: (I) o bem de que deriva o útil; (II) aquilo de que resulta o bem (por exemplo, o ato excelente); (III) o bem que opera o útil (por exemplo, o homem bom que participa da excelência (Laêrtios, 2008, p.203).

Com base nisso, conjecturamos que o retiro é útil, visto que está em estreita vinculação ao bem; o retiro cessa o contato com os que *recomendam vício*. Seguidamente, Sêneca apresenta uma alternativa ainda melhor do que se retirar para a solidão. Por meio de uma pergunta retórica, o autor propõe que o retiro para junto aos *melhores homens* é ainda mais útil. Assim, de acordo com o cordovês, a condição necessária para esse melhor retiro é o ócio (*otium<sup>60</sup>*). Tal ócio a que Sêneca se refere é o que se dá pelo estudo - especificado nos sentidos 4) e 5) do dicionário. Somado a isso, segundo o tradutor em nota de rodapé: “Este ócio dos antigos romanos tem o sentido de ‘tempo vago’, de ‘retiro’ e de ‘repouso’, apropriado a uma ocupação intelectual, aos estudos, à filosofia.” (Sêneca, 2020. p.97).

Ora, ao se indagar a respeito desse vínculo entre o estudo de gabinete e a companhia dos melhores, a conclusão a que se chega é de que a tese senequiana consiste no estudo das obras de e sobre *os homens excelentes*. O estudo feito com vagar senequiano vai além de proporcionar a companhia dos melhores contemporâneos vivos, proporciona também a companhia dos melhores antecessores que já estavam mortos. A presença dessas figuras

<sup>56</sup> *Vitium*: “2) Defeito (em geral), vício, imperfeição moral (Cíc. De Or. 1, 116)” (Faria, 1994, p. 1071).

<sup>57</sup> *Commendare*: “1) Recomendar, confiar (Cíc. Fam. 10, 12, 5)” (Faria, 1994, p.209).

<sup>58</sup> O fragmento não explicita claramente o grupo de pessoas do qual Sêneca se separa. O tradutor levanta a possibilidade de ser “os homens da sociedade”.

<sup>59</sup> *Prodesse*: “Ser útil, servir, aproveitar a (Cíc. Fam. 12,17.7); (Cíc. Nat. 2,64)” (Faria, 1994, p.812).

<sup>60</sup> *Otium*: “ 4) Lazer produtivo (Cíc. Tusc. 5, 105). 5) estudo feito com vagar, estudo de gabinete (Cíc. Leg. 3,14). 6) Inação, ociosidade (Cíc. Ac. 2,5)” (Faria, 1994, p. 691).

ilustres pelo estudo faz “eleger um modelo” (*exemplum<sup>61</sup> eligere<sup>62</sup>*) de vida, tornar-se tal como os melhores. O ócio estudioso de Sêneca, portanto, é um exercício formativo da personalidade através de uma inter-relação atemporal - mediada pelo estudo - que transforma a maneira como se vive de modo a afastar do *vício* e se aproximar da *virtude*.

Por conseguinte, Sêneca faz uma referência repulsiva à *multidão*, porque ela desvia “a convicção ainda mal formada” (*iudicium<sup>63</sup> adhuc<sup>64</sup> inbecillum<sup>65</sup>*) de uma vida *reta*, tal como a *virtude* comanda. É aconselhado, aos que possuem o  *julgamento fraco*, o retiro pelo fato das más companhias os afetarem viciosamente. Assim, por possuírem um discernimento destoante, frágil, propenso ao vício, este tipo de relação somente os torna mais próximos da imperfeição moral. É aconselhado, sobretudo, a companhia dos *excelentes homens*, pois - e é isso que a torna melhor do que o mero retiro - ela pode causar uma progressão moral aos de *juízo ainda vacilante*.

Paralelamente a isso, Cícero Bezerra escreve:

Para Sêneca, a filosofia é sinônimo de remédio que atua como antídoto contra as dores e vícios. Mas como compreender esse caráter medicinal? Um caminho que nos parece interessante consiste em pensar no contexto histórico do século I d.C. A sociedade romana estava enferma, submersa na corrupção moral e institucional. Várias seitas, escolas, religiões, filosofias compunham o cenário no qual atuara Sêneca. Frente a este contexto, a filosofia, para Sêneca, teria como finalidade maior a formação do caráter dos homens. Nesse sentido, a função primordial da filosofia seria tornar o homem melhor; a Filosofia é, antes de tudo, guia de aperfeiçoamento; ela é parâmetro que diferencia o sábio (*sapiens*) e o ignorante (*stulti*) (Bezerra, 2005, p. 8).

Nesse sentido, Bezerra acusa o contexto histórico-social romano de Sêneca como inquietação indissociável das reflexões filosóficas do cordovês. Isso se constata na repulsa pela *multidão*, quanto na exortação ao aperfeiçoamento moral em retiro. A ascensão do juízo não se pode dar senão pelo ócio da companhia dos melhores, que é uma ferramenta que contribui nesse progresso moral. Na ausência desse ócio, a *convicção ainda fraca* fica afetada por pulsões que a levam ao *vício*. Sêneca, através disso, argumenta estoicamente em favor do afastamento, por força da *convicção ainda pusilâmine*, de pessoas cujas recomendações são

<sup>61</sup> *Exemplum*: “3) Exemplo, o que serve de exemplo, modelo (Cíc. Mur. 66)” (Faria, 1994, p.369).

<sup>62</sup> *Eligere*: “I - Sent. próprio: 1) Separar, estremar, escolher, eleger (Cíc. Of. 3,3)” (Faria, 1994, p. 344).

<sup>63</sup> *Judicium (iud)* “ II - Sent. figurado: 5) Juízo, opinião, parecer (Cíc. Br. 188); 6) Faculdade de julgar, discernimento, razão, inteligência (Cíc. Fin. 2,33). 7) Reflexão (Cíc. Of. 1, 49)” (Faria, 1994, p.535).

<sup>64</sup> *Adhuc*: “1) Até aqui, até agora, ainda (Cíc. Verr. 4,102)” (Faria, 1994, p.31).

<sup>65</sup> *Imbecillus*: “3) Fraco (de espírito), sem força, pusilâmine (Cíc. Rep. 1, 48)” (Faria, 1994, p.468). Provavelmente, há um erro de edição no texto senquiano em *inbecillum*, uma vez que o nominativo neutro singular se dá como *imbecillum*.

viciosas. Assim, far-se-á para o bem - sendo, portanto, útil. Nas palavras de Bezerra, busca tornar *sapiens*<sup>66</sup> os *stulti*<sup>67</sup>.

Depreende-se disso que Sêneca se refere a um ócio especificado: um estudo que faz (re)constituir-se a si mesmo em ascensão moral através dos melhores seres humanos; trata-se de tornar forte a convicção ainda fraca, trata-se de *curar* sua condição afetiva aos vícios, que é doentia. Sêneca se refere, portanto, a um ócio que é moralmente *antídoto*<sup>68</sup>; a um ócio que é *filosófico*. Ora, vemos se formar uma congruência entre o sentido de filosofia de Hadot, Bezerra em Sêneca. A filosofia como *medicamento* busca uma metamorfose da personalidade com vistas à Sabedoria, um modo de vida. Em Sêneca, isso se dá pelo ócio estudioso, pelos *discursos filosóficos* dos *melhores homens*. Por isso, utilizaremos *ócio filosófico* para designar tal ócio estoico, que é antídoto para vícios. Em seguida, Sêneca escreve a respeito dos “propósitos differentíssimos” (*propositis*<sup>69</sup> *diversissimis*<sup>70</sup>) pelos quais entrecortamos uma vida *reta*. Isso sugere que, numa eleição de um ideal de vida, *propósitos diferentes* não geram necessariamente uma vida *viciosa*<sup>71</sup>. Então, o *ócio filosófico* é útil, é um bem que provoca *ascese filosófica*<sup>72</sup>.

Após isso, nos parágrafos 2 e 3, Sêneca mostra as penalidades de se persistir na perpetuação de vícios, ele explicita ser pior a troca de vício por outro vício do que ficar no mesmo, além da maneira como se leva uma vida em imperfeição moral. Em outras palavras, o cordovês faz uma exposição com vistas a traçar o *modus operandi* de uma vida afetada pelos vícios. Através disso, ele explica como tal vida se dá: há “paixão” (*cupiditas*<sup>73</sup>) e

<sup>66</sup> *Sapiens*: “Homem prudente, pessoa discreta, o sábio” (Faria, 1994, p.891).

Segundo Laértios:

(117) Os estoicos dizem ainda que o sábio é imune às paixões porque não pode cair diante delas. Mas, o termo ‘apatia’, que designa propriamente a ausência de paixões, pode aplicar-se também ao homem mau, no sentido de que ele é insensível e não se deixa comover. O sábio é igualmente imune à soberba e à vaidade, é também indiferente à glória e à obscuridade. Entretanto o termo ‘indiferente’, que designa propriamente a pessoa imune à vaidade, pode referir-se igualmente a quem se inclui entre os temerários, ou seja, a um estulto. Esses filósofos dizem que todas as pessoas excelentes são austeras, porquanto nem elas por si mesmas dão importância ao prazer, nem se deixam levar por outras às seduções do prazer. (Laértios, 2008, p.208).

<sup>67</sup> *Stultus*: “ I - Sent. próprio: 1) Estulto, tolo, imbecil, estúpido, insensato (Cés. B. Civ. 3, 59, 3)” (Faria, 1994, p. 949).

<sup>68</sup> *Medicamentum*: “III - Sent. figurado: 8) Antídoto; remédio (contra qualquer dor): *doloris medicamenta* (Cíc. Fin. 2, 22) ‘remédio contra dor’” (Faria, 1994, p.598).

<sup>69</sup> *Propositum*: “ I - Sent. próprio: 1) Plano, intenção, fim, resolução (Cíc. Fin. 3,22)” (Faria, 1994, p.809).

<sup>70</sup> *Diversus*: “ 3) Diferente, em diferentes direções (Cés. B. Civ. 1,58,4)” (Faria, 1994, p.324). Importante ressaltar que se encontra em superlativo.

<sup>71</sup> Ao final do fragmento - no capítulo VII -, Sêneca fará uma defesa dos diferentes modos de vida, muito embora ele eleja o estoico, que tem como propósito a contemplação, como o melhor.

<sup>72</sup> *Ascese filosófica* corresponde à Antiguidade greco-romana mediante os termos gregos *áskesis* e *meletê*. *Áskesis* vem do verbo grego *áskew* que significa praticar, trabalhar ou exercitar. (tradução nossa) (Cf. Bailly, 1969, p.123). *Meletê* é um verbo grego que significa tomar cuidado, ocupar-se. (tradução nossa) (Cf. Bailly, 1969, p.556). Cf. Hadot, 2014c, p. 259 e Foucault, 2006, p. 387.

<sup>73</sup> *Cupiditas*: “ 3) Paixão (Cíc. Inv. 1,2)” (Faria, 1994, p.268).

“arrependimento” (*paenitentiam*<sup>74</sup>) por sua condição de defeituosa. É um estado carente de reflexão; permeado pela frivolidade dos juízos. Isso faz com que se estime o bom e o mau “pela confusão das impressões” (*turba*<sup>75</sup> *vestigiorum*<sup>76</sup>) - pela popularidade” e não o que é bom e mau *por si mesmos*.

Ora, encontramos nesse terceiro parágrafo várias referências da tradição estoica. Gill, ao se referir aos sentimentos ou paixões (*pathé*) no estoicismo, adverte que:

Estas são compreendidas no estoicismo como produtos de um tipo específico de erro, a saber, o de tratar vantagens meramente ‘preferíveis’ como se fossem absolutamente boas, o que só a virtude pode ser. Esse tipo de erro produz reações intensas (paixões), que constituem distúrbio de nosso estado psicofísico natural. Esses distúrbios são tratados como ‘doenças’ que precisam ser ‘curadas’ pela análise de sua natureza e origem pelo aconselhamento” (Gill, 2006, p.44).

Mediante isso, Sêneca faz um esquema de como uma vida viciosa se comporta e apresenta um antídoto para curar tal enfermidade. O contato com *os que recomendam vícios* oferece *impressões desordenadas* que causam *paixões*. Assim, uma vez que “(111) Os estoicos sustentam que as paixões são juízos, como afirma Críspio na obra *Das Paixões*. (Laêrtios, 2008, p.206)” é necessário contrapô-los, visto que tal doença faz julgar o “preferível” como *virtude*<sup>77</sup>. O cordovês reconhece o ócio filosófico estoicamente como antídoto, pelo fato de a relação com *os melhores* curar esses julgamentos que não foram racionalmente construídos. Nesses termos, acerca da *desordem das impressões* e da *ascese filosófica* com vistas a se tornar sábio no estoicismo, Hankinson explica:

Se, porém, devemos estar confiantes quanto à possibilidade de tal aproximação, precisamos estar confiantes de que podemos, de fato, refinar e aperfeiçoar nossa compreensão do mundo, substituindo nossas opiniões falsas anteriores por opiniões verdadeiras. Mesmo se um fim é mais modesto que aquele da *sabedoria*, ainda assim requer algum sério escoramento epistemológico...

Numênio, plantonista do século I d.C. (referido na *Preparação ao Evangelho*, de Eusébio: XIV 6.13, = 68G LS), escreveu que ‘tanto a doutrina da impressão cataléptica (*kataleptiké phantasia*) como seu nome, que ele (isto é, Zenon de Cício, fundador da escola estoica) foi o primeiro a descobrir, desfrutavam de alta consideração em Atenas’.

Mas o que, precisamente, é essa ‘impressão cataléptica’? Segundo diógenes Laércio, os estoicos defendiam que existem dois tipos de impressão, uma cataléptica, a outra não-cataléptica: a cataléptica, que eles defendem ser o critério para os fatos, é a que vem de algo existente e que está de acordo com a própria coisa existente, tendo esta sido estampada e impressa (*enapsephragieménen kai enapomemagménen*); já a não cataléptica, ou vem de algo não-existente ou, então, se vem de algo existente, não está de acordo com a coisa existente, e não é nem clara (*enargés*), nem distinta (1:

<sup>74</sup> *Paenitentia*: “Arrependimento, pesar, contrição (Tác. D. 15)” (Faria, 1994, p.693).

<sup>75</sup> *Turba*: “ I - Sentido próprio: Agitação, desordem (de uma multidão), confusão (Cíc. Verr. 4, 148). Daí: 2) Multidão em desordem, multidão numerosa e em confusão, turba (Cíc. Rr. 251)” (Faria, 1994, p. 1026).

<sup>76</sup> *Vestigium*: “3) Sinal, marca, impressão, passo (Cíc. Verr. 3, 79)” (Faria, 1994, p.1059).

<sup>77</sup> *Virtus*: “6) Virtude, perfeição moral (Cíc. Lae. 20)” (Faria, 1994, p.1069).

DL VII 46, = SVF 2.53, = 40C LS; cf. DL VII 49-51, = SVF 2.52, 55, 61, = 39A LS; M VII 248, = SVF 2.65, = 40E LS).

