

DA FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO EXISTENCIAL: APONTAMENTOS SOBRE A FILOSOFIA DE SÊNECA

LUIZIR DE OLIVEIRA¹

RESUMO: O presente artigo constitui uma (outra) tentativa de resposta à questão acerca da utilidade da Filosofia, mormente quando mantenho no meu horizonte de reflexão a forçada profissionalização que ela vem sofrendo e que acaba por deslocar, no meu entender, a sua vocação primeira como sabedoria de vida. Procuo, assim, reiterar o conceito de “viver filosoficamente” a partir de uma leitura dos exercícios espirituais como foram elaborados pelos filósofos estoicos, sobretudo Sêneca. Para tanto, enfatizo a necessidade de resgatarmos a ideia do “aprender a filosofar” como o verdadeiro caminho para o aprender a viver, como nos ensinaram os pensadores que deram origem à ocupação filosófica em seu sentido amplo. Assim, destaco a indissociável relação entre “filosofar” e “viver a vida”, como procuro discutir adiante.

PALAVRAS-CHAVE: Sabedoria de Vida; Sêneca; *Cartas a Lucílio*; Exercícios Espirituais; Estoicismo.

ABSTRACT: This article is an (another) attempt to answer the question about the utility of philosophy, especially when I keep on my horizon of reflection the forced professionalization it has

suffered and that eventually dislocates, in my opinion, its first vocation as a wisdom of life. In this way, I try to reiterate the concept of “live philosophically” from a reading of spiritual exercises as they were developed by Stoic philosophers, especially Seneca. Therefore, I emphasize the need to rescue the idea of “learning to philosophize” as the real way to learn how to live, in the way that those thinkers, who gave rise to philosophical occupation in its broad sense, taught us. Thus, I highlight the inseparable relationship between “philosophy” and “living life” as I will try to discuss further.

KEYWORDS: Wisdom of life; Seneca; Letters to Lucilius; Spiritual Exercises; Stoicism.

“De qualquer conhecimento, por muito afastado que seja da filosofia moral, faço sempre o possível por extrair algum elemento que ofereça utilidade”. Sêneca, *Carta* 58, 26.

Recentemente recebi uma notícia veiculada pelo portal de notícias “ElDeforma”, na qual o reitor da Universidad Nacional Autónoma de México — UNAM — anunciou como parte dos planos estratégicos para o ano 2020 a extinção da Faculdade de Filosofia e Letras sob a alegação de que é necessário acabar com cursos que não agregam valor aos indivíduos. Segundo o reitor daquela instituição, José Narro, é preciso “dejar de desperdiciar los recursos de la universidad en opciones educativas que no garantizan un sustento digno para los estudiantes. Hasta la fecha, **‘la única’ aportación de la Facultad de Filosofía y Letras ha sido engrosar las filas del desempleo y el subempleo**”.² E o reitor não poupa adjetivos para reforçar sua argumentação. Trata-se de manter carreiras “inúteis”, oferecer aos estudantes meros “elementos decorativos” para os currículos que em nada auxiliarão em suas vidas profissionais. E num arroubo de tentativa de “lucidez analítica” não se poupa de utilizar a famosa décima primeira tese de Marx endereçada a Feuerbach: “**¿De qué les sirve interpretar la realidad a través de la epistemología al entender la fuente y los límites del conocimiento y creer que el objeto del conocimiento está preformado o construido por la actividad cognoscitiva, si no saben cambiar una llanta?**”.³ Parece que as carreiras “inúteis”, segundo o reitor, foram capazes de oferecer-lhe o argumento-chave para sua defesa contra elas mesmas. Se não servem para fomentar a produtividade do país, leia-se, colocá-lo entre aqueles que

ocupam lugar de destaque na cadeia produtiva contemporânea, o melhor é tirá-las de vez do caminho.

Trago esta informação a título de provocação inicial porque, de muitos modos, é algo com que já estou deveras acostumado. Já não sou mais capaz de enumerar as vezes em que me é feita a pergunta “qual a utilidade da filosofia?”, não raro complementada por uma outra ainda mais inquietante, especialmente para aqueles de nós que se dedicam aos pensadores antigos, incapazes de agregar esse tipo de “valor” tão preconizado pelo reitor da UNAM: “por que continuar estudando sistemas filosóficos que já estão perdidos na aurora dos tempos da filosofia?” Não seria muito mais proveitoso voltar-se para as questões mais prementes do cotidiano, lidar com os problemas e dilemas que a vida ‘pós-moderna’ coloca frente a nós diariamente, em vez de se voltar para autores que viveram e pensaram em contextos tão distintos dos nossos e que nada teriam a dizer acerca das nossas inquietações, posto não as terem vivenciado, tampouco escrito sobre elas?