Assim, os estoicos não defendem que todas as percepções são verdadeiras, como notoriamente fazem os epicuristas (DL X 31-2, = 16B LS; Lucrécio IV 469-521, = 16A LS; Sexto, M VII 206-10, = 16E LS; ver 2 abaixo), o que quer que isso supostamente signifique com precisão. (Hankinson, 2006, p. 66-67, grifo do autor)

Com isso, a partir da distinção entre as duas espécies de impressões possíveis aos seres humanos *phantasia kataleptikè* - a que apreende a realidade com nitidez - e *phantasia akatáleptos* - a que apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez<sup>78</sup> - os estoicos gregos fundamentam a verdade e o erro; a virtude e o vício. A primeira enseja a virtude, como compreensão verdadeira, e a última o vício, como compreensão falsa. Paralelamente, em Sêneca, as impressões não-catalépticas são ligadas à multidão, que recomendam vícios; o fundamento delas não é o fato, mas a *popularidade*; uma crítica ao seu contexto histórico-político evidentemente. Doentes estão os de *convicção ainda pusilâmine* e continuam nessa condição caso fiquem à mercê dessas *impressões confusas*. Para os epicuristas, entretanto, todas as percepções são verdadeiras<sup>79</sup>. Portanto, também há acepção estoica de *paixões* e *impressões desordenadas* no vocabulário latino de Sêneca em *cupiditas* e *turba vestigiorum* respectivamente.

Por conseguinte, Sêneca faz referência, no final do parágrafo 3, à fábula esópica do leão velho e da raposa de que Horácio se apropria. Na *Epistola I*, 1, o moralista político romano faz uma exposição crítica às opiniões da sociedade romana pela fábula grega. Segundo Horácio:

Pois se o povo romano porventura me perguntasse porque, frequentando eu os mesmos pórticos, não recorro às mesmas opiniões, e porque não sigo ou evito o que o povo estima ou odeia, aquilo que outrora a raposa cautelosa respondeu ao leão doente eu replicaria 'Porque as pegadas me assustam: todas viradas para a tua toca, nenhuma a sair dela! És uma besta de muitas cabeças. Pois que seguirei eu - ou quem? Uma parte dos homens quer gerir contratos públicos; há aqueles que caçam, com bolinhos e frutas, viúvas poupadass; e apanham velhotes, que eles mandam para as coutadas (Horácio, 2023, p.455)

Nesse trecho, há a alusão do velho leão como os vícios que emitem chamamentos, estes por sua vez são as opiniões recorrentes do povo romano. Consequentemente, aqueles que as seguem são “devorados” pela imperfeição moral. A raposa astuta, diferentemente, representa quem percebe o perigo de seguir tais pegadas e, por isso, recusa-as. É astuto aquele que consegue fazer julgamentos apropriados acerca do bem e do mal sem se deixar prejudicar

<sup>78</sup> Cf. Laêrtios, 2008, p.192.

<sup>79</sup> Cf. Laêrtios, 2008, p.289-290.

pelos sinais confusos que a *multidão* persegue e aconselha. Eis a crítica senequiana social e política adornada persuasivamente pelo poeta Horácio na necessidade do ócio filosófico que cura o pensamento pelo seu exercício eticamente reflexivo.

Desse modo, sustentamos que o ócio defendido por Sêneca é como um lazer estudosos feito com vagar que é marcadamente filosófico - adjetivo que expressa a cura de condutas viciosas para o modo de vida estoico - pela exortação do cordovês à necessidade do *ócio filosófico* está de acordo com a retirada do caos da vida pública (*vita*<sup>80</sup> *publica*<sup>81</sup>). Mais especificamente, seguindo a tese da sociedade romana moralmente decadente de Bezerra na crítica senequiana à *multidão*, esse acordo acontece pelo abalo interpessoal sofrido na convicção fraca numa sociedade na qual *paixões* a devoram. Portanto, o ócio que é dedicado à filosofia possui um aspecto formativo, i.e, ascético da personalidade: contesta e destitui tal irreflexão das *impressões desordenadas* ao firmar princípios claros, ocasionados pela relação com os *melhores*.

Constata-se também que a companhia que os *melhores* fazem pelo ócio filosófico é um respaldo encorajador para que se exerçite à virtude. Isso oferece uma instância exortativa e outra consoladora a essa prática com vistas a se atingir o modo de vida estoico. É exortativo visto que motiva à busca do aprimoramento de si e é consolador pois, pelo contato com esses sábios através das obras, encontra-se alento em momentos difíceis.

Depois disso, no parágrafo 4, o cordovês incorpora a voz - em segunda pessoa do singular - que o repreende exaltadamente<sup>82</sup> ao acusá-lo de estar misturando a doutrina estoica com a epicurista. Segundo o interlocutor, a argumentação senequiana foi composta por uma bagunça de preceitos de Zenão, fundador do estoicismo, com os de Epicuro, fundador do epicurismo. Tal confusão é, para a voz que contesta, traição aos estoicos. Com visto, a exposição senequiana está carregada de postulados do estoicismo. Contudo, podemos compreender que a exaltação do interlocutor se dá sobretudo por Sêneca defender o ócio filosófico. Na concepção de seu opositor, o *retiro filosófico* é totalmente contrário aos estoicos: não haveria qualquer ociosidade no modo vida do estoicismo.

Nesses termos, isso se dá pois o interlocutor faz uma citação *ipsis litteris*<sup>83</sup> para fortalecer seu discurso com o guerreiro Rútulo Numano em Virgílio que enaltece, mesmo em

<sup>80</sup> *Vita*: “II - Sent. figurado: 2) Maneira de viver, subsistência, recursos (Plaut. Trin. 477)” (Faria, 1994, p.1070).

<sup>81</sup> *Publicus*: “Sent. próprio: 1) Relativo ao povo, ao Estado, público (em oposição a *privatus*), oficial, a custa do Estado (Cíc. Agr. 1, 2)” (Faria, 1994, p. 818).

<sup>82</sup> Nota-se o caráter marcadamente contestatório do interlocutor, uma vez que, antes de apresentar o pretenso erro senequiano com base nas autoridades estoicas, começa por perguntas coercitivas, sendo a primeira acompanhada iniciada por interjeição: *Quid*: “I - Inter.: 1) Quê? que coisa? (Cíc. Rep. 1, 49); (Cíc. Verr. 2, 134)” (Faria, 1994, p.834).

<sup>83</sup> Tal como no latim de Sêneca: “canitiem galea preimus” (Virgílio, 2023, p. 454).

velhice, estar ativo para vida em comunidade. Na tradução de Carlos Alberto Nunes: “Elmos pesados as cãs nos comprimem” (Virgílio, 2023, p. 455). Assim, a repugnação do interlocutor se dá primariamente por compreender o ócio a que Sêneca se refere como inação, o sentido 6) do dicionário e não os sentidos 4) e 5)<sup>84</sup>. Por decorrência de uma análise epicurista restrita ao prazer estático, o epicurismo é visto como incentivo à inação pública<sup>85</sup>, visto que os epicureus limitavam o engajamento com a *vida pública* por esta facilmente ensejar *desejos não naturais e não necessários* como, por exemplo, o desejo de honrarias, riqueza e poder<sup>86</sup>.

Não obstante, compreendemos a obrigaçāo da sobrevalorização da atividade pública estoica por parte do acusador como especialmente um fenômeno de sua época, visto que, na fase Imperial Romana, essa doutrina filosófica era dotada de grande força política. Segundo Sedley, “Na segunda metade do século I a.C., Roma tinha adquirido o que provavelmente é o sinal mais forte que uma cidade pode exibir de que é um dos eixos da atividade estoica. Frequentemente se observa que o sistema de valores dos patrícios romanos tornava-os estoico por natureza” (Sedley, 2006, p.32). Assim, havia uma equivalência entre ser estoico e ser da classe romana que detinha e exercia privilégios públicos. Segundo Gill (2006, p.36), em Roma, teve-se alta incidência estoica na arena política sobretudo nos dois primeiros séculos da era cristã, mas também na generalidade da era júlio-claudiana como um tudo, por exemplo no reinado de Augusto que sustentava dois filósofos estoicos, Atenodoro e Tarso e Ário Dídimos, os quais combinavam os papéis de conselheiro moral e erudito em filosofia.

Nesses termos:

---

<sup>84</sup> Cf. nota explicativa 60.

<sup>85</sup> É possível conceber esse embate entre epicuristas e estóicos a partir dessa passagem em que Caio Veleio, porta-voz epicurista de Cícero, apresenta as características a serem perseguidas do prazer estático para uma vida feliz por meio dos deuses epicuristas em contraposição ao estóico:

51. É evidente ser aquela vida da qual nada de mais feliz, nada com mais abundância de todos os bens se possa pensar: Pois deus de nada se ocupa, não está obrigado a nenhum cuidado, não executa nenhum trabalho com dificuldade, regozija-se com a própria sabedoria e força, tem como assegurado que estará sempre com os maiores e eternos prazeres.

52. Qualificariamos esse deus religiosamente como feliz, o vosso, porém, como ocupadíssimo. Pois, ou se o próprio mundo é deus, o que pode ser menos quieto do que girar em torno do eixo do céu com velocidade admirável, sem pausa de nenhum instante de tempo: mas a não ser em descanso, nada é feliz; ou se algum deus está inserido no próprio mundo, que reja, que governe, que mantenha os cursos dos astros, as mudanças das estações, as alternativas e as ordens das coisas; que, observando as terras e os mares, proteja o bem-estar e as vidas dos homens, certamente está ele envolvido em atividades desagradáveis e pesadas.

53. Nós, porém, situamos a vida feliz na segurança do espírito e na ausência de todos os encargos” (Cícero, 2016, p.65).

<sup>86</sup> “(XXIX) (149) Dos desejos, alguns são naturais e necessários, outros são naturais e não-necessários; outros ainda, nem naturais nem necessários, devidos à imaginação ilusória. (Epícuros considera naturais e necessários os desejos que nos livram do sofrimento, como beber quando temos sede; naturais e não-necessários são os desejos que simplesmente fazem variar o prazer, sem remover o sofrimento, como os alimentos suntuosamente preparados; nem naturais nem necessários são os desejos por coroas e ereção de estátuas em honra da própria pessoa.)” (Laêrtios , 2008, p. 319).

A vida de Sêneca abrange dois aspectos notáveis do século I d.C. Por um lado, um número significativo de romanos de classe alta encontrou no estoicismo estrutura ética que veio servir como diretriz para suas investigações políticas. Por outro lado, os ideais estóicos também podiam fazer as vezes de base teórica para a reprovação moral de um imperador específico ou de suas ações, bem como para um desligamento ou um suicídio orientado por princípios (Gill, 2006, p. 36-37).

Ora, isso não indica indubitavelmente que o interlocutor é um representante estoico, mas indica que ao menos se trata de um porta-voz que expressa um movimento político-social que incide na tradição filosófica estoico-romana na fase imperial. Certamente se compararmos a época grega do estoicismo e do epicurismo, constatamos um apreço político mais por parte dos estoicos, mas a tese é que essa identificação patrícia com o estoicismo extrapola a requisição da *vida pública*. Imerso nisso, seria uma traição clara um estoico defender o retiro da *vida pública* e ainda se dizer dessa corrente filosófica. O cordovês estaria favorável ao que estoicamente há de abominável no epicurismo. Acusa-se, então, Sêneca de estar traindo o estoicismo, uma vez que estaria conveniente ao suposto ócio inativo epicurista.

Desta forma, podemos constatar, até aqui, que Sêneca faz um discurso estóico no capítulo 1. O vocabulário *cupiditas, prodesse e turba vestigiorum* vai de encontro com os conceitos de *paixão, utilidade e impressões não-catalépticas* do estoicismo. Somado a isso, o próprio interlocutor reconhece embasamento estoico nesse discurso senequiano. Vimos, portanto, que há um esforço do cordovês na formulação de um modo de vida estoico por meio da exposição doutrinal desses termos da canônica do estoicismo grego que se choca com um modo de vida do estoicismo romano. Ora, percebemos também que a centralidade da revolta do interlocutor se dá por Sêneca defender um modo de vida do estoicismo pautado no ócio, o que seria, para o interlocutor, uma traição aos estoicos. Essa sobrevalorização da vida pública do interlocutor no estoicismo encontra sustentação em sua equiparação com os valores patrícios e com a incidência de estoicos na corte romana, são fenômenos históricos do período Imperial. Esse conflito segue a *hipótese 1* do *primeiro grupo*. Não obstante, vemos a iniciativa geral de uma diálogo, muito embora podemos perceber algum momento exortativo, consolador e de exposição doutrinal que se valeram do jogo de linguagem poética para tornar o discurso mais persuasivo, seguindo a *hipótese 2* do *primeiro grupo*.

Para finalizar o capítulo, no parágrafo 5, Sêneca, através de uma pergunta retórica, coloca ao seu interlocutor se quer que ele seja ainda melhor do que aqueles que o cordovês tem como “meus mestres” (*mei<sup>87</sup> ducibus<sup>88</sup>*). Fazemos aqui um paralelo entre estes *mestres* como *os melhores*: certamente ele está se referindo aos estoicos, pelo fato de ser sobre o

<sup>87</sup> *Meus*: “I - Sent. próprio: 1) Meu, minha, que me pertence (Cíc. Planc. 26)” (Faria, 1994, p. 608).

<sup>88</sup> *Dux*: “I- Sent. próprio: 1) O que conduz, guia (Cíc. Of. 1, 22)” (Faria, 1994, p.332).

suposto distanciamento desleal em que a crítica do interlocutor se baseia. Por fim, Sêneca se utiliza de uma contraposição de verbos: “tenham prescrito” (*miserint*<sup>89</sup>) e “tenham conduzido” (*duxerint*<sup>90</sup>). Esse contraste expressa uma dualidade entre *regra ética* e *conduta ética*, sendo a última mais estimada. Ou seja, o cordovês repudia a submissão irrefletida às estritas regras contidas nos escritos, deve-se fazer uma inspeção sobretudo ao modo de vida desses que *guiam*. Então, é preciso que se analise cuidadosamente a companhia de seus mestres - as razões e, mais do que isso, o modo como eles seguiram tais razões - não a pura prescrição da regra.

Depois disso, no capítulo II:

1. Agora provarei a ti que não abandono os preceitos dos estoicos, pois na verdade nem eles próprios tem abandonado os seus (e todavia muito escusado eu estaria até se não lhes seguisse os preceitos, mas os exemplos). Isso que digo dividirei em duas partes: primeiramente, de modo a poder alguém desde sua juventude, entregar-se de todo a contemplação da verdade, procurar uma regra de vida e praticá-la secretamente;
2. Em seguida, de modo a poder, em idade avançada, tendo já dado a sua parte, ter ele o melhor direito de agir e de passar a outros as ocupações - à maneira das virgens vestais, que, entre tarefas alternadas ano a ano, aprendem a praticar ritos e, assim que aprendem, já passam a ensinar<sup>91</sup> (Sêneca, 2020, p. 99-101).

Dessa maneira, no primeiro parágrafo, Sêneca, após afirmar seu pertencimento ao estoicismo uma vez que está de acordo com os *preceitos* da escola - não é uma traição de preceitos -, afirma-se estoico também e sobretudo por outra hierarquização, essa por meio de substantivos, entre os *praecepta*<sup>92</sup> e *exempla*<sup>93</sup>. Isso segue o mesmo sentido daquela feita pelos verbos: superioridade da *conduta ética* perante a *regra ética*. Hipoteticamente, se os mestres estoicos tivessem conduzido suas vidas diferentemente daquilo que prescreveram - o que não é o caso - o cordovês estaria muito escusado em seguir o *modelo de conduta a preceitos*. Nisso, Sêneca coloca um artifício retórico com longa tradição nos escritos romanos que também consola, uma vez que, para Cícero, a técnica da consolação pelos *exemplos* “...

<sup>89</sup> *Mittere*: “2) Lançar, atirar (Cés. B. Civ. 3, 93,1); (Hor. Sát. 2, 7, 17)” (Faria, 1994, p.615).

<sup>90</sup> *Ducere*: “I - Sent. próprio: 1) Conduzir, levar, guiar, comandar, marchar à frente de (Cés. B. Gal. 5, 5, 4); (Cés. B. Gal 1, 41, 4); (Cés. G. Gal. 2, 19,2)” (Faria, 1994, p. 330).

<sup>91</sup> 1. Nunc probabo tibi non desciscere me a *praeceptis Stoicorum*; nam ne ipsi quidem a suis desciverunt, et tamen excusatissimus essem, etiam si non *praecepta* illorum sequerer sed *exempla*. Hoc quod dico in duas dividam partes: primum, ut possit aliquis vel a prima aetate contemplationi veritatis totum se tradere, rationem vivendi quaerere atque exercere secreto;

2. Deinde, ut possit hoc aliquis emeritis stipendiis, profligatae aetatis, iure optimo facere et ➤ad alios actus animos ➤referre, virginum Vestalium more, quae annis inter officia divisis discunt facere sacra et cum didicerunt docent.

<sup>92</sup> *Praeceptum*: “1) Preceito, lição, instrução (Cíc. Tusc. 2,58). 2) Ordem, mandado (Cés. B. Gal. 6,36,1)” (Faria, 1994, p.775).

<sup>93</sup> Cf. nota explicativa 61.

significa que são suportáveis os que os outros tanto suportaram como suportam" (Cícero, 2014, p.271). Não obstante, expressa seu comprometimento não só com a busca e a estipulação de regras morais, mas principalmente com vivência - o modo de vida - delas que é também uma exortação à prática.

Por conseguinte, o cordovês faz um esquema sobre como seguirá em sua argumentação por duas teses gerais a serem provadas: o *ócio filosófico* na juventude e na idade avançada. Sobre o de idade avançada, o cordovês o classifica como tendo já se dedicado anos no combate aos vícios. Os que se encontram nessa condição possuem o melhor direito de agir e de "reproduzir a inteligência da execução pública a outros" (*ad<sup>94</sup> alios<sup>95</sup> actus<sup>96</sup> animos<sup>97</sup> referre<sup>98</sup>*). De fato, aconselhar outros como forma de restabelecer o bem-comum não é obrigatoriamente ação em posse de um cargo público, sendo perfeitamente possível ao ócio filosófico - como visto, o ócio filosófico forma a personalidade. Isso dá ao filósofo de idade avançada a prerrogativa de contribuir com a ascese de outras pessoas, como diretor espiritual. Assim, percebemos que o cordovês começa a delinear a tese de que é possível incidir em ação pública sem estar necessariamente em posse de cargo público. Ele sustenta que a experiência adquirida por aqueles que passaram um longo período agindo para o bem os torna tanto os que melhor agem quanto os que melhor aconselham e formam outros a agirem bem.

Ele ilustra isso pela analogia com a carreira sacerdotal das virgens vestais em Roma. Segundo Barreiro Morales:

Su período de servicio consistía en tres etapas, de diez años cada una. La primera de ellas era de formación y preparación, la segunda era de servicio propiamente dicho y, la tercera, era de instrucción. Una vez que transcurrián esos treinta años de duración total del servicio, estas podían casarse e incluso tener hijos. Otras decidían permanecer en el templo y se dedicaban a formar a las niñas que en un futuro pasarían formar parte del sacerdocio vestal (Barreiro Morales, 2024, p. 2)

Dessa forma, as sacerdotisas da deusa romana Vesta eram mulheres que praticavam a castidade e tinham como função cuidar do templo de sua deusa. Elas tinham bastante importância pública em Roma, pois, caso o fogo do templo se extinguisse, isso era

<sup>94</sup> *Ad*: "1) Como preposição indica: a) Aproximação, direção para (geralmente com ideia de movimento) aplicando-se ao espaço e ao tempo" (Faria, 1994, p.27).

<sup>95</sup> *Alius*: "1) Outro (falando de mais de dois) (Cíc. Flac. 39)" (Faria, 1994, p.61).

<sup>96</sup> *Actus*: "5) Realização de uma coisa, execução (Quint. 10, 6, 1). 6) Cargo público, administração (Traj. apud. Plín. Ep. 10, 28)" (Faria, 1994, p.27).

<sup>97</sup> *Animus*: "3) Sede do pensamento, pensamento, inteligência (Cíc. De Or. 3, 67)" (Faria, 1994, p. 78).

<sup>98</sup> *Referre*: "II - Sent. figurado 4) Reproduzir, repetir, representar, renovar, restabelecer, restaurar (Cíc. De Or. 3, 75); (Lucr. 1, 597)" (Faria, 1994, p.851). Assim, divergimos da tradução "passar", visto que entendemos que Sêneca se utiliza desse verbo num sentido de ensinamento análogo à última etapa das virgens vestais.

considerado sinal de maus augúrios para a cidade - como pestes, guerras e invasões. As Virgens Vestais passavam por um ritual de iniciação e, em seguida, eram confiadas ao Colégio Pontífice. Suas atividades duravam trinta anos, os quais eram rigorosamente detalhados. Sêneca se refere à última dezena de anos em que essas sacerdotisas, após serem ensinadas na primeira década e exercerem na segunda, passam a instruir para o bom cuidado do templo. Analogamente é legítimo o *ócio filosófico* em idade avançada, uma vez que, após ter aprendido e exercido o ofício público, ensina-se a *virtude* a outros.

Ademais, vale salientar também como essa referência à religiosidade romana se torna um elemento persuasivo na comparação senequiana ao ócio em idade avançada. Como mostra Madeira (2008), decorrente dessa prática sacerdotal, as Vestais possuíam um significativo reconhecimento público que lhes conferiam peculiaridades jurídicas, tanto na vida pública quanto na privada, que levou até mesmo a romanista italiana Cantarella compreendê-las como “mulheres emancipadas”. Essa condição jurídica das sacerdotisas de Vesta se coloca como um *status* mais elevado em comparação à condição altamente subalterna da mulher em geral na Roma antiga. Consequentemente, quando Sêneca faz tal analogia, ele traz em sua argumentação mais um elemento persuasivo em decorrência dessa condição de ofício exemplar da mulher romana.

Com isso, Sêneca coloca a proeminência da *conduta ética* em detrimento da *regra* ao se referir aos mestres estoicos. Em acréscimo, o cordovês expressa a proeminência do *exemplo* ao *preceito* que segue o mesmo sentido da hierarquização ao final do capítulo I. Isso mostra que o exemplo, isto é, a conduta ética é mais relevante do que os preceitos e regras éticas na análise de um modo de vida filosófico, tal como a *hipótese 1* do *primeiro grupo* se configura. Não obstante, pontuamos que essas primazias, para além de ser um diálogo também carregam sua dimensão exortativa e consolatória. Portanto, não se trata de isolar um único gênero textual, mas de se ter uma generalidade de acordo com a *hipótese 2* do *primeiro grupo*.

Além disso, conseguimos perceber que Sêneca prepara sua argumentação para a valorização da vida pública já na analogia feita das virgens vestais. A última década de trabalho das sacerdotisas de Vesta não é um descompromisso, uma vez que instrui às novas. De mesmo modo, o ócio de instrução em idade avançada repercute na vida pública, muito embora não esteja em atividade direta. Eis já a valorização da vida pública da *hipótese 1* do *primeiro grupo*. Por fim, vimos também que a utilização das virgens vestais possui uma condição de elemento persuasivo, visto que essa ocupação carregava um significativo

prestígio à condição das mulheres na Roma Antiga. É a utilização do jogo de linguagem religioso como enriquecimento do discurso na *hipótese 2* do *primeiro grupo*.

Após isso, no capítulo III:

1. Mostrarei que essas máximas agradam também aos estoicos, não porque a mim uma lei haja eu dito de nada cometer contra a palavras de Zenão ou de Crisipo, mas porque a própria conjuntura admite que eu caminhe conforme a opinião deles: se alguém segue sempre a opinião de um só, não está na assembléia do senado, mas numa facção. Oxalá todas as coisas já fossem conhecidas e manifesta verdade estivesse patente, e nada mudássemos a partir de nossos decretos! Mas procuramos a verdade com aqueles mesmos que ensinam.
2. Sobretudo nesse assunto duas seitas dissidem, a dos epicuristas e a dos estoicos; entretanto, por vias opostas, uma e outra levam ao ócio. Epicuro diz: “Não participará da vida pública o sábio, a não ser que sobrevenha alguma circunstância considerável”. Zenão diz: “Participará da vida pública, a não ser que o impeça alguma circunstância considerável”.
3. Um, busca o ócio por princípio; o outro, por uma causa. Tal causa porém se estende largamente: se a república é demais corrompida para que se possa auxiliá-la, se é lançada em trevas por males não se sacrificará o sábio em esforços supérfluos nem tentará ser útil em vão; se ele tiver pouca autoridade ou forças e a vida pública não o admitir em seu seio, se a saúde o impedir, assim como não lançaria ao mar um navio danificado, ou, estando fraco, não se inscreveria no serviço militar, assim também ele não tomará um caminho que não conheça bem.
4. Também aquele a quem tudo é novo pode, antes de experimentar umas e outras tempestades, permanecer em abrigo e entregar-se logo às boas artes, reclamando ilibado ócio, como cultivador das virtudes, que se podem exercer até nas maiores quietudes.
5. Isto seguramente se exige do homem: que seja útil a homens. Se possível a muito; quando não, a poucos, quando não, aos parentes; quando não, a si. Pois, quando se faz útil aos demais, ele serve ao interesse geral. Assim, pois, quem se corrompe não prejudica somente a si, mas também a todos aqueles aos quais, em se aperfeiçoando, teria podido ser útil; inversamente, quem quer que porte bem em relação a si é útil a outros pelo fato mesmo de preparar-se ele a ser-lhes útil<sup>99</sup> (Sêneca, 2020, p.101-103).

No primeiro parágrafo deste, Sêneca expressa o objetivo de mostrar que as máximas, que regem sua argumentação, também são estoicas e indica que estoicismo e epicurismo

<sup>99</sup> 1. Hoc Stoicis quoque placere ostendam, non quia mihi legem dixerim nihil contra dictum Zenonis Chrysippive committere, sed quia res ipsa patitur me ire in illorum sententiam, quam si quis semper unius sequitur, non in curia sed in factione est. Utinam quidem iam tenerentur omnia et in aperto et confesso veritas esset nihilque ex decretis mutaremus! Nunc veritatem cum eis ipsis qui docent quaerimus.

2. Duae maxime et in hac re dissident sectae, Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diversa via mittit. Epicurus ait: ‘non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenirit’; Zenon ait: ‘accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit.’

3. Alter otium ex proposito petit, alter ex causa; causa autem illa late patet. Si res publica corruptior est quam adiuvari possit, si occupata est malis, non nitetur sapiens in supervacuum nec se nihil profuturus inpendet; si parum habebit auctoritas aut virium nec illum erit admissura res publica, si valetudo illum impediet, quomodo navem quassam non deduceret in mare, quomodo nomen in militiam non daret debilis, sic ad iter quod inhabile sciet non accedet.

4. Potest ergo et ille cui omnia adhuc in integro sunt, antequam illas experiatur tempestates, in tuto subsistere et protinus commendare se bonis artibus et inlibatum otium exigere, virtutum cultor, quae exerceri etiam quietissimis possunt.

5. Hoc nempe ac homine exigitur, ut prosit hominibus, si fieri potest, multis, si minus, paucis, si minus, proximis, si minus, sibi. Nam cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium. Quomodo qui se deteriorem facit non sibi tantummodo nocet sed etiam omnibus eis quibus melior factus prodesse potuisset, sic quisquis bene de se meretur hocipso aliis prodest quod illis profuturum parat.

possuem proximidades. O cordovês concorda que há epicurismo em sua argumentação, apesar de não excluir seu ser estoico. Ler textos epicuristas e concordar com algumas teses epicuristas não implica obrigatoriamente num abandono à corrente estoica. Por isso, ele termina tal esquema argumentativo estabelecendo uma liberdade de pensamento em sua argumentação frente às principais figuras de sua escola, embora ao final ele admita que sua argumentação foi ensinada por eles. Portanto, em resposta ao interlocutor, o cordovês não abandona seus mestres estoicos.

Ora, não se trata de subsumir à autoridade, trata-se da “próprio fato” (*res<sup>100</sup> ipsa<sup>101</sup>*) que o faz possuir esse pensamento. Não se pode concluir que isso seja uma atitude senequiana de desvinculação do estoicismo, de modo que a convalidação de Sêneca às teses de Zenão e Crisipo sejam pelo mero acaso. O cordovês expressa sua convergência com Zenão e Crisipo, uma vez que a análise da *própria realidade* por meio dos ensinamentos deles o levou a essa doutrina filosófica. Em outras palavras, um estoicismo que se dá pela liberdade de pensamento, não pela autoridade irrefletida. O que Sêneca combate nessa passagem é a convalidação sem reflexão; uma submissão à autoridade e, por força dela, não conseguir enxergar semelhanças em outras formas de vida similares.

Isso fica ainda mais claro quando Sêneca faz, logo em seguida, uma analogia política: “a facção” (*factio<sup>102</sup>*) é uma convalidação sem reflexão - um grupo deve combater inteiramente o outro e vice-versa -, ao passo que “a assembleia do senado” (*curia<sup>103</sup>*) é mediante reflexão - no Senado, é desejado que partidos, apesar de diferentes, possam se aproximar pelas semelhantes: uma resposta à acusação, feita pelo interlocutor, de que o cordovês estaria traendo seu partido. É preciso recorrer aos que ensinam, como auxílio à reflexão livre. Ele está dizendo que é estoico por Zenão e Crisipo, mesmo que suas essas mesmas teses tenham algumas proximidades às epicuristas. Negar isso é estar em *intriga*. Com isso, o cordovês adota um elemento político para a persuasão de seu discurso, pela livre discussão racional tal como uma assembleia do senado.

Ainda sobre isso, Inwood, ao comentar a conceituação de Max Pohlenz sobre o estoicismo ser um ‘movimento intelectual’ - por sua longevidade e variabilidade -, prefere a conceituação de uma ‘odisséia’, pois, no primeiro aspecto, “[...] a trajetória histórica da escola

<sup>100</sup> *Res*: “III - Sent. diversos: Fato, realidade (Cíc. Verr. 5, 87). 6) Ação realizada, fato, coisa, acontecimento, empresa, façanha, feitos militares, fatos históricos, feitos notáveis (sent. mais comum). 7) Situação, condição, circunstância, ocasião (Ter. Ad. 291); (Cíc. At. 7, 8, 2)” (Faria, 1994, p.863).

<sup>101</sup> *Ipse -a -um*: “3) Por si mesmo, espontaneamente (Cíc. Div. 1, 74); 4) Por si só (Cíc. Br. 289)” (Faria, 1994, p.526).

<sup>102</sup> *Factio*: “Em sent. pejorativo: 4) Facção, cabala, intriga (Cíc. Br. 164)” (Faria, 1994, p.386).