Confesso que muitas vezes este tipo de questionamento faz-me refletir mais profundamente acerca do que busco quando me volto à filosofia. Terá ela se tornado uma mera formalização institucionalizada de produção de discursos eruditos preocupados em apenas mostrar aos pares o quanto se é capaz de ler uma língua antiga já “morta”, ou na elaboração cuidadosa de amplas exegeses textuais traduzidas em textos na maior parte das vezes inacessíveis à maioria das pessoas, mesmo aquelas que são capazes de uma boa compreensão do vernáculo e com capacidades intelectuais que não as desmereceriam sequer diante da vetusta comunidade acadêmica de que fazemos parte?

Contudo, sempre que me vejo às voltas com estas interrogações, percebo o quanto ainda temos a aprender com os “antigos”. Porque frequentando assiduamente os textos que produziram convenço-me cada vez mais acerca do quanto acabamos nos distanciando do verdadeiro espírito do filosofar. Tornamo-nos especialistas em produzir discursos filosóficos que servem para engordar nossos currículos — “enfeitá-los”, como bem disse o magnífico reitor da UNAM —, mas esquecemos de viver a vida inspirados pela filosofia, pelo amor ao saber em sua mais ampla acepção, e nem me preocupo se a expressão possa soar canhestra ou anacrônica. Viver filosoficamente é uma tarefa de vida, uma preocupação existencial das mais sérias e mais recompensadoras, e nada tem a ver, ou muito pouco tem, para não soar demasiadamente generalizador, com o que vejo acontecer na academia de modo geral. Neste sentido, volto-me uma vez mais às fontes primeiras dessa “sabedoria de vida” para reiterar o conceito de “viver filosoficamente”, e não no intuito de convencer ninguém acerca da minha recusa em aceitar esse engessamento do filosofar com que acabamos nos acostumando, mas sim por uma necessidade de resgatar, nem que seja para mim mesmo, aquilo que sempre me serviu como a melhor resposta para as perguntas com que comecei este texto: aprender a filosofar é o verdadeiro caminho para aprender a viver. Ou, ainda mais enfaticamente: não vejo nenhuma distinção decisiva entre “filosofar” e “viver a vida”, como procuro discutir adiante.

FILOSOFAR É APRENDER A MORRER

Em suas *Cartas a Lucílio*, Sêneca é pródigo em demonstrar que a sabedoria de vida consiste não em um mero acúmulo de leituras, em uma capacidade privilegiada de memorizar frases de pensadores importantes da tradição filosófica para demonstrar ao interlocutor o quanto de erudição se alcançou ao longo do tempo de convívio com os mais variados sistemas de pensamento com que se teve a oportunidade de entrar em contato, mas, pelo contrário, na habilidade que se conquista em transformar a própria vida à medida que nos apropriamos dessas ideias a fim de torná-las verdadeiramente nossas. Trata-se de compreender o conceito “utilidade” do saber de um modo muito mais abrangente do que o de uma mera tradução imediatista relacionada ao modo como se devem desempenhar as tarefas cotidianas mais elementares, embora elas possam servir como uma espécie de preparação, ou uma prévia para os “exercícios espirituais”⁴ mais profundos, como veremos adiante.

Assim é que Sêneca insta Lucílio propedeuticamente, desde o início do diálogo que encontramos ao longo das *Cartas*, a reclamar o direito de dispor de si mesmo: *Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi.*⁵ Para Sêneca, essa atitude de “reivindicar-se” é o grande exercício do filosofar. Trata-se de uma atividade que nos permite a retomada de nós mesmos, desse “eu” que é a todo momento roubado, subtraído, e que acaba por nos fugir às mãos posto que sempre às voltas com atividades exteriores que nos impedem de alcançar um estado de autoconcentração necessária, fundamental mesmo, para que se possa gradativamente aproximar-se da sabedoria de

vida. Trata-se de uma condição *sine qua non* para qualquer progresso significativo que se queira se o intuito é o de aprender a viver melhor. E isto requer que explicitemos um pouco melhor o significado dessa “vida melhor”

Sêneca faz parte da terceira fase do estoicismo, o momento em que, via Panécio e Posidônio, as ideias do Pórtico chegavam ao cenário romano antigo, ampliadas de acordo com uma visão de mundo que, embora devedora do mundo grego, já não mais se identificava completamente com ele. Para os romanos, o caráter existencial da filosofia parece ter-se tornado pedra angular; com eles, as prerrogativas que lhe haviam sido dadas desde Sócrates, mas que haviam conhecido um aprofundamento com as filosofias helenísticas surgidas no século III a.C., mormente o próprio estoicismo, mas também o epicurismo, sem deixar de lado os desdobramentos da escola cínica, ou os aportes trazidos pelos cirenaicos, encontram sua elaboração mais pragmática. Assim, dedicar-se à filosofia não é apenas buscar uma complementação da educação, algo que todo cidadão romano que se queira civilizado devia fazer. É mais do que isso. É preciso aprender a encontrar um caminho pela vida que dê àquele que pretende alcançar um estado de conhecimento de si mesmo um suporte psicológico firme o bastante a fim de torná-lo senhor de si mesmo, mesmo que para a maior parte das pessoas siga sendo um *átopos*,⁶ uma pessoa sem um lugar definido no mundo, posto que disposta a romper com os costumes, com a tradição em nome do amor à sabedoria. Aprender a buscar aquilo que é necessário e aquilo que é suficiente, eis o grande desafio que nos propõe Sêneca: “Queres saber qual a justa medida da riqueza? Primeiro: aquilo que é necessário; segundo, aquilo que é suficiente”.⁷