<sup>103</sup> *Curia*: “ II - Sent. figurado: 3) Sala onde se reunia o Senado, assembleia do senado, senado (Cíc. Cat. 4, 2)” (Faria, 1994, p.269).

e sua influência são repletas de digressões, ornamentos narrativos e conexões improváveis, ainda que se move, em última análise, rumo à conclusão comprehensível” (Inwood, 2006, p. 1). Não obstante, Sedley, após apresentar uma primeira divisão do estoicismo em 3 fases - Estoicismo Primeiro; Estoicismo Médio e Estoicismo Romano - recorre à cisão em 5 fases - a primeira geração; a era dos primeiros escolarcas atenienses; a fase platonizante (“o estoicismo médio”); a descentralização do século I a.C. e a fase imperial -. Foi preciso recorrer a divisão em 5 pois “... cada uma representa, em certa medida, uma perspectiva diferente a respeito do que é ser um estóico - isto é - a respeito de que filiações e compromissos o rótulo escolhido acarreta” (Sedley, 2006, p.7).

Por meio desses comentários, devemos ter em mente i) que o estoicismo, para além do sentido da época de Sêneca, já possuía mais de 300 anos de sobreposições e contrariedades acessórias. O cordovês, por sua influência e riqueza, provavelmente teve contato com informações longínquas da *odisséia estoica*, obras inclusive que não sobreviveram com o passar dos séculos. Aqui, não se trata de defender a impossibilidade de teses estoicas mais fundamentais entre os fundadores gregos nem que Zenão e Crisipo não possuíam um elevado posto na corrente na filosofia do pórtico, mas de mostrar que argumentar em favor da liberdade de pensamento e da proximidade com outras escolas filosóficas não implica incondicionalmente num não-ser estoico. Também, ii) a longevidade do estoicismo dá margem para outros entrelaçamentos interpretativos do ser estoico, sobretudo pela intensa relação com a vida pública nesse período. Tal intensificação, como mostrado, gerou o reconhecimento de casta politicamente elevada na pirâmide social romana - dos patrícios - com o estoicismo. Sêneca se esforça para dialogar sobre seu estoicismo e de seus mestres gregos em favor do ócio filosófico.

Desse modo, no parágrafo dois, o cordovês expõe um preceito epicurista e outro estoico<sup>104</sup> no que tange a participação na *vida pública*. Vale salientar que ambas as teses são expostas a partir do ideal de cada escola “o sábio” (*sapiens*<sup>105</sup>) a respeito da “coisa Estatal” (*rem*<sup>106</sup> *publicam*<sup>107</sup>). Assim, o cordovês aproxima a tese epicurista da estoica pelo ócio filosófico, uma vez que ambas possibilitam - apesar de cada ao seu modo - o retiro do cargo

<sup>104</sup> Muito embora Sêneca atribua a frase da tese estoica a Zenão, podemos concluir, por meio de Diógenes Laércios, que tal tese, ao menos, também era sustentada por Crisipo: “(121)... No primeiro livro de sua obra *Los Modos de Vida*, Crisipo sustenta que o sábio participará da vida política, se nada o impedir, pois assim ele conterá a deficiência e propagará a excelência” (Laertios, 2008, p.209).

<sup>105</sup> Cf. nota explicativa 66.

<sup>106</sup> Cf. nota explicativa 100.

<sup>107</sup> *Publicus*: “ I - Sent. próprio: 1) Relativo ao povo, ao Estado, público (em oposição a *privatus*), oficial, à custa do Estado (Cic. Agr. 1, 2). II - Daí: 2) De todos, que é propriedade pública ou de uso público, geral, comum a todos (Cic. Ver. 2, 66); (Hor. Ep. 2, 1, 92)” (Faria, 1994, p.818).

público. No epicurismo, dá-se por princípio e, no estoicismo, dá-se por causa. O cordovês está em um movimento argumentativo de afirmar a doutrina de Epicuro como passível de cargo público e especialmente a de Zenão como passível de se retirar do cargo público. No que tange ao ócio filosófico, segundo o cordovês, os fundadores das duas escolas filosóficas não o recusam completamente.

Consoante isso sobre a escola de Epicuro, Hadot escreve que:

Quanto aos epicuristas - aludi a isso agora há pouco - , sua maneira de viver consistia principalmente em certa ascese dos desejos, destinada a manter a mais perfeita tranquilidade da alma. Era preciso limitar os próprios desejos para ser feliz. Os epicuristas faziam uma distinção - esse ponto é bem conhecido - entre os desejos naturais e necessários (beber, comer, dormir), os desejos naturais e não necessários (o desejo sexual) e os desejos não naturais e não necessários (desejos de glória, de riqueza). Excluíram, ao menos em princípio - pois houve exceções - , a ação política. Mantinham-se, tanto quanto possível, afastados dos assuntos da cidade (Hadot, 2016, p.129)

Eis a maneira senequiana de conceber, até mesmo no âmbito epicurista, a possibilidade de ação política. Por causa disso, Sêneca diz que também há legitimidade ao ócio filosófico em Epicuro como uma regra, podendo vir a assumir cargo público em circunstância considerável, que não gera desejos que não sejam naturais e nem necessários. Não obstante, também em Zenão como uma escusa, podendo se retirar de cargo público em circunstância considerável com vistas à participação da excelência. Nesse movimento argumentativo, o cordovês enriquece seu discurso tanto pelo embasamento com os chefes de cada doutrina quanto na aproximação entre elas que seria algo impossível ao interlocutor - há uma exposição doutrinal.

Ora, o cordovês faz sua defesa sobre a divisão feita no capítulo II<sup>108</sup> nos parágrafos 3, 4 e 5 do capítulo III. Sêneca se volta completamente à defesa do ócio filosófico no estoicismo. Ele a faz pela *utilidade*: como mostrado a partir de Diógenes Laércios, a utilidade liga-se, por sua vez, ao bem estoico. Por conseguinte, o cordovês legitima o ócio filosófico no estoicismo pela utilidade de determinados momentos: em uma república bastante corrompida, e/ou pela pouca influência política mediante sua função pública, e/ou com pouca saúde. Essas são circunstâncias em que não é possível propagar a virtude; a tentativa é *inútil*. Portanto, o sábio do estoicismo não se esforçará no inútil nem tentará vir a ser útil na inutilidade.

---

<sup>108</sup> Certamente, por se tratar de um fragmento, não se sabe se na parte final perdida Sêneca retoma expressamente a divisão dos dois casos do capítulo II. No entanto, o capítulo III parece responder tal divisão: o sábio como homem de idade que já provou seu ativismo político e o jovem dedicado à contemplação com as boas artes na busca pela regra de viver e pela vivência secreta.

Mais especificamente, o ócio filosófico do sábio acontece por se conservar vivo enquanto sábio - servindo de *exemplo* e podendo vir a ser útil posteriormente, uma vez que no momento presente não possa ser. Ele retornará à função pública quando for útil de fato, ao invés de ser destruído na inutilidade. Pela analogia, o navio se conserva útil para o momento adequado da efetivação de sua utilidade. Segundo Diógenes Laércios: “Os estoicos afirmavam que o sábio desprezará a vida se tiver motivos razoáveis, como por exemplo a salvação da pátria ou dos amigos, ou se for atormentado por dores insuportáveis, mutilação ou doenças incuráveis” (Laêrtios, 2008, p.211). Certamente, a argumentação senequiana em favor da conservação do sábio não é com vistas à mera conservação, é a conservação que se fundamenta pela utilidade da filosofia do pórtico. Ele não está negando, em sua argumentação, os mártires estoicos, uma vez que, ao se tornar um, torna-se *exemplo* para posteridade. O que ele está negando fundamentalmente é a pretensa obrigatoriedade estoica que seu interlocutor deseja emplacar - inescusável - perante o cargo público. Segundo Sêneca, há motivos no próprio âmbito do estoicismo para seu sábio se manter vivo, mais precisamente, em *ócio filosófico*.

Não obstante, também é estoicamente justificável o ócio filosófico do jovem, visto que se dá pelo estudo de boas artes<sup>109</sup>. Isso o faz “cultivador das virtudes” (*virtutum*<sup>110</sup> *cultor*<sup>111</sup>) de modo a estar preparado para o tempestivo caos da vida pública posterior. Sêneca argumenta que se fortalece a convicção a partir de virtudes que podem ser exercidas na quietude. Exercidas tais virtudes numa quietude útil, de aperfeiçoamento para tornar-se *sábio*. Aqui também é possível acusar a preocupação com a dimensão pública, embora não seja de ocupação imediata do cargo público. O jovem, no intenso estudo filosófico, aperfeiçoa a si; forma-se para ser publicamente útil na posteridade. Eis, então, o ócio filosófico útil do jovem estoico.

Como forma de fundamentar tudo isso, no parágrafo 5, Sêneca recorre mais uma vez à regra da utilidade. A partir dela, o cordovês estabelece gradações das circunstâncias: se estiver em circunstâncias tão adversas para ser útil a muitos, deve-se ser útil a poucos; se estiver em circunstâncias tão adversas para poucos, deve-se ser útil aos parentes; se estiver em circunstâncias tão adversas para os parentes; deve-se ser útil a si mesmo. É interessante notar que mesmo na última - de ser útil a si mesmo -, Sêneca não dissocia da relação com os outros:

<sup>109</sup> O autor recorre também à tradução de *bonis artibus* por “habilidade adquirida pelo estudo ou pela prática”, “aos estudos” ou “à sabedoria”. Isso reforça o sentido do ócio filosófico que vem sendo defendido por Hadot, que é formativo da personalidade.

<sup>110</sup> Cf. nota explicativa 77. Provavelmente, há um erro de edição no texto senequiano em *virtutum*, uma vez que o genitivo plural se dá como *virtutum*.

<sup>111</sup> *Cultor*: “II Sent. figurado: 3) O que honra, respeita, cultor, adorador (Hor. O. 1, 34, 1)” (Faria, 1994, p. 266).

aquele que é ao menos útil a si mesmo ainda é útil aos demais pelo simples fato de não se deixar corromper - não se somar à multidão que é lesiva às *convicções ainda fracas*. Logo, estar em ócio filosófico não é estar em ociosidade inútil, pois está, até nas piores condições, mantendo-se útil a si e também a outros. O ócio filosófico não é só útil para a posteridade, é útil também para a atualidade pois impede a corrupção de si para com os outros contemporâneos. Essas escusas estoicas, portanto, firmam a valorização da ação pública em ócio filosófico, visto que é uma preocupação sempre presente com a vida pública, embora não imediatamente ao cargo público.

Sendo assim, podemos perceber que a escolha senequiana da assembleia do senado em detrimento da facção é um elemento persuasivo do jogo de linguagem política que o cordovês se apropria, como colocado na *hipótese 2* do *primeiro grupo*. Isso também fundamenta a *hipótese 3* do *segundo grupo*, uma vez que sustenta o estoicismo pela liberdade de pensamento, não pela submissão à autoridade. Vemos ainda, a variação do ser estoico ao longo dos séculos ao corroborar mais o conflito - de uma acepção grega e de outra romana - necessário à *hipótese 1* do *primeiro grupo* e a *hipótese 3* do *segundo grupo*, pois acusa liberdade de pensamento na historicidade do estoicismo. Ademais, podemos perceber também que Sêneca se vale de um preceito de Zenão para legitimar o ócio estoico do não exercício de cargo público. Isso também fundamenta o modo de vida filosófico do ócio do estoicismo grego na *hipótese 1* do *primeiro grupo*. É pela exposição doutrinária do preceito de Zenão e de Epicuro que se pode constatar a proximidade doutrinal segundo a qual estoicismo e epicurismo permitem o ócio filosófico. Com isso também se enriquece o discurso, visto que ambos os chefes se somam à possibilidade do ócio filosófico. Tem-se, então, como gênero geral o diálogo da *hipótese 2* do *primeiro grupo*.

Após isso, no capítulo IV:

1. Em espírito apreendemos duas repúblicas: uma grande e verdadeiramente pública, que abarca deuses e homens, na qual não nos confinamos a este ou àquele canto, mas na qual os raios do sol marcam os limites de nossa cidade; outra, à qual nos atribui nossa condição de nascimento (essa será a dos atenienses ou dos cartagineses ou alguma outra cidade qualquer), que não se estende a todos os homens, mas a alguns determinados. Há os que, a um tempo, a uma e outra república consagram seu cuidado, à maior e à menor; outros somente à menor, outros somente à maior.
2. A essa maior república podemos dedicar-nos mesmo no ócio -, procurando o que é a virtude, se é uma ou múltipla, se é a natureza ou o estudo que faz bons homens; se isso que abarca mares e terras e tudo o que está inserido no mar e nas terras é um conjunto único, ou se Deus tem dispersado desse modo os muitos corpos; se a matéria de tudo o que é gerado é contínua e plena, ou dispersada numa mescla de sólidos e vácuos; qual seria de Deus a sede, se ele contempla ou dirige sua obra, se ele a envolve de fora ou se ele está incutido em tudo; se o mundo é imortal ou se está incluído entre as coisas perecíveis e criadas para um tempo determinado. Em que é

agradável a Deus quem contempla essas coisas? Em que não lhe esteja sem testemunha tão grande obra. Costumo dizer que o maior bem é viver segundo a natureza: a natureza nos gerou a um e outro, tanto para a contemplação das coisas como para a ação<sup>112</sup> (Sêneca, 2020, p. 103-105).

Nesse sentido, Sêneca segue a justificação do ócio filosófico através de utilidade estoica em duas repúblicas opostas: uma em que a virtude impera universalmente e outra em que o vício impera em maioria. Isso é um exercício imaginativo que pode ser encontrado em exposições estoicas anteriores<sup>113</sup>. Assim, ele caracteriza a primeira como “a que abarca deuses e o gênero humano enquanto ser racional” (*qua*<sup>114</sup> *di*<sup>115</sup> *atque*<sup>116</sup> *homines*<sup>117</sup> *continentur*<sup>118</sup>). Segundo ele, essa é “a nossa sede de governo” (*civitatis*<sup>119</sup> *nostrae*<sup>120</sup>), visto que é adequada aos que se preocupam com a racionalidade, com a virtude. A outra, ele caracteriza como

<sup>112</sup> 1. *Duas res publicas animo complectamur, ateram magnam et vere publicam qua di atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur, alteram cui nos adscripsit condicio nascendi; haec aut Atheniensium erit aut Carthaginiensium aut alterius alicuius urbis quae non ad omnis pertineat homines sed certos. Quidam eodem tempore utrique rei publicae dant operam, maiori minorique, quidam tantum minori, quidam tantum maiori.*

2. *Huic maiori rei publicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius, ut quaeramus quid sit virtus, una pluresne sint, natura an ars bonos viros faciat; unum sit hoc quod maria terraque et mari ac terris inserta complectitur, an multa eiusmodi corpora deus sparserit; continua sit omnis et plena materia ex qua cuncta gignuntur, an diducta et solidis inane permixtum; qui sit deus sedens, opus suum spectet an tractet, utrumne extrinsecus illi circumfusus sit an toti inditus; inmortalis sit mundus an inter caduca et ad tempus nata numerandus. Haec qui contemplatur, quid deo praestat? ne tanta eius opera sine teste sint.*

<sup>113</sup> De acordo com a exposição estoica de Cícero:

“78. E também é necessário, porque são deuses (caso não existam apenas, mas existam efetivamente) viventes, não só viventes, mas também dotados de razão e unidos entre si como que por uma associação e comunidade moderadas, regendo um só mundo como algo público comum ou alguma cidade.

79. Segue-se que haja neles a mesma razão que existe na espécie humana, que haja a mesma verdade nos dois lados e a mesma lei, que é a noção prévia do correto e a repulsa do errôneo, pelo que se comprehende que também a prudência e a razão chegaram dos deuses aos homens (por esse motivo, Mente, Confiança, Virtude e Concórdia foram sacratizadas e publicamente incorporadas aos estabelecidos princípios dos antepassados; como adequar que se negue existirem elas junto aos deuses, uma vez que veneramos suas santas e augustas imagens: porque, se Mente, Confiança, Virtude e Concórdia se encontram na espécie dos homens, de onde puderam defluir para a terra a não ser dos deuses?)” (Cícero, 2016, p.225)

“No princípio, o próprio mundo foi feito por causa dos deuses e dos homens e tudo o que nele existe foi criado e preparado para usufruto dos homens. Pois o mundo é como que a casa comum dos deuses e dos homens ou a cidade deles ambos, pois só eles, deuses e homens, pelo uso da razão, vivem sob o direito e a lei. Portanto, como é preciso considerar Atenas e Esparta terem sido fundadas por causa dos atenienses ou dos espartanos e tudo o que existe nessas cidades é corretamente atribuído a esses povos, do mesmo modo tudo quanto existe no mundo todo deve ser considerado dos deuses e dos homens” (Cícero, 2016, p.313).

De acordo com essas passagens de Lucílio Balbo, porta-voz ciceroniano dos estoicos, conclui-se que a recorrência do discurso estoico pela separação entre a república cosmopolita e a república criada somente pelos homens. Sêneca atribuiu um sentido pejorativo às últimas por não terem sido bem-sucedidas em se adequar à primeira.

<sup>114</sup> *Qui*: “pron. relat. I - Relativo: 1) Que, o qual, quem (Cés. B. Gal. 1, 3, 1)” (Faria, 1994, p.833).

<sup>115</sup> *Deus*: “I - Sent. próprio. 1) deus, divindade (Cíc. Balb. 23)” (Faria, 1994, p. 303).

<sup>116</sup> *Atque ou ac*: “4) Do que, como, do mesmo modo que (nas comparações)” (Faria, 1994, p.111).

<sup>117</sup> *Homo*: “I - Sent. próprio: 1) Homem, ser racional (em oposição à fera, *bestia*) (Cíc. At. 2, 2, 2) (Faria, 1994, p. 452).

<sup>118</sup> *Contineo*: “ I - Sent. próprio: 1) Conter, manter, reter, deter, conservar, sustentar (Cíc. Lae. 20); (Cés. B. Gal. 5, 58, 1)” (Faria, 1994, p. 245).

<sup>119</sup> *Civitas*: “2) Conjunto de cidadãos, sede de um governo, Estado, cidade (Cés. B. Gal. 4, 3, 3); (Cíc. Verr. 2, 145)” (Faria, 1994, p.193).

<sup>120</sup> *Noster*: “pron. poss. I - Sent. próprio: 1) Nossa, nossa (Cíc. Rep. 1, 3)” (Faria, 1994, p. 650).

aquela cuja condição de nascimento “nos inscreveu” (*nos<sup>121</sup> ad<sup>122</sup> scripsit<sup>123</sup>*). Isso oferece uma contraposição desses sentidos: a primeira que foi escolhida voluntariamente, em contraposição da última que não foi escolhida, foi imposta. Não obstante, ao exemplificar a última república como a dos atenienses ou dos cartagineses ou alguma outra cidade qualquer, concluímos que Sêneca está se referindo a sociedades que existiram e existem concretamente, incluindo sua sociedade romana, como impregnada por vícios. Nelas, há um restrito grupo que governa apenas para si mesmos, como também uma *multidão* que os legitima, sendo inadequada aos que almejam a vida *reta*.

Depois disso, o cordovês faz uma distinção de três grupos que “consagram cuidado”: os que dão cuidado a ambas repúblicas; os que dão cuidado apenas à menor e os que dão cuidado apenas à maior. Por meio disso, no parágrafo dois, Sêneca afirma ser possível dedicar à república ideal pelo ócio, lançando até um questionamento se esta dedicação é melhor no ócio. O cordovês está, com isso, referindo-se à especulação utópica propiciada pelo estudo e reflexão do ócio, visto que, pela inexistência concreta da república maior, o acesso à ela se dá pela abstração do pensamento. Assim, é o ócio que confere acesso a ela e talvez é por ele que melhor se tem acesso a ela. Para exemplificar isso, ele apresenta uma série de questionamentos de cunho cosmológico que regem tal utopia. Nesse movimento, Sêneca está mostrando como o ócio, que é a contemplação, é importante para o melhoramento da vida pública.

Por meio disso, conjecturamos que quando ele se refere aos que cuidam apenas da maior, Sêneca pensa nas pessoas de ócio de pura especulação, ou seja, o ócio inativo; aos que cuidam de ambas, nas que se preocupam com o estudo da filosofia sem se ausentar da preocupação com seu contexto sócio-político - o ócio filosófico - e aos que cuidam apenas da pequena, nas que se ocupam apenas com seu contexto sócio-político sem reflexão aprofundada das questões que ensejam a maior república. Ao final, mesmo que ele apresente a relevância da contemplação, ele recusa tanto o ócio puramente inativo que vive na inação do utópica-especulativa - a sobrevalorização da contemplação - quanto a ocupação puramente ativa do contexto sócio-político que vive na ação irrefletida - a sobrevalorização da ação pública. Ele, por meio da 1 pessoa do plural, insere o estoicismo no cuidado com ambas as

<sup>121</sup> *Nos*: “pron. pess. Nós (Cíc. Fam 1, 1, 4)” (Faria, 1994, p. 650).

<sup>122</sup> Cf. nota explicativa 94; “Obs.: Em composição, o -d- final do prevérbio geralmente se assimila à consoante seguinte, como em *aceurro* de *adeurro*, *affero* de *adfero*, *aggero* de *adgero*, *appelto* de *adpello*, etc. Mas, antes dos grupos *consonânti-cos* gn, se, sp, geralmente sofre sincope o d de ad: *agnitus* de *adgnitus*, *ascribo* ou *adscribo*, *aspicio* ou *adspicio*” (Faria, 1994, p.28).

<sup>123</sup> *Scribo*: “3) Na língua jurídica e militar: inscrever, alistar (Hor. Ep. 1, 9, 13); (Cíc. Fam. 3,3,1)” (Faria, 1994, p. 900).

repúblicas e se insere no estoicismo pelo jargão da vida estoica segundo a natureza, que se dá na contemplação e também na ação pública<sup>124</sup>.

Ora, por meio desse exercício doutrinário estoico, o cordovês apresenta a pertinência do ócio que fora completamente descartado pelo interlocutor. Para Sêneca, tal pertinência se faz preocupando-se com a ação pública, não é somente contemplação nem somente ação pública. Em outras palavras, não é somente contemplação - ócio inativo - mas também é preocupação com a ação pública; nem somente atividade pública - atividade rude - mas também é contemplação. Sêneca está dizendo que o modo de vida em contemplação e atividade pública é de acordo com a natureza, isto é, estoico, circunscrevendo ele e sua defesa do modo de vida em ócio filosófico nela.

Desse modo, no capítulo V:

1. Demonstraremos agora o que dissemos em primeiro lugar. Que mais? Não será provado isso, se então cada qual tiver examinado em si quanto desejo tenha de conhecer o que ignora e como a todas as narrativas preste atenção?
2. Certos homens navegam e suportam os labores de uma peregrinação muito longa, pela única recompensa de conhecer algo oculto e remoto. Esse instinto leva aos espetáculos os povos, impele-os a perscrutar o inacessível, a buscar segredos, a revolver antiguidades, a ouvir costumes de bárbaros.
3. A natureza nos deu espírito curioso e, cônscia de sua arte e beleza, gerou-nos espectadores de tão grandes espetáculos das coisas. Em vão teria ela trabalhado, se expusesse à solidão essas obras tão grandes, tão claras, tão sutilmente conduzidas, tão nítidas e de variada beleza.
4. Saberás que quis ela ser contemplada, não somente olhada, se vires que local nos haja dado ela: na sua parte central ela nos estabeleceu e nos deu o panorama de tudo, e não se limitou a erguer o homem, mas ainda, disposta a tornar-lhe fácil a contemplação, para que pudesse ele acompanhar os astros que se movimentam do nascimento ao acaso e voltar o rosto, acompanhando o todo que gira, elevada fez-lhe a cabeça e sobre o pescoço flexível a pôs. Em seguida, conduzindo os signos do zodíaco, seis durante o dia, seis durante a noite, a natureza desdobrou as partes de si mesma, expondo aos olhares humanos tais fenômenos, a ver se inspirava-lhe o desejo de conhecer também o resto.
5. Nem vimos ainda, com efeito, as coisas todas quantas há, mas a inteligência abre-nos a via da investigação e lança demais os fundamentos, para que a pesquisa avance das questões mais claras às obscuras e conceba, enfim, algo mais antigo que o próprio mundo: donde teriam saído esses astros; qual teria sido o estado do universo antes que suas diferentes partes partes se dissociarem; que razão teria conduzido essas coisas encobertas e confusas; quem teria indicado o lugar a cada uma delas; por sua própria natureza os corpos pesados desceriam, e os leves subiriam, ou além do impulso e do peso dos corpos algum poder mais alto teria prescrito essa lei para cada um; ou isto, que atesta tão bem terem origem os homens num sopro divino, seria verdadeiro: partículas desprendidas dos astros, como certas centelhas, terem-se precipitado na terra e terem-se prendido a esse ambiente estranho.
6. Nosso pensamento invade os redutos do céu e não se contenta em conhecer o que se lhe apresenta: “Sondo”, diz ele, “aíllo que se estende além do firmamento: seria acaso esse outro mundo uma profunda vastidão, ou também se fecharia em seus limites? Qual seria o aspecto dessas regiões exteriores? Todas as coisas seriam aí

<sup>124</sup> Segundo Laércios, os estoicos dizem que: “...a natureza criou o ser racional adaptado para a contemplação e a ação” (Laêrtios, 2008, p.211).

informes e confusas, ou, ocupando espaço igual em toda a parte, estariam dispostas em alguma ordem harmoniosa? A este nosso mundo estariam ligadas, ou dele afastadas, e este nosso mundo rolaria no vácuo? Existiriam os indivisíveis, de que se constitui tudo o que já nasceu e tudo que está ainda por nascer, ou continua seria a matéria e mutável somente no seu todo? Os elementos seriam contrários entre si, ou não lutariam entre si, mas por diversos caminhos concorreram a um fim comum?".

7. Estima quão pouco tempo recebeu o ser destinado a investigar tais coisas, ainda que reserve ele o tempo todo para si: admite-se que nada lhe será conquistado com facilidade, que nada ele deixe escapar por negligencia, que administre avarissimamente suas horas, que chegue até o último termo da idade humana sem que a fortuna lhe venha extorquir o que a natureza deu, mesmo assim ele, homem, é demasiado mortal para adquirir o conhecimento dos imortais.

8. Portanto, vivo segundo a natureza se todo a ela me dei, se dela sou admirador e cultor. E a natureza quis que eu fizesse uma e outra coisa: tanto agir como ter tempo para contemplação; faço uma e outra, porque a contemplação nem sequer existe sem ação<sup>125</sup> (Sêneca, 2020, p. 105-111).

Dessa maneira, no parágrafo 1, Sêneca diz que a demonstração estoica à qual ele se propôs não será provada caso não se investigue a maneira como se porta perante os saberes. Em outras palavras, essa pergunta norteadora requer que se procure aquilo que motiva a busca pelo conhecimento e como, por meio dessa motivação, analisa-se os assuntos. Assim, no parágrafo 2, através de uma analogia, ele afirma que há seres humanos que, pelo seu intenso

<sup>125</sup> 1. Solemus dicere sumnum bonum esse secundum naturam vivere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni. Nunc id probemus quod prius diximus. Quid porro? hoc non erit probatum, si se unusquisque consuluerit quantam cupidinem habeat ignota noscendi, quam ad omnis fabulas excitetur?

2. Navigant quidam et labores peregrinationis longissimae una mercede perpetiuntur cognoscendi aliquid abditum remotumque. Haec res ad spectacula populos contrahit, haec cogit paeclusa rimari, secretiora exquirere, antiquitates evolvere, mores barbararum audire gentium.

3. Curiosum nobis natura ingenium dedit et artis sibi ac pulchritudinis suae conscientia spectatores nos tantis rerum spectaculis genuit, perditura fructum sui, si tam magna, tam clara, tam subtiliter ducta, tam nitida et non uno genere formosa solitudini ostenderet.

4. Ut scias illam spectari voluisse, non tantum aspici, vide quem nobis locum dederit: in media nos sui parte constituit et circumspectum omnium nobis dedit; nec erexit tantummodo hominem, sed etiam habilem contemplationi factura, ut ab ortu sidera in occasum labentia prosequi posset et vultum suum circumferre cum toto, sublime fecit illi caput et collo flexili inposuit; deinde sena per diem, sena per noctem signa producens nullam non partem sui explicuit, ut per haec quae optulerat oculis eius cupiditatem faceret etiam ceterorum.

5. Nec enim omnia nec tanta visimus quanta sunt, sed acies nostra aperit sibi investigandi viam et fundamenta vero iacit, ut inquisitio transeat ex apertis in obscura et aliquid ipso mundo inveniat antiquius: unde ista sidera exierint; quis fuerit universi status, antequam singula in partes discederent; quae ratio mersa et confusa diduxerit; quis loca rebus adsignaverit, suapte natura gravia descenderint, evolaverint levia, an praeter nisum pondisque corporum altior aliqua vis legem sigulis dixerit; an illud verum sit quo maxime probatur homines divini esse spiritus, partem ac veluti scintillas quasdam astrorum in terram desiluisse atque alieno loco haesisse.

6. Cogitatio nostra caeli munimenta perrumpit nec contenta est id quod ostenditur scire: 'illud' inquit 'scrutor quod ultra mundum iacet, utrumne profunda vastitas sit an et hoc ipsum terminis suis cludatur; qualis sit habitus exclusis, informia et confusa sint, [an] in omnem partem tantundem loci optinentia, an et illa in aliquem cultum discripta sint; huic cohaereant mundo, an longe ab hoc secesserint et hic in vacuo volutetur; individua sint per quae struitur omne quod natum futurumque est, an continua eorum materia sit et per totum mutabilis; utrum contraria inter se elementa sint, an non pugnant sed per diversa conspirent.'

7. Ad haec quaerenda natus, aestima quam non multum acceperit temporis, etiam si illud totum sibi vindicat. Qui licet nihil facilitate eripi, nihil neglegentia patiatur excidere, licet horas suas avarissime servet et usque in ultimum aetatis humanae terminum procedat nec quicquam illi ex eo quod natura constituit fortuna concuriat, tamen homo ad inmortarium cognitionem nimis mortal is est.