Para tanto só uma coisa parece bastar: nossa capacidade de coabitarmos com nós mesmos, como relembra o filósofo a Lucílio também no início da *Carta 2*.

Embora o viés moralizante desse filosofar tenha merecido um destaque especial, a filosofia segue sendo, como desde seus primórdios, aliás, um modo de vida, uma “maneira de existir no mundo que deve ser praticada a cada instante, e que deve transformar toda a vida”.⁸ Para Sêneca, isto constitui algo tão evidente por si mesmo que sequer seria necessário reforçar; mas é o que ele insistentemente faz ao longo da sua correspondência com Lucílio. Assim é que o fato de começar suas “lições” solicitando a ampla adesão do neófito para esse modo de vida não constitui um mero tropo retórico, porque esse voltar-se para si mesmo é o primeiro passo para que se possa compreender a si mesmo, e gradativamente expandir-se essa compreensão para os círculos concêntricos⁹ que compõem nossa vida comunitária e nossa inserção no cosmos ordenado de que todos fazemos parte.

A filosofia requer uma transformação radical de nossa interioridade, de nossa maneira de ser e de estar no mundo, algo que não se alcança com uma simples anuência do querer, mas que exige uma profunda modificação da vontade. Sêneca também enfatiza isto na *Carta 80, 4*: aquilo que pode fazer de um homem uma pessoa de bem, isto é, um homem virtuoso, alguém capaz de viver harmonicamente consigo mesmo, com todos aqueles que o rodeiam, e que ainda é capaz de expandir sua visão de mundo para um plano muito mais abrangente, posto abrir as portas para a atitude contemplativa que constituirá o ápice do filosofar, a *beatitudo* alcançável aqui e agora, já existe em seu interior: é a vontade. É sobre

ela que todos os esforços devem concentrar-se porque ela é quem garante o sucesso ou o fracasso de todos aqueles que se voltam para a filosofia. Ela é a libertação verdadeira, aquela que possibilita essa transformação profunda a que almejam aqueles que buscam a sabedoria. Tarefa exigente, mas possível a todos os homens.

Desse modo, Sêneca, seguindo toda a tradição estoica, reforça o profundo e indissociável elo entre vontade e razão, relembRANDO-nos do ideal do *sapiens*. Naturalmente que nem ele nem qualquer um dos pensadores que o precederam, fontes das quais ele se nutre a todo momento, esperam que aqueles que se dedicam ao filosofar sejam capazes de se tornar sábios, no mais estrito sentido que a este termo é atribuído. Contudo, mais do que atingir a sabedoria, o que conta é o esforço constante rumo a ela. É nisto que se pode medir o quão próximos ou distantes estamos da verdadeira compreensão daquilo que ela tem a nos oferecer. Se há uma régua de medida para a (in)utilidade do filosofar, talvez ela possa ser encontrada exatamente nesse ponto, nessa exigência de uma vontade que se alinha à razão para juntas promoverem o aprimoramento do espírito. E tudo isso sem se descuidar da vida cotidiana, dos afazeres, dos amigos, da família, do trabalho, da cidade. Aliás, como já havia insistido Zenão de Cício, o fundador da *Stoa*, não se trata de incentivar a um afastamento dessa vida cotidiana, mas de uma ampliação do olhar sobre ela a fim de torná-la mais digna de ser vivida¹⁰. Nisso Sêneca segue sendo seu fiel intérprete.