8. Ergo secundum naturam vivo si totum me illi dedi, si illius admirator cultorque sum. Natura autem utrumque facere me voluit, et agere et contemplationi vacare: utrumque facio, quoniam ne contemplatio quidem sine actione est.

desejo de resposta a questionamentos tão sutis e profundos, ocupam-se totalmente com essa extrema investigação. Ele faz uma analogia que equipara e a relevância de uma navegação longínqua de descobrimento ao ócio de pura contemplação. Em seguida, nos parágrafos 3, 4 e 5, Sêneca faz uma exposição estoica que atesta a engenhosidade humana<sup>126</sup>: a natureza que fez o ser humano para conhecê-la<sup>127</sup>; o ser humanometiculosamente construído para a contemplação<sup>128</sup>; a proporção do movimento dos astros aos seres humanos<sup>129</sup>. O cordovês valoriza os que se dedicam puramente ao ócio inativo, que se dá pela caçada incessante do conhecimento para coisas tão profundas. Isso num discurso notadamente estoico de cunho cosmológico

Entretanto, no parágrafo seis, Sêneca se coloca como o pensamento e expressa a maneira de investigação humana por questões que estão além do firmamento. Ora, Jacques

<sup>126</sup> No estoicismo, o estudo dessas questões “naturais” é necessário inclusive como fundamento para os postulados éticos, acerca do bem agir. Nesse sentido, no contexto da filosofia de Zenão e Cleantes: “... um único mundo divinamente governado que consiste de uma ‘matéria-prima’ impregnada por uma força ativa, ‘deus’, ambos considerados corpóreos e dependendo, com efeito, dessa propriedade para seus poderes causais interativos. Como provavelmente é a única coisa boa e perfeitamente racional disponível à inspeção humana, este mundo é um objeto vital de estudos, mesmo em se tratando de propósitos éticos” (Sedley, 2006, p.13).

Ademais: “... ao que tudo indica os estoicos sustentam que a doutrina da física tem relação íntima com a ética. Para os estoicos, a finalidade da vida humana é ‘viver em conformidade com a natureza’ (*tò homologoúmenon tēi phýsei zén*). Em consequência, a física - a parte da filosofia que diz respeito à natureza e revela o significado de viver ‘em conformidade com a natureza’ - obviamente tem um significado ético (White, 2006, p.139).

“... um fator adicional que poderia elevar a influência dos compromissos *a priori* na investigação da natureza está em que, para os estoicos, o conhecimento do mundo natural não é buscado como um fim em si mesmo, senão como algo que nos capacita a viver em conformidade com a natureza” (White, 2006, p.143).

Segundo Diógenes, para os estoicos: “(53) As noções do justo e do bem derivam da natureza” (Laertios, 2008, p.193).

<sup>127</sup> Balbo faz sua defesa por meio da finalidade humana: “De fato, bem o disse Crisipo: como o envoltório para o escudo e a bainha para a espada, assim, além do mundo, tudo o mais foi produzido em vista de outras finalidades, como as colheitas e os frutos, que a terra gera, têm em vista os seres vivos, mas esses por causa dos homens, como o cavalo para transportar, o boi para arar, o cão para caçar e vigiar. Mas o próprio homem, de modo algum perfeito, sendo, porém, certa partícula do perfeito, surgiu para contemplar e imitar o mundo” (Cícero, 2016, p. 175).

<sup>128</sup> Balbo argumenta pela maneira como a natureza fez o corpo humano para a racionalidade: “140. Muitas coisas podem ser acrescentadas a essa providência da natureza, tão cuidadosa e competente, pelas quais se compreendam quão numerosas e magníficas dádivas foram atribuídas aos homens pelos deuses. Primeiramente elevados do chão, os fizeram elevados e eretos, para que pudessem, contemplando o céu, tomar conhecimento dos deuses. Pois existem na terra homens, que não se comportam como habitantes ou moradores, mas como espectadores das coisas superiores e celestes, cujo espetáculo não diz respeito a nenhuma outra espécie de seres vivos. De fato, os sentidos foram criados e dispostos admiravelmente na cabeça, como numa cidadela, intérpretes e anunciantes das coisas para os usos necessários. Pois os olhos ocupam o ponto mais alto, como exploradores, de onde exercem sua função, observando a multidão das coisas” (Cícero, 2016,p. 279). Além disso, nas páginas posteriores, ele argumenta como os sentidos humanos estão de acordo com a razão.

<sup>129</sup> Balbo cita 4 razões embasadas em Cleantes para a natureza estoica dos deuses. Como quarta razão, ele aponta a proporcionalidade: “ 15. Como quarta razão, que há a mesma e máxima proporção do movimento e a revolução absolutamente constante do firmamento, do sol, da lua e o caráter distintivo, a utilidade, a beleza e a ordem de todos os astros” (Cícero, 2016, p.157).

Balbo também diz: “Agora, o movimento de rotação do sol, da lua e dos outros astros, embora faça parte da coesão do mundo, contudo oferece também um espetáculo aos homens, pois nenhum panorama empolga mais, nenhum é mais belo e mais maravilhoso para a razão e engenhosidade; com efeito, seus cursos são delimitados e conhecemos os períodos, os tipos e as mudanças dos tempos. Se tudo isso é conhecido apenas pelos homens, é preciso julgar que foi feito por causa dos homens” (Cícero, 2016, p.315).

Brunschwig, em seu artigo *Metafísica estoica*, pensa ser possível sugerir que os estoicos tinham dois tipos daquilo que, depois da Antiguidade, concebeu-se como *metafísica*. Baseado na dupla divisão do estudo sobre a física no estoicismo em Diógenes Laércios (Laêrtios, 2008, p. 211), pode-se conceber um estudo da *physis* genérico e outro específico. A parte genérica seria o estudo da *physis* em seu aspecto mais concreto, empiricamente experienciável; a parte específica seria mais abstrata, empiricamente inexperienciável. Alguns objetos de investigação da específica - que não fazem parte da genérica - seriam o vácuo e os deuses<sup>130</sup>. Seguindo essas considerações, o cordovês sustenta os postulados estoicos acerca do estudo genérico e se coloca em dúvida quanto aos específicos.

Com isso, Sêneca lança várias dúvidas que surgem por questões tão profundas - além do experienciável - que se colocam à cogitação. Continuamente, no parágrafo 7, o cordovês faz um explícito contraponto à estrita dedicação a essas questões tão profundas e obscuras. A procura dessas respostas têm pouco tempo de investigação ao se levar em conta o quanto curta é a vida humana e quanto grande é a dificuldade para o pensamento humano conseguir conclusões incontestáveis sobre elas. Em outras palavras, dados o tempo e a intelectualidade do ser humano, a busca desmedida por tais respostas se torna inútil. Assim, o cordovês enfraquece o puro ócio contemplativo. Esse é um exercício senequiano que tem por finalidade mostrar que a contemplação do ócio é importante, mas que não se deve limitar à mera contemplação.

Por fim, no parágrafo 8, Sêneca conclui sua exposição estoica remetendo-se novamente à inseparabilidade da contemplação e ação pública: por mais que se deseje *contemplar*, não se deve anular completamente o *agir público*. Isso se pauta na análise senequiana dos parágrafos anteriores. A natureza fez o ser humano para a contemplação pelo fato de dar a ele pensamento para essas verdades tão profundas. No entanto, não o fez somente para a contemplação, uma vez que restringiu tal capacidade, fazendo-o também, então, para a ação pública. O cordovês se utiliza do jargão estoico da vida segundo a natureza para fundamentar a indissociabilidade da contemplação e da ação no próprio seio do estoicismo, deslegitimando estoicamente o puro ócio estudioso. Pautado nessa conclusão estoica, Sêneca escreve em primeira pessoa do singular sua filiação à escola do pórtico<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> Cf. Brunschwig, 2006, p. 229- 233.

<sup>131</sup> Balbo diz: “153. Realmente, por que a razão dos homens não penetrou até o céu? Pois somente nós entre os seres vivos conhecemos o nascimento, o ocaso e o curso dos astros, pelo gênero humano foram definidos os dias, os meses, os anos; os eclipses do sol e da lua foram conhecidos e fixados de antemão para todo o tempo posterior, quais, de que grandeza e quando haveriam de acontecer. Considerando tudo isso, o espírito chega ao conhecimento dos deuses, do qual se origina a reverência, à qual se juntam a justiça e as outras virtudes; e delas resulta a vida feliz conveniente e semelhante à dos deuses, em nada cedendo aos seres celestes a não ser na imortalidade, que nada tem a ver com o viver bem” (Cícero, 2016, p.313).

De acordo com tudo isso, conseguimos perceber o exercício estoico nos capítulos 4 e 5 como forma de enaltecer o ócio, especialmente o ócio filosófico. Isso embasa o modo de vida estoico do ócio filosófico que também se preocupa com a ação pública, necessário a *hipótese 1 do primeiro grupo*. Esse exercício consiste ainda num diálogo, visto que é um esse percurso do pensamento construído por pessoas. Somado a isso, há também a instância da exortação e da consolação a esse modo de vida, pois faz buscá-lo e permanecer nele, além da exposição doutrinal de teses estoicas. Nisso, fundamenta-se também a *hipótese 2 do primeiro grupo*. Não obstante, na conclusão do capítulo 5, a infidelidade senequiana à parte específica da *physis* estoica é tida pelo cordovês como algo que não retira o seu ser estoico, embasando-se a *hipótese 3 do segundo grupo*.

Por conseguinte, no capítulo VI:

1. Mas importa saber, dizes, se à natureza temo-nos dedicado por prazer, nada buscado nela que não a assídua contemplação sem fim: ela é, pois agradável e tem seus atrativos - A isso te respondo: igualmente importa saber com que ânimo ocupamo-nos da vida pública, se sempre somos inquietos e jamais reservamos tempo para levar a vista das coisas humanas às divinas.
2. Assim, de modo nenhum é recomendável perseguir resultados sem algum amor às virtudes e sem cultivo da inteligência, executando tarefas rudes (pois essas coisas devem aliar-se entre si e combinar-se); desse modo é bem imperfeita e impotente a virtude passiva, prostrada no ócio, nunca manifestando o que aprendeu.
3. Quem nega que a virtude deva experimentar na prática seus progressos e não apenas limitar-se a cogitar como se deva agir, mas até passar por vezes à execução e realizar suas teorias? E por que, se não há obstáculo por parte do sábio, se não falta aquele que age, mas faltam sim ocasiões para agir? Porventura não se lhe permitirá ficar consigo mesmo?
4. Com que ânimo o sábio refugia-se ao ócio? Porque ele sabe que, também então, haverá de ocupar-se com aquelas coisas pelas quais venha a ser útil aos pôsteros. Somos nós certamente que afirmamos tanto de Zenão quanto de Crísipo terem feito eles maiores coisas do que se tivessem conduzido exércitos, exercido cargos honrosos, promulgado leis - que aliás eles promulgaram, não para uma só cidade, mas para todo o gênero humano. Que há portanto, que ao homem de bem não convenha um ócio tal que lhe permita dirigir os séculos futuros e falar não entre poucos, mas entre todos os homens de todas as nações, tanto os que existem como os que existirão?
5. Em suma, pergunto se Cleantes, Crísipo e Zenão teriam vivido de seus preceitos. Sem dúvida responderás que viveram tal qual haviam dito que se devia viver. Ora, nenhum deles tomou parte na administração pública. Não tiveram, dizes, a condição ou a conveniência que se costuma exigir no trato das coisas públicas. Não levaram, contudo, vida inerte: descobriram o modo de tomar sua neutralidade mais útil aos homens que a agitação e o suor dos outros. Logo, embora aparentemente não

---

Ora, é interessante notar que os estoicos - Zenão, Crisipo e Cleantes - tinham teses sobre o “além do firmamento”. Ademais, a argumentação de Balbo não parece inutilizar a “física específica” dos estoicos em detrimento à “geral”. Somado a isso, Sêneca escreve em primeira pessoa que segue ambas. Parece plausível apontar que este é um campo de dissidência entre o estoicismo grego e o de Sêneca.

agissem em nada, deram a impressão, não obstante, de terem agido muito<sup>132</sup> (Sêneca, 2020, p. 111- 113).

Mediante isso, no parágrafo 1, a voz do interlocutor expressa a necessidade de investigar a dedicação ao estudo da natureza pelo mero prazer. Em outras palavras, se essa dedicação é pelo prazer de estudá-la, sem compromisso de utilizar esse estudo na atividade pública. Nessa passagem, o interlocutor ainda coloca o ócio de Sêneca na inatividade pública. De modo crítico, o cordovês retoma a voz do diálogo e apresenta também a necessidade de se investigar outra tese, se se dedica à vida pública pelo mero prazer de se estar nela, sem compromisso com o estudo da natureza. Vale salientar que o estudo da natureza é entendido como contemplação pelo qual o cordovez vem se colocando como estoico e fundamentando seu ócio que valoriza a atividade pública. É interessante notar a “acidez” das teses que estão sendo colocadas: a do interlocutor com vistas a acusar Sêneca de epicurismo - em contemplação e prazer sem ação pública - e a de Sêneca com vistas a acusar o interlocutor de contrariedade ao estoicismo - em a ação pública e prazer sem contemplação. Interessante também que se passa a correlacionar os três componentes: a contemplação, o prazer e a atividade política.

Depois, no parágrafo 2, Sêneca nega ambas as teses: ação pelo mero prazer de agir - ação e prazer - e o ócio estúpido inativo - contemplação e prazer. Segundo ele, a primeira resulta em atividades públicas sem cultivo da inteligência, “produzindo cuidados vazios” (*nudas*<sup>133</sup> *edere*<sup>134</sup> *operas*<sup>135</sup>). Nesses termos, aquele que se dedica à atividade pública pelo mero

<sup>132</sup> 1. ‘Sed refert’ inquis ‘an ad illam voluptatis causa accesseris, nihil aliud ex illa petens quam adsiduam contemplationem sine exitu; est enim dulcis et habet inlecebras suas.’ Adversus hoc tibi respondeo: aequa refert quo animo civilem agas vitam, an sempre inquietus sis nec tibi umquam sumas ullum tempus quo ab humanis ad divina respicias.

2. Quomodo res adipetere sine ullo virtutum amore et sine cultu ingeni ac *nudas edere operas* minime probabile est (miseri enim ista inter se et conseri debent), sic imperfectum ac languidum bonum est in otium sine actu proiecta virtus, nunquam id quod didicit ostendens.

3. Quis negat illam debere profectus suos in opere temptare, nec tantum quid faciendum sit cogitare sed etiam aliquando manum exercere et ea quae meditata sunt ad verum perducere? Quodsi per ipsum sapientem non est mora, si non actor deest sed agenda desunt, ecquid illi secum esse permittes?

4. Quo animo ad otium sapiens secedit? ut sciat se tum quoque ea acturum per quae posteris posit. Nos certe sumus qui dicimus et Zenonem et Chrysippum maiora egisse quam si duxissent exercitus, gessissent honores, leges tulissent; quas non uni civitati, sed toti humano generi tulerunt. Quid est ergo quare tale otium non conveniat viro bono, per quod futura saecula ordinet nez apud paucos contionetur sed apud omnis omnium gentium homines, quique sunt erunt?

5. Ad summam, quaero an ex praceptis suis vixerint Cleanthes et Chrysippus et Zenon. Non dubie respondebis sic illos vixisse quemadmodum dixerant esse vivendum: atqui nemo illorum rem publicam administravit. ‘Non fuit’ inquis ‘illis aut ea fortuna autea dignitas quae admitti ad publicarum rerum tractationem solet.’ Sed idem nihilominus non segnem egere vitam: invenerunt quemadmodum plus quies ipsorum hominibus prodesset quam aliorum discursus et sudor. Ergo nihilominus hi multum egisse visi sunt, quamvis nihil publice agerent.