Naturalmente que tal atitude vai gerar um grande conflito, seja no aspirante à sabedoria (o *proficiens*), seja nas pessoas que com ele convivem, pois temos, de um lado, o esforço do filósofo

em ser capaz de enxergar as coisas *sub species aeternitatis*¹¹, e de outro, a visão convencional das coisas como se dão na sociedade em que se está inserido. Esse conflito coloca lado a lado dois modos de vida aparentemente inconciliáveis: viver de acordo com os costumes e as convenções da vida cotidiana, ou viver liberto deles, correndo o risco de tornar-se um “marginal”¹², alguém que não pode ser encaixado nos moldes tradicionais porque se recusa a receber rótulos. E não só. Segue provocando, com sua atitude, essa inquietação em todos os demais, em diversos graus de incômodo. Assim é que a vida filosófica alcança sua grande (in)utilidade posto tratar-se de uma tentativa de viver e de pensar de acordo com os ditames da sabedoria, que se faz gradativamente, caminhando cuidadosamente, mas progredindo a cada passo rumo a esse estado transcendente.¹³ Ou, nas poéticas palavras de Sêneca: “Há um meio termo que eu preconizo: que a nossa vida seja um equilíbrio entre o modo de vida superior e o vulgar; que todos olhem a nossa vida como algo acima do normal, mas sem que sejamos estranhos para eles”.¹⁴

Essas admoestações colocam-nos em face de grandes desafios quando se trata de assumir uma atitude filosófica com relação à vida. O caminho parece sinuoso demais, e muitas vezes oferece desvios que podem levar o neófito a se perder, desanimando e desistindo de si mesmo, das escolhas que fez; e mais, questionando mesmo se a dedicação valeu/vale a pena. Pensando nestes momentos de possível enfraquecimento da vontade temos a tradição dos “exercícios espirituais”, destinados a assegurar esse progresso (προκοπή) em direção à sabedoria.

OS EXERCÍCIOS PARA A SABEDORIA

Do mesmo modo que o corpo, para manter-se saudável, necessita exercitar-se continuamente, sob pena de enfraquecer ou perecer caso seja deixado em estado de profunda inércia, também a razão requer exercícios. A fim de fortalecer-se, o espírito precisa aprender a controlar-se. Voltamos ao grande propósito do filosofar, que já havia sido ensinado a Alcibíades por Sócrates¹⁵, e que retorna revigorado nas páginas dos pensadores estoicos. Cuidar de si, controlar a si mesmo, dominar-se para alcançar a autonomia necessária e assim viver em beatitude: eis o fundamental a se atingir. É necessário colocar-se em um estado de vigilância constante, um esforço da vontade que permitirá desfrutar da liberdade moral e chegar a possuir uma consciência moral aguda e aprimorada, afinada pela prática constante da meditação, do exame de consciência cotidiano. Nessa linha de argumentação reforça Sêneca:

A filosofia não é uma habilidade para se exibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em ações. [...]. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos.¹⁶

Vemos que Sêneca esforça-se por nos mostrar que se trata de uma modificação da própria atitude com relação à vida, ao mundo, aos outros homens. A este estado somos levados

quando nos tornamos capazes de alinhar os movimentos da vontade com os ditames da razão, como venho enfatizando. A meditação é, talvez, o grande exercício espiritual, porque possibilita compreender essa verdade. Nesse esforço de concentração sobre si mesmo, sobre os pensamentos, sobre os julgamentos que são feitos, no mais das vezes de modo superficial, apressado ou leviano com relação à realidade circundante, reside o grande desafio da tradição da *cura sui*. Ela nos leva à “salvação” porque nos prepara para enfrentar a finitude por meio de uma concentração cuidadosa do espírito *hic et nunc*, e nos permite fruir o presente vivenciando-o plena e conscientemente, uma lição que também podemos encontrar em Marco Aurélio: “A perfeição moral permite-nos passar cada dia como se fosse o último, e nos manter calmos, sem preguiça nem hipocrisia”.¹⁷ Ou ainda:

Não te confundas ao considerar tua vida futura, nem te demores em considerações acerca do número e da grandeza das dores e aflições a que provavelmente serás exposto; mas pergunta a ti mesmo acerca daquelas que são presentes: há algo de intolerável ou insuportável nelas? Tu ficarás envergonhado de confessá-lo a ti mesmo. E então, lembra-te de que não são as coisas passadas nem as futuras que te podem afligir; são apenas as presentes. E estas ficarão muito menores se tu as isolares e as considerares em si mesmas; ralha com teus pensamentos se não forem capazes de arrostá-las.¹⁸

O que convém destacar neste ponto é o modo como teoria e prática encontram-se entretecidas. E isto constitui um ponto

de apoio fundamental para a concepção de filosofia dos antigos: a teoria nunca é considerada como um fim a ser buscado por si mesmo. Deve estar sempre a serviço da prática, e de um modo que esse caminhar pela vida torne-se o mais claro possível. Assim reforça também Sêneca:

A filosofia, essa, ensina a agir, não a falar, exige de cada qual que viva segundo as suas leis, de modo que a vida não contradiga as palavras nem sequer se contradiga a si mesma; importa que todas as nossas ações sejam do mesmo teor. O maior dever — e também o melhor sintoma — da sabedoria é a concordância entre as palavras e os atos, o sábio será em todas as circunstâncias plenamente igual a si próprio.¹⁹

Este é um ponto importante. Embora possamos ser levados a pensar que se trata de um exercício cotidiano em prol de um melhoramento moral, não se deveria reduzir o filosofar a apenas este aspecto. O escopo é muito mais amplo. O que leva o filósofo estoico à filosofia²⁰ não é apenas um desejo de se tornar moralmente superior ao comum dos homens, sair daquela espécie de “vala comum” em que vive o φαῦλος/*insipientes (stultus)*, aquele para quem a sabedoria não faz muito sentido porque é incapaz de chegar a ela a fim de auferir tudo o que tem a oferecer. O objetivo a ser atingido é muito maior: constitui uma grande conquista a ser almejada com todo empenho uma vez que o que está em jogo é a própria existência humana. Assim é que filosofar estoicamente pode ser traduzido como uma busca por uma maneira de existir no mundo que deve ser praticada a cada instante para que se possa efetivamente transformar toda a

vida.²¹ Ou, numa definição de inspiração foucaultiana, fazer da própria vida uma obra de arte.²²

Assim é que podemos perceber que o filosofar, nos moldes propostos pela *Stoa*, constitui uma conversão radical do espírito, capaz de colocar o neófito cada vez mais próximo da verdade, tanto aquela acerca de si mesmo quanto a que lhe revela o cosmos em que está inserido, do qual é parte indissociável, posto tratar-se, ao fim e ao cabo, de uma única verdade. Contudo o acesso a ela não lhe será franqueado se não por um grande esforço sobre si mesmo. O trabalho necessário para que essa conversão do espírito (μεταβολή)²³ aconteça é a obra de uma vida. E para tanto, requer uma ascensão cuidadosa, que começa pela conversão do olhar para/sobre si mesmo, desviando-se do mundo exterior e de suas inúmeras tentações. Trata-se de um primeiro momento, mas fundamental no processo de aquisição do controle sobre os movimentos mais descontrolados da alma, aqueles que comumente denominamos paixões. A fim de não sucumbir a elas, faz-se necessária uma estrita vigilância sobre si mesmo. Para tanto, o retirar-se em si mesmo, buscando na “cidadela interior” o aconchego e a concentração que permitirão compreender tudo aquilo que a dogmática da escola procura ressaltar. Assim ressalta Sêneca:

Passar da vida mundana à sabedoria é uma ascensão! A luz distingue-se do reflexo por ter a sua origem em si mesma, enquanto o reflexo brilha com luz alheia; a mesma diferença separa os dois tipos de vida: a vida mundana tira o seu brilho de circunstâncias exteriores, e o mínimo obstáculo imediatamente a torna sombria; a vida do sábio, essa brilha com a sua própria luminosidade.²⁴

A quem reforça Marco Aurélio:

As pessoas procuram refúgios no campo, na beira-mar ou nas montanhas; tu também costumavas apreciar estas coisas. Mas tudo isso advém da ignorância. Um homem pode, no momento que desejar, recolher-se em si mesmo; não encontrará um lugar mais silencioso e mais cheio de ócio do que em sua própria alma, especialmente se ela for mobiliada com os dons em vista dos quais ele encontra imediatamente a mais completa tranquilidade. Por tranquilidade entendo a ordem mais graciosa. Permita-te esse recolhimento continuamente, isto te permitirá encontrar refrigério e renovação em si mesmo. E também tenha sempre à mão aquelas breves máximas elementares que, quando encontradas, bastarão para afastar todo sofrimento, devolvendo-te livre de irritação às atividades às quais regressas.²⁵

Todo esse exigente processo constitui o famoso *conuertere*, o modo latino de traduzir a *metánoia* grega, e que poderíamos traduzir de modo mais simples como “conversão”. Contudo, convém reforçar que se trata de uma processo absolutamente voluntário e autoconsciente, um grande exercício existencial a que se deve dedicar todo aquele que espera desfrutar de uma vida digna de ser vivida. Assim, são constantes os conselhos dados por Sêneca ao aspirante à filosofia, uma vez que deste é requerido aprender a retirar-se em si, recolher-se em si, descer ao mais profundo de si mesmo; refugiar-se em si mesmo, refluir sobre si, estabelecer-se ou instalar-se em si mesmo como em um lugar-refúgio, uma cidadela bem fortificada, uma fortaleza protegida por muralhas inexpugnáveis. Lições

que não passaram despercebidas pelo cristianismo nascente, que também seria pródigo em incentivos a esse mesmo tipo de atitude, se bem que com objetivos bem distintos.