<sup>133</sup> *Nudus*: “4) Privado de, desguarnecido, despojado, vazio (Cíc. Verr. 4, 148)” (Faria, 1994, p.654).

<sup>134</sup> *Edere*: “II - Sent. figurado: 2) Produzir, causar (Cíc. Leg. 1, 39)” (Faria, 1994, p.336).

<sup>135</sup> *Opera*: “5) Cuidado, atenção, trabalho (sent. frequente) (Cíc. Lae. 84)” (Faria, 1994, p.680).

prazer em exercê-la sem, no entanto, refletir profundamente sobre a prática da atividade pública para se atingir a virtude; uma ação pública sem contemplação. Isso é uma crítica de Sêneca aos que *cuidam* apenas da pequena república, sem acesso à maior pelo estudo do ócio. Pelo estudo, busca-se a virtude e se afasta do vício; busca-se a doença a ser curada pela efetivação do modo de vida. Não obstante, a última resulta em estudo inativo: sendo bem imperfeita e impotente a virtude passiva, prostrada no ócio, nunca manifestando o que aprendeu. Isso é uma crítica senequiana aos que *cuidam* apenas da maior república, sem acesso à menor que se dá pela ação pública. O ócio é um bem estoico perfeito quando se dá também em ação pública - quando se cura de fato.

Dessa maneira, nos parágrafos 3 e 4, o cordovês reforça, através de perguntas retóricas, a recusa ao ócio inativo em favor do ócio filosófico e coloca a questão norteadora de sua argumentação: sobre qual ânimo o sábio se refugia no ócio, ou seja, como se daria esse período em que o sábio está retirado do cargo público, com que ele se ocuparia? Certamente, enquanto sábio estoico- expressão de perfeição humana da moralidade -, ele não abandona a virtude. Assim, o cordovês recorre novamente à utilidade do estoicismo: na impossibilidade do sábio ser útil no cargo público do contexto político atual, ele mobiliza seu ânimo para “que seja útil aos pósteros” (*prosit<sup>136</sup> posteris<sup>137</sup>*). De acordo com Sêneca, o sábio em ócio filosófico tem ação pública ao passar seus ensinamentos e aconselhamentos às gerações futuras. Compreendemos que isso se dá mediante a construção de *discursos filosóficos* - as obras expositivas, exortativas, dialógicas ou consolatórias - que provocam *ascese filosófica*.

Com base nisso, o cordovês faz referência aos *exemplos* dos estoicos gregos Crisipo e Zenão por terem cuidado de coisas maiores do que cargos públicos de seu tempo como comando de exércitos, cargos honrosos e a efetivação de leis políticas - maiores do que a estrita dedicação à ação pública da república menor. Quanto às leis de seu tempo, Sêneca estabelece uma contraposição que os coloca em estágio superior, eles não efetivaram leis somente para suas cidades, mas para todo o gênero humano, por meio da divulgação de sua filosofia. Então, mesmo não estando em cargo público, Crisipo e Zenão cuidaram da maior e da menor república.

Em seguida, mais uma pergunta retórica em favor do ócio filosófico como aquilo por meio do que, na impossibilidade de incidir na vida pública presente, possibilita incidir nas gerações futuras. Eis uma defesa do ócio filosófico como aquilo que de fato possibilitou até mesmo Zenão e Crisipo, mestres estoicos, serem *os melhores*. O ócio filosófico, nesse sentido,

---

<sup>136</sup> Cf. nota explicativa 59.

<sup>137</sup> *Posterus*: “Que vem depois, pôstero, futuro, seguinte, resultante (Cíc. Verr. 2, 41)” (Faria, 1994, p. 771).

não é simples descoberta da verdade, mas também a disseminação dela aos demais - há ação pública nele. Portanto, Zenão e Crisipo são figuras de excelência estoica por meio do ócio que é filosófico.

Após isso, no parágrafo 5, Sêneca adiciona a figura estoica Cleantes às de Zenão e Crisipo como maneira de provar sua argumentação estoica perante o interlocutor. Eles viveram seus preceitos - isto é, foram *exemplos* -, muito embora não fizessem parte da administração pública. Assim, o cordovês se utiliza dos três exemplares estoicos para legitimar sua tese de que estar em ócio filosófico é a postura estoica por excelência, uma vez que se valoriza a ação pública. Esses mestre do estoicismo viveram sem cargos públicos e foram mais úteis aos seres humanos do que os que ocuparam tais postos da administração pública. O modo de vida do ócio filosófico no estoicismo de Sêneca é com vistas à utilidade pública posterior, caso haja inutilidade pública imediata na atualidade.

Através desse capítulo, constatamos a instância dialógica do interlocutor ao ainda evidenciar seu descontentamento ao interpretar o ócio senequiano na inatividade da pura contemplação mediada pelo prazer. Há a exposição doutrinal da recusa de Sêneca do ócio inativo e da sobrevalorização da ação pública através das figuras Zenão, Crisipo e Cleantes, que cuidaram tanto da menor quanto da maior república pelo ócio filosófico útil à posteridade. Deve-se destacar que também há instância de consolação e exortação nessa exposição, uma vez que motiva a conquista desse modo de vida pelos *exemplos*. Essas passagens, portanto, sustentam a *hipótese 2* do *primeiro grupo*. Não obstante, embasamos também a *hipótese 1* do *primeiro grupo* por se colocar o conflito entre o modo de vida do ócio no estoicismo, sobretudo, na *conduta ética* dos gregos contra a sobrevalorização da ação pública imperial-romana. O cordovez sustenta seu modo de vida estoico pelos exemplares gregos da valorização da atividade pública - não é ócio inativo nem atividade pública sem inteligência.

Com isso, no capítulo VII:

1. Há demais três gêneros de vida, entre os quais se procura saber qual seria o melhor um consagra-se ao prazer, outro à contemplação, um terceiro à ação. Primeiro, abandonados a polêmica e o ódio que implacavelmente temos impingido aos que seguem doutrinas contrárias, vejamos se todas elas, sob um e outro título, não chegam ao mesmo resultado. Nem aquele que aprecia o prazer renuncia à contemplação, nem aquele que se dedica à contemplação renuncia ao prazer, nem aquele cuja vida se destina a ações renuncia à contemplação.

2. É bem diferente, dizes, tomar algo alguma coisa como propósito e tomá-la apenas como suplemento de outro propósito - Seguramente é grande a diferença, todavia uma coisa não existe sem a outra: nem aquele terceiro, que temos concordado em menosprezar, experimenta um prazer inerte, mas sim o prazer que pela razão torna ele duradouro para si.

3. Assim também essa seita mesma de voluptuosos é ativa. E por que não seria ativa, quando o próprio Epicuro declara que alguma vez ele haverá de afastar-se do prazer,

de procurar até a dor, se ao prazer estiver iminente o arrependimento ou então uma dor menor se deva sofrer em vez de outra mais forte?

4. A que vem dizer essas coisas? A tornar evidente que a contemplação agrada a todos: outros a procuram; para nós ela é ancoradouro, não porto (Sêneca, 2020, p. 113-115).

No parágrafo 1, Sêneca analisa a contemplação, o prazer e a atividade pública como três gêneros de vida. Segundo Diógenes Laércios: “Dos três modos de vida - contemplativo, o prático e o racional -, os estoicos dizem que se deve escolher o terceiro, pois a natureza criou o ser racional adaptado para a contemplação e a ação” (Laêrtios, 2008, p.211). Interessante notar a mudança que Sêneca faz nesse preceito do estoicismo: ele suprime o modo de vida racional ao identificá-lo como contemplativo e acrescenta o prazer como modo de vida. Contemplar, para o cordovês, é estar em ócio estudos que se expressa pela faculdade racional do ser humano de examinar o mundo. Com base nisso e como já apresentado pelo cordovês, o modo de vida estoico é o contemplativo que se adapta à ação.

Dessa forma, antes de seguir sua argumentação, o cordovês alega uma necessidade anterior: abandonar a polêmica e o ódio que implacavelmente temos impingido aos que seguem doutrinas contrárias. De fato, como visto, Sêneca se esforça para mostrar proximidades do epicurismo com o estoicismo. Essa é uma tentativa de retirar o tom pejorativo que o interlocutor coloca ao identificar o epicurismo como ao ócio inativo e acusar o cordovês de traição por causa da proximidade. O cordovês, diferentemente, retira os insultos odiosos de ócio inativo ao epicurismo ao mostrar que Epicuro não exclui totalmente a vida pública.

Sendo assim, identificamos que Sêneca, ao colocar em primeira pessoa do plural - os que proclamam tal ódio -, está fazendo uma crítica estoica a sua própria corrente filosófica. Como visto, há uma pretensão senequiana de extirpar tal aversão infundada ao epicurismo do ócio inativo. Destacamos essa repugnância na sobrevalorização da vida pública no período romano imperial. Não obstante, Diógenes Laêrtios (2008, p.283-285) apresenta que os estoicos fizeram uma série de difamações a Epicuro. O cordovês se contrapõe a essa aversão endereçada ao epicurismo e produzida inclusive por membros de sua escola filosófica. Esse debate pautado pelo ódio é característico das *facções*, não é pautado pela razão como é nas assembleias do Senado. Interessante notar ainda que o ódio é visto pelo estoicismo como uma *paixão*. Com base nisso, estaria Sêneca não só na tentativa de curar uma *doença* do fenômeno da sobrevalorização da ação pública no estoicismo de sua época, mas também do fenômeno que se arrasta desde os primórdios de sua escola - alguns membros da sua própria escola agem pelo vicioso ódio em detrimento do virtuoso debate racional. Eis a liberdade de pensamento

no estoicismo a que o cordovês defende; sem ela, a aversão irrefletida ao diferente adoece o pensamento.

Dessa maneira, Sêneca dá seguimento ao diálogo pela mistura entre os três gêneros de vida que, como visto, Crisipo já o fazia. Nos parágrafos 2 e 3, o cordovês se utiliza da diferenciação entre “propósito” (*propositum*<sup>138</sup>) e “suplemento” (*accessio*<sup>139</sup>) feita pelo interlocutor para sustentar a mistura hierárquica dos modos de vida que era um postulado estoicos, apesar de Sêneca fazer algumas alterações. O cordovês se utiliza dessa mistura para a defesa do prazer através da figura de Epicuro requalificando-o: não é “inerte” (*inertem*<sup>140</sup>)<sup>141</sup>, é “por meio da razão” (*ratione*<sup>142</sup>). Em outras palavras, o prazer epicurista também é ativo; não há apenas o prazer estático, uma vez que, sendo determinado pela razão, há ainda o prazer na atividade - também se tem compromisso com agir da vida pública como *acessório*, com a efetividade pública da cura. Assim, quando a razão mostrar que há circunstância considerável ao epicurista - que há prazer na ação pública - ele agirá. Não obstante, se a sua ação pública lhe causar menos dor do que a inação, ele escolherá até a dor menor. Enquanto o estóico se livra das paixões, os epicuristas do *arrependimento* (*paenitentia*<sup>143</sup>). Essa defesa não torna Sêneca epicurista ou eclético, mas aquele que se livra do ódio e reconhece proximidades do modo de vida do estoicismo como o epicurista.

Por fim, no parágrafo 4, Sêneca se afirma, mais uma vez, como estoico ao situar o “nós” na contemplação como ancoradouro (*statio*<sup>144</sup>), não como porto de passagem (*portus*<sup>145</sup>). Isso é um a distinção anterior pela linguagem naval, para o estoicismo, a contemplação é ancoradouro - *propósito* - sendo o prazer e a ação uma passagens para tal - *suplemento*. Para o

<sup>138</sup> Cf. nota explicativa 69.

<sup>139</sup> *Accessio*: “3) O que se junta a mais, suplemento, adjunção, anexo, acessório: *Shyphax accessio Punici belli fuerat* (T. Liv. 45, 7, 2) ‘Siface (Rei da Numídia) fôra um acessório (desempenhara um papel acessório) na guerra púnica’. 4) Complemento, noção suplementar (linguagem filosófica) (Cíc. Fin. 2, 35)” (Faria, 1994, p. 19).

<sup>140</sup> *Iners*: “2) Preguiçoso, inerte, inativo, fraco, sem coragem, tímido (Paut. Bac. 542); (Hor. Sát. 2, 6, 61)” (Faria, 1994, p.493).

<sup>141</sup> Cota, representante acadêmico de Cícero, busca refutar a doutrina epicurista desqualificando os deuses epicuristas por influenciarem os homens, tornando-os *inertes*: “102. ‘Não tem’ - diz Epicuro - ‘ocupação nenhuma’. Seguramente, Epicuro de certa forma considera nada melhor que o repouso de um menino delicado, mas de fato os mesmos meninos também ficam contentes, quando permanecem sem algum exercício recreativo: Queres um deus tão inativo e apático pelo ócio, que, caso se movimente, receamos não poder ele ser feliz? Essa afirmação não apenas despoja os deuses do movimento e da ação divina, como também torna os homens inertes, se na verdade, fazendo algo, nem sequer deus pode ser feliz” (Cíc, p.113).

<sup>142</sup> *Ratio*: “5) Argumentação, razão determinante, causa, motivo, prova (na língua filosófica) (Cíc. Nat. 2,22). 6) Modo, maneira, meio, gênero, espécie, natureza (Cés. B. Gal. 2, 19, 1)” (Faria, 1994, p. 843).

<sup>143</sup> Cf. nota explicativa 74.

<sup>144</sup> *Statio*: II - Sent. particular: 2) Morada, residência, lugar de pouso (Verg. En. 5, 128). 3) Posto militar, guarda, sentinela, guarnição (Cés. B. Gal. 4, 32, 1). 4) Ancoradouro, porto, estação naval, enseada (T. Lív. 10, 2, 6)” (Faria, 1994, p.770).

<sup>145</sup> *Portus*: “1) Passagem, porta, entrada de um porto e, dai, em sent. particular: 2) Porto (Cíc. Fam. 1, 9, 21)” (Faria, 1994, p.770).

epicurismo, o prazer é ancoradouro - *propósito* -, sendo a contemplação e ação passagens - *suplemento*. Com isso, Sêneca está reiterando a proximidade com o epicurismo - visto que também há contemplação -, mas se dizendo estoico - a contemplação é propósito e ancoradouro a ele e aos membros de sua escola, não suplemento e porto como no epicurismo. Nesses termos, o cordovês dá sentido à tese colocada no final do parágrafo 1 do capítulo I, sobre o avanço de uma vida reta em propósitos differentíssimos. Para Sêneca, é possível conviver bem, mesmo sendo estoico, com epicuristas.

Por meio disso, apontamos a exortação senequiana à recusa do ódio ao epicurismo pela dissonância doutrinal das paixões que a sobrevalorização da vida pública gera e que o estoico deve combater. Vemos também a exposição doutrinal do epicurismo no prazer em movimento e na dor menor como forma de negar a leitura epicurista inativa do interlocutor, além da diferenciação e aproximação - o epicurismo não exclui contemplação e ação pública; o estoicismo não exclui prazer e contemplação - doutrinal entre estoicismo e epicurismo pelas noções de *propósito* e *acessórios*. Essas passagens fundamentam a *hipótese 2 do grupo 1*. Ademais, é nessa caracterização estoica da contemplação como *propósito* e da ação pública e prazer como *acessórios* em que sustentamos o modo de vida estoico defendido por Sêneca da valorização da vida pública, visto que o pretendido modo de vida estoico defendido pelo interlocutor exclui a contemplação e o prazer, sobrevalorizando a atividade pública. Isso fundamenta a *hipótese 1 do grupo 1*.