A sabedoria é um estado de espírito que permite não apenas conhecer a si mesmo, as coisas ou o mundo; ela nos torna diferentes posto que transformados de um modo radical. E aí reside um grande paradoxo, como bem lembra Hadot: ao mesmo tempo em que somos lembrados, a todo instante, que a sabedoria é inacessível, somos instados a buscar o progresso espiritual.²⁶ Tanto Sêneca quanto Marco Aurélio enfatizam esse aspecto “utilitário” do filosofar, no seu sentido mais específico e salutar. Ele nos permite “compor” nossas próprias vidas de acordo com nossas escolhas, com o modo como nos tornamos capazes de discernir aquilo que depende de nós, e que está atrelado ao exercício da nossa vontade em prol de um autoaperfeiçoamento possível, desejável mesmo, daquilo que não depende de nós, ou seja, todo o resto, uma vez que nossa capacidade de compreensão do todo de modo absoluto, com aquele olhar do *sapiens*, o único capaz de ajustar suas ações à ordem da *Physis*, posto que inseparáveis, não é perfeita o bastante para que alcancemos a ação justa de modo absoluto. Contudo, isto não nos deve desanimar.

PROGRESSO MORAL

Não se pode esperar que todo esse processo rumo à sabedoria constitua um caminho tranquilo, tampouco que seja uma garantia de se oferecer às grandes questões acerca

da própria existência uma resposta imediata ou satisfatória. Neste sentido, convém voltarmos-nos para alguns pontos da filosofia estoica que podem lançar mais luz sobre esse exigente desafio.

Cícero oferece-nos, no *De finibus*²⁷, um bom resumo do modo como os estoicos preconizavam a *cura sui*. Catão, o porta-voz dos estoicos no texto de Cícero, passa a descrever os cinco passos para que sejamos capazes de progredir moralmente rumo à virtude. No horizonte, temos um dos conceitos-chave da física estoica, a autopreservação dos seres vivos (οἰκείωσις), e que podemos chamar de um primeiro καθήκον/*officium*, um “dever” básico de todo ser humano, algo bastante instintivo ainda. A esta primeira fase, segue-se uma segunda, o momento em que começamos a aprender a discernir entre as coisas que são/estão de acordo com a natureza, τὰ κατὰ φύσιν, e os seus opostos, mas que ainda permanece no nível instintivo. É só a partir da terceira fase que começamos a transitar entre o instintivo e o racional. É o momento em que nossas escolhas tornam-se deliberadas, isto é, em que aprendemos a escolher *cum officio*, como ressalta o texto ciceroniano. Desse ponto em diante a razão torna-se o auxílio necessário rumo ao progresso; ela irá guiar na direção correta, desde que bem utilizada. Na quarta fase, escolhemos, de modo ininterrupto, as coisas que estão de acordo com a natureza. Como um aprendiz ainda, um προκόπτων, que não tendo ainda alcançado a perfeição, portanto permanecendo mau ou vicioso, estamos, contudo, no limiar da virtude, ou melhor, de chegarmos ao ponto no qual finalmente alcançamos e compreendemos a virtude, a última fase: o momento do *vere bonum*.

Neste pequeno excerto do texto de Cícero vemos delinear-se toda uma série de problemas os quais todo aquele que pretende tornar-se um homem de bem, um verdadeiro virtuoso, tem de enfrentar, e com os quais tem de aprender a lidar. Se estamos naturalmente constituídos para perseverarmos no nosso ser, como muito depois enfatizará Espinosa²⁸, isto é, se somos feitos de modo a que nossa natureza sempre, e instintivamente, nos leva a procurar aquilo que nos conserva vivos e nos mantém afastados daquilo que pode nos prejudicar, uma predisposição inata àquelas coisas que são προηγμένα (preferíveis) por serem conformes à natureza²⁹ e colaborarem, neste sentido, para a conservação do ser vivo, ainda assim necessitamos desenvolver a capacidade de agir de um modo adequado, e de sermos capazes de justificar nossas ações racionalmente, o que caracteriza o âmbito das καθήκοντα/*officii*. Isto será desenvolvido, como nos ensina Cícero, entre as fases 2 e 4 anteriormente citadas: nelas nos é oferecida a possibilidade de aprender aquilo que constitui uma ação apropriada, e que se torna o princípio do bem agir, bem como distinguir a matéria (ύλη) sobre a qual constroem-se as ações eticamente perfeitas (κατορθώματα).³⁰

Assim, o caminho que leva da opinião ao conhecimento é longo, sinuoso e exigente. E também oferece muitas possibilidades de desvio. Mesmo aquele que se habitua com o agir adequadamente, porque se torna capaz de bem exercitar a capacidade racional e assim eleger as coisas que são de acordo com a natureza, ainda assim não terá atingido a felicidade, uma vez que suas ações permanecem no campo dos deveres; nunca chegam à completa harmonia das ações perfeitas (κατορθώματα). Isto significa que o προκόπτων não

é capaz de agir corretamente, de modo absoluto, porque ainda exercita suas escolhas baseado naquilo que é conveniente ou preferível, e não naquilo que constitui, *per se o uere bonum*. Ele ainda não é um σοφός/*sapiens*.

O problema estabelece-se no próprio campo do agir racionalmente, posto requerer uma adequação entre o modo como as coisas nos chegam pelos sentidos, e como nós as interiorizamos, criamos representações (φαντασίαι) mentais delas para as quais concedemos nosso imediato assentimento, classificando-as de acordo com uma escala valorativa criada a partir das concepções que desenvolvemos, ou com as quais nos acostumamos, daquilo que deve ser acolhido como de acordo com nossa natureza, e portanto potencializador dela, daquilo que deve ser evitado ou rejeitado por colocá-la em algum risco. Mais do que nos tornarmos capazes de ampliar o olhar e compreender a inter-relação entre todas as coisas para, a partir disto, conformarmos nossas ações àquelas que nos escapam, ou melhor, aprendermos a diferenciar as coisas que são nossos encargos, portanto dependem de nós, daquelas que não são encargo nosso, portanto escapam-nos,³¹ acabamos por nos adaptar a um olhar mais circunscrito acerca do nosso lugar no cosmos, o que nos conduz a nos tomarmos como um (único) ponto em redor do qual tudo mais gravita. Faltando-nos a ἐπιστήμη, permanecemos μέσα καθήκοντα, entre as coisas que fazem parte do agir adequado, portanto afastados da felicidade. Como ressalta Sêneca:

Todo homem prudente é moderado; todo homem moderado é constante; todo homem constante é imperturbável; todo homem imperturbável está ao

abrigo da tristeza; todo homem que está ao abrigo da tristeza é feliz; logo, todo homem prudente é feliz; logo, a prudência é condição suficiente para o homem ter uma vida de felicidade. (*Carta* 85,2). [...] Quem é valente não conhece o medo; quem não conhece o medo não conhece a tristeza; quem não conhece a tristeza é feliz. (85, 24)

E corrobora Cícero:

O homem temperante, constante, sem medo, sem tristeza, sem doença, sem nenhum ardor, sem luxúria, não é feliz? Tal é o caráter do sábio: portanto o homem sábio sempre é feliz. Então, como pode o homem bom equivocar-se ao referir todos os seus atos e tudo aquilo que sente ao padrão que ele tem como louvável? Mas ele refere tudo o mais ao viver feliz; assim, a vida feliz é louvável; e sem virtude nada é louvável; portanto, a vida feliz completa-se na virtude. (*Tusc. Disp.*, V, xvi, 48).

Vemos assim como se estabelece um degrau quase intransponível entre aquele que está no caminho da virtude, portanto progredindo gradativamente mas ainda sem tê-la alcançado, e o sábio, que vive nela de modo absoluto, portanto é o único que, a rigor, age eticamente, uma vez que todas suas ações estão em total *ὁμολογία* com a *φύσις*. Passa da ignorância para a sabedoria, da tristeza para a alegria, do vício para a virtude, numa instantânea transformação interior (*μεταβολή*), mas que vinha sendo longamente preparada no longo processo da *προκοπή*. Juntam-se as duas aparentemente excludentes mudanças: a transformação requer uma longa

preparação, donde a necessidade de uma educação constante da própria interioridade.

O homem que atinge tal estado já não está mais perdido no meio da multidão de *stulti*, embora ainda não seja um sábio posto faltarem-lhe as intuições fundamentais acerca de si e de seu lugar no cosmos que são marca do caráter daquele que atingiu a virtude. Contudo, mesmo não sendo ainda capaz de agir perfeitamente, portanto eticamente, pode agir apropriadamente, o que já constitui um grande ganho. A partir de um processo longo e disciplinado de educação de si mesmo, ao *προκόπτων/proficiens* faz-se necessária a parte parenética da filosofia (*praeceptiva pars*),³² como ressalta Sêneca nas *Cartas* 94 e 95. Nelas temos uma discussão profunda acerca do que se faz necessário rumo ao progresso moral: *praecepta et decreta*. Sêneca é enfático neste ponto: “O que tem importância real são os princípios básicos da filosofia, é a definição completa do sumo bem. Quem tiver assimilado capazmente tais princípios, diz ele [Aríston] será capaz de deliberar por si próprio o que fazer em cada situação”. (*Carta* 94, 2).

Os preceitos morais são dotados de utilidade e importância no caminho da virtude. Contrariamente ao que defendera Aríston, Sêneca ensina-nos que, embora por si sós, os preceitos não sejam capazes de erradicar da alma os males, são fundamentais, se aliados a outros métodos, para auxiliar na “cura da alma”. Tal como um remédio oferecido por um médico, que visa a restabelecer a saúde do corpo enfermo, os preceitos fazem-se necessários para que o espírito equivocado possa refazer sua trajetória, ajustar seu curso e procurar um caminho para longe do vício. São ferramentas

essenciais porque tanto avivam a memória, ou seja, auxiliam aquele que está confuso a lembrar-se do trajeto correto a seguir, quanto, vistos de um modo mais amplo, revelam que aquilo que aparentemente se mostra confuso pode ser mais bem compreendido se observado separadamente, com maior clareza.