Por fim, no capítulo VIII:

1. Acrescenta agora que, segundo a lei de Crísipo, é lícito viver ocioso: não digo que se tolere, mas que se eleja o ócio. Negam os nossos dever o sábio aproximar-se de qualquer vida pública; que importa, porém, de que modo o sábio chegue ao ócio, por que a vida pública lhe ou porque ele próprio falte à vida pública, se a todos nós a vida pública haverá de faltar? E aos que procuram granjear coisas, essa falta há de trazer sempre consigo o fastio.

2. Pergunto de que tipo de república o sábio deve aproximar-se. Da república dos atenienses, na qual Sócrates é condenado e Aristóteles, para não ser condenado, foge; na qual a inveja oprime as virtudes? Negar-me-ás que o sábio deva aproximar-se dessa república. Aproximar-se-á então o sábio da república dos Cartaginense, na qual é incessante a guerra civil, e a liberdade é contrária ao honesto, e do justo e do bom só se diz a mais alta vileza, e contra os inimigos há crueldade inumana, e até para com seus cidadãos a cidade é hostil? Também evitará essa república.

3. Se eu quisesse examinar cada uma, nenhuma encontraria que pudesse admitir o sábio, ou que o sábio pudesse admitir. E se não se encontra aquela república que concebemos para nós, o ócio começa a ser necessário a todos, por que a única coisa que se poderia preferir ao ócio não existe em parte alguma.

4. Se alguém diz ser ótimo navegar, e em seguida se recusa a fazê-lo no mar em que costumam ocorrer naufrágios e se verifiquem amiúde súbitas tempestades que

arrastam o piloto em sentido contrário, esse alguém, penso, me proíbe de liberar a nave, embora elogie a navegação...<sup>146</sup> (Sêneca, 2020, p.115-117).

Diante disso, no primeiro parágrafo, Sêneca defende, por meio de Crisipo, que o ócio filosófico não seja algo que se tolere, mas que se eleja (*eligat*<sup>147</sup>). Isso é uma retomada da companhia dos *melhores* e da eleição do modo de vida pelo *exemplo* no capítulo I parágrafos 1 e 5, além do capítulo II parágrafo 1. Interessante notar, primeiramente, que ele está dizendo ser uma postura contrária aos estoicos a adotada pelos que defendem a dedicação do sábio a qualquer república; esses “negam os nossos”. Nisso, Sêneca está derrubando a sobrevalorização da vida pública pela inutilidade deste modo de vida em seu cuidado vazio e da perpetuação de sua escola. Também, mais uma vez, é interessante pontuar que Sêneca escreve que o ócio filosófico deve ser escolhido como melhor alternativa para até mesmo o ideal estoico que é recusado pela república de seu tempo.

No parágrafo 2, ele questiona enfaticamente tal necessidade de o *sábio* agir em qualquer república através de casos específicos. Para isso, ele se utiliza das figuras de Sócrates e Aristóteles evocando suas relações conflituosas com a república de Atenas, e a república de Cartago - uma alusão às pequenas repúblicas que recusaram aqueles que se dispuseram a cuidar tanto da grande quanto da pequena. No parágrafo 3, Sêneca expressa inexistência de uma república menor que pudesse admitir o sábio - aquele que perfeitamente cuida de ambas. Por causa disso, o ócio filosófico é para todos, pois é ele que impede que se adoeça na inutilidade. Ao final, no parágrafo 4, o cordovês se utiliza de outra analogia com a navegação que provavelmente - a parte está mutilada - expressa o erro de se enfrentar as ocasiões adversas pela inutilidade.

---

<sup>146</sup> 1. Adice nunc huc quod e lege Chrysippi vivere otioso licet: non dico ut otium patiatur, sed ut eligat. Negant nostri sapientem ad quamlibet rem publicam accessurum; quid autem interest quomodo sapiens ad otium veniat, utrum quia res publica illi deest an quia ipse rei publicae, si omnibus defutura res publica est? Semper autem deerit fastidiose quaerentibus.

2. Interrogo ad quam rem publicam sapiens sit accessurus. Ad Atheniensium, in qua Socrates damnatur, Aristoteles ne damnetur fugit? in qua opprimit invidia virtutes? Negabis mihi accessurum ad hanc rem publicam sapientem. Ad Carthaginiensium ergo rem publicam sapiens accedet, in qua adsidua seditio et optimo cuique infesta libertas est, summa aequi ac boni vilitas, adversus hostes inhumana crudelitas, etiam adversus suos hostilis? Et hanc fugiet.

3. Si percensere singulas voluero, nullam inveniam quae sapientem aut quam sapiens pati possit. Quodsi non invenitur illa res publica quam nobis fingimus, incipit omnibus esse otium necessarium, quia quod unum praeferri poterat otio nuquam est.

4. Si quis dicit potimum esse navigare, deinde negat navigandum in eo mari in quo naufragia fieri soleant et frequenter subitae tempestates sint quae rectorem in contrarium rapiant, puto hic me vetat navem solvere, quamquam laudet navigationem...

<sup>147</sup> Cf. nota explicativa 62.

Com esse capítulo, vemos que Sêneca se vale do preceito de Crisipo e de referências das repúblicas atenienses e cartagineses com vistas à república menor em geral de maneira favorável ao seu modo de vida estoico pelo ócio filosófico. O cordovês, pela regra ética de Crisipo e pela desordem das repúblicas menores, rechaça o modo de vida da sobrevalorização da atividade pública em detrimento do modo de vida estoico da valorização da ação pública. Isso fundamenta a *hipótese 1* do *grupo 1*. Percebemos também essa utilização de um preceito de Crisipo como mais uma expressão do gênero de exposição doutrinária para a *hipótese 2* do *grupo 1*.

Por meio de toda a análise de *De otio*, através das hipóteses 1, 2 e 3, chegamos à intenção do autor. Nesse fragmento, Sêneca embasou discursivamente o modo de vida estoico no ócio filosófico - por *preceitos, exemplos* e exercícios doutrinários de pensamento. Isso num movimento argumentativo de negação ao suposto modo de vida estoico da sobrevalorização da ação pública, adotado pelo interlocutor. Tal recusa foi feita ainda pelo cordovês traçando aproximações com o modo de vida epicurista, repudiada pelo interlocutor. Assim, é também negando a concepção que o interlocutor tem sobre o epicurismo e do próprio estoicismo que Sêneca o desqualifica inteiramente. Eis a *hipótese 4* do *grupo 3*.

Com isso, percebemos que *De otio* é um *exercício espiritual*, pois, pelo diálogo, leva seu leitor a praticar o que de fato é o modo de vida estoico: busca da *virtude* pelo ócio em filosofia. O *discurso filosófico* senequiano não tem como finalidade primeira construir um sistema coeso de proposições logicamente interligadas. Ele busca, indissociavelmente às inquietações de seu contexto, justificar e desenvolver as implicações da *escolha de vida* estoica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Fábio Ferreira de. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. *Revista de Filosofia Aurora*, [S.l.], v. 23, n. 32, p. 99-111, maio 2011. ISSN 1980-5934. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1750>>. Acesso em: 15 ago. 2022.  
<https://doi.org/10.7213/rfa.v23i32.1750>

BARREIRO MORALES, M. E. El sacerdocio femenino de las vestales. RIDROM. *Revista Internacional de Derecho Romano*, [S. l.], v. 1, n. 32, p. 1-23, 2024. DOI: 10.17811/ridrom.1.32.2024.1-23. Disponível em: <https://reunido.uniovi.es/index.php/ridrom/article/view/21046>. Acesso em: 7 may. 2024.  
<https://doi.org/10.17811/ridrom.1.32.2024.1-23>

BEZERRA, Cicero Cunha. A filosofia como medicina da alma em Sêneca. Ágora Filosófica. Recife: UNICAP. n.2, 2005.p. 7-32, Jul.dez

CARLIER, Jeannie. Introdução. In. HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson*. São Paulo: É Realizações, 2016. p. 7-14.

CHASE, Michael. Observações sobre a concepção de filosofia como modo de vida de Pierre Hadot. In: TESTA, Frederico; FAUSTINO, Marta (org.). *Filosofia como modo de vida*. Coimbra: EDIÇÕES 70, 2022.

CÍCERO, Marco Túlio. *A natureza dos deuses*. Texto bilíngue. Trad: Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2016.  
<https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-408-7>

CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões Tusculanas*. Texto bilíngue. Trad: Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.  
<https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-308-0>

COLARES, Lorrayne. Comentários sobre as relações entre discurso e modo de vida segundo Pierre Hadot. É: *Revista Ética e Filosofia Política*, vol. II, p. 174-192, Minas Gerais, 2015.

COLARES, Lorrayne Bezerra Vasconcelos. *Filosofia como arte de viver: uma análise da crítica de Pierre Hadot à estética da existência foucaultiana*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2016a.

COLARES, Lorrayne. Uma breve análise da redescoberta da experiência antiga em Pierre Hadot e Michel Foucault. *Revista Contextura*, vol. 8, n. 8, p. 39-45, Minas Gerais, 2016b.

CONANT, James. Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein. In: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, p. 174-217. DOI:  
[https://doi.org/10.4324/9780203449400\\_chapter\\_8](https://doi.org/10.4324/9780203449400_chapter_8)

COMTOIS, Nicolas. L'itinéraire spirituel de Pierre Hadot. *Philosophiques*, vol. 48, n. 271-296, 2021.  
<https://doi.org/10.7202/1085671ar>

DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem*: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 1995.

DAVIDSON, Arnold Ira. Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: GUTTING, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2005. pp. 123 - 148.

<https://doi.org/10.1017/CCOL0521840821.006>

DAVIDSON, Arnold Ira. Prefácio à edição brasileira. In: HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 9-15.

DESROCHES, Daniel. La philosophie comme mode de vie chez Pierre Hadot. *Encyclopédie de l'Agora*, Grandes questions, Dossier thématique, première version: juillet, 2011, 1 – 28.

DUARTE, José Cleber Leandro. *Escrita Como Exercício Espiritual: Uma Leitura Sobre O Marco Aurélio De Pierre Hadot*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, PE, 2023.

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latim-português*. Rio de Janeiro: MEC, 1994

FONTOURA, Fernando Carbonell da. *A ética Do Bem Viver Em Epicteto*. Dissertação (mestrado) - Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação, Porto Alegre, RS, 2016.

FURTADO, Thiago Martins. *Descartes meditando: a formação do sujeito no exercício meditativo*. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2009.

GILL, Christopher. A Escola no período imperial romano. In: INWOOD, B. (Org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

GLOCK, Hans-Johann. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624797.008>

GOMES, Erick Messias Costa Otto. *Morte e luto nas consolatórias de Sêneca: uma análise da filosofia como remedium contra o sofrimento (século I d.c.)*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, Goiânia, GO, 2020.

HACKER, Peter Michael Stephan. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

HACKER, Peter Michael Stephan. Was he Trying to Whistle it? In: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, p. 353-389.

HACKER, Peter Michael Stephan. Philosophy. In: GLOCK, Hans-Johann. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001a.

HACKER, Peter Michael Stephan. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In: HACKER, Peter Michael Stephan. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001b. p. 34-73. DOI: <https://doi.org/10.1093/019924569X.003.0002>

HACKER, Peter Michael Stephan. When the Whistling Had to Stop. In: HACKER, Peter Michael Stephan. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001c. DOI: <https://doi.org/10.1093/019924569X.001.0001>

HADOT, Pierre. *Etudes de philosophie ancienne*. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014a.

HADOT, Pierre. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2014b.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014c.

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson*. São Paulo: É Realizações, 2016.

HANKINSON, Robert James. Epistemologia estóica. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

HOFFMANN, Philippe. Pierre Hadot (1922"2010), In memoriam. *Revista Archai*, [S. l.], n. 18, p. 317, 2016. DOI: 10.14195/1984-249X\_18\_8. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8701>. Acesso em: 18 out. 2024. [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_18\\_8](https://doi.org/10.14195/1984-249X_18_8)

HORÁCIO. *Poesia Completa*. Texto bilíngue. Trad: Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal.

INWOOD, Brad (Org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

JONES, Peter Vaughan; SIDWELL, Keith C. *Aprendendo latim*. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Editora Universidade de Brasília, 2008.

MADEIRA, Eliane Maria Agati. A condição jurídica das sacerdotisas de Vesta. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, [S. l.], v. 103, p. 91-111, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67799>. Acesso em: 10 jun. 2024. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8235.v103i0p91-111>

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Crítica da linguagem e misticismo*. Portugal: Braga, Faculdade de Filosofia da U.C.P., p. 497-518.

MOREIRA, Juliana Conceição. *A Filosofia Como Exercício Para Viver Bem No Diálogo Fédon De Platão*. Dissertação (mestrado) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2017.

PORMANN, Bruna Nery. *Filosofia Como a Arte Do Bem Viver: Uma Perspectiva Aristotélica*. Dissertação (mestrado) - Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação, Porto Alegre, RS, 2017.

RAMSEY, Frank P. Review of 'Tractatus'. In: COPI, Irving M.; BEARD, Robert W. (Eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

REYES MOLINA, Carolina. *A filosofia como exercício espiritual e forma de vida segundo Pierre Hadot*. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2020. [manuscrito]

RUIZ, Carlos Bartolomé. A filosofia como forma de vida: Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios (askesis) do espírito. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Edição 461, p. 11-17, mar. 2015. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/461>>. Acesso em: 17 ago. 2022.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001.

SÊNECA. *Sobre a Tranquilidade da Alma, Sobre o Ócio*. Texto bilíngue. Trad: José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2020.

SILVEIRA, André Fernandes. *A Mortalidade Da Alma Como Condição Para a Vida Boa No De Rerum Natura De Lucrécio*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Juiz de Fora, MG, 2023.  
<https://doi.org/10.58942/eqs.77.11>

SPICA, Marciano Adílio. *As relações entre ética e ciência no Tractatus de Wittgenstein*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, SC, 2005.

LOPES STEPHAN, Cassiana. Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

LOPES STEPHAN, Cassiana. Como não esquecer de viver o presente: um ensaio sobre a espiritualidade do amor. *Griot : Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 375-396, 2018. DOI: 10.31977/grirfi.v18i2.907. Disponível em: <<https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/907>>. Acesso em: 17 ago. 2022.  
<https://doi.org/10.31977/grirfi.v18i2.907>

LOPES STEPHAN, Cassiana. Filosofia como prática de vida: um diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault. *APRENDER - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, [S. l.], n.

27, p. 11-29, 2022. DOI: 10.22481/aprender.i27.10852. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/10852>. Acesso em: 9 jan. 2024.  
<https://doi.org/10.22481/aprender.i27.10852>

TESTA, Frederico; FAUSTINO, Marta (org.). *Filosofia como modo de vida*. Coimbra: EDIÇÕES 70, 2022.

VELOSO, Marcelo Gabriel de Freitas. *A filosofia como exercício espiritual no pensamento de Pierre Hadot*. Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, GO, 2022.

VEYNE, Paul. *Sêneca e o estoicismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Texto bilíngue. Trad: Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2021.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad.: José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad.: Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2022.

<https://doi.org/10.55872/GOUO4768>