PARA CONCLUIR

Sêneca e Marco Aurélio, os autores aos quais mais frequentemente retornei ao longo deste texto, foram figuras historicamente importantes, profundamente envolvidos com a administração pública de seu tempo. Ambos abertamente confessavam-se adeptos do estoicismo, e não se cansaram de procurar exercitar tudo aquilo que a filosofia lhes havia oferecido a fim de não somente melhorarem a si mesmos, como servirem de “guias de consciência” inspiradores para todos aqueles que tivessem o mesmo pendor. Não se tratava de um filósofo que se fechava em si mesmo, construindo sistemas de pensamento herméticos, conceitos estanques ou propostas de vida que estivessem desalinhas com a sua vivência de mundo, com suas experiências cotidianas. Filosofar para aprender a viver, filosofar para mudar o modo de estar no mundo, filosofar para agir em prol de si mesmo, do outro e da coletividade.

Diferentemente do que pode parecer a quem não se dá ao trabalho cuidadoso de dedicar-se à filosofia, não se trata de um saber destituído de “utilidade”, se entendemos por este conceito algo mais profundo do que meramente “saber

trocar um pneu”. Aliás, desconfio de qualquer forma de conhecimento que se queira sério, rigoroso, profundo que se deixe seduzir por um utilitarismo imediatista e pontual. Não que as questões cotidianas não sejam importantes. Resolvê-las também nos auxilia a manter a vida em andamento. Contudo, e este é o meu objetivo neste texto, não podemos nem devemos reduzir todo nosso saber a uma mera aplicação pragmática de seus resultados sob pena de perdermos aquilo que nos torna verdadeiramente humanos: nossa capacidade de refletir, de pensar, de criticar, para mudar, para compreender, para melhor ajustar a rota de nossas vidas. Como poeticamente ilustra Sêneca: “As nossas deliberações serão vãs desde que não tenham um alvo preciso a atingir; quem não conhece o porto que demanda nunca encontrará ventos propícios!” (*Carta 71, 3*).

Traçar um objetivo e esforçar-se por atingi-lo está na base de nossa capacidade de viver, se bem ou mal dependerá do tipo de objetivo escolhido e dos meios utilizados para atingi-lo. Neste sentido, a utilidade do filosofar torna-se mais e mais presente e premente. Se a meta é alcançar uma “boa” vida, uma vida que seja pautada por valores morais que nos permitam viver em harmonia com nós mesmos, com os outros e neste mundo, torna-se necessário aprender a olhar, isto é, distinguir aquilo que vemos do modo como vemos. Rever nossas representações, cuidar de não assentir de modo imediato a elas, abandonar a facilidade do conhecimento posto ao nosso dispor sem que o passemos pelo crivo da razão por meio da adoção de uma atitude questionadora que não se contenta com o que encontra, mas que permite ao espírito abrir-se para tudo aquilo que pode contrariar sua posição confortável de mero receptor de ideias *prêt-a-porter*.

Desse modo, podemos estabelecer uma espécie de bússola, para manter as metáforas náuticas de que Sêneca tanto gostava, a fim de não nos desviarmos da rota, uma vez que buscamos responder à pergunta acerca da (in)utilidade do filosofar. Longe de constituir uma atividade ociosa, e uso o termo aqui na sua acepção mais pejorativa, como comumente se o emprega quando não se tem uma verdadeira noção do profundo trabalho do espírito que requer a atitude filosófica, um modo de vida a que se dedicam aqueles que nada mais têm a fazer que não se sentar por horas a fio levantando questões às quais não são oferecidas respostas, a filosofia é talvez o único caminho seguro ao longo da vida. Exigente por certo, mas cujos resultados, uma vez alcançados, assentam-se de tal modo no espírito tornando-o infenso aos ataques das opiniões dos *stulti* que, desconhecendo da verdadeira utilidade do filosofar, esforçam-se por desmerecer-lhe o mérito. Incapazes de progredir por si mesmos, preferem acusar as falhas do tratamento em vez de reconhecerem sua adesão à doença. Uma lição que Sêneca nos deixou e que segue servindo em tempos de (in)utilidades existenciais.

NOTAS

¹Professor Associado do Depto. de Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Professor permanente do Mestrado em Filosofia e colaborador do Mestrado em Letras da UFPI. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: luizir@hotmail.com.

²Cf a matéria, publicada no dia 4 de março de 2014, no endereço eletrônico <http://eldeforma.com/2014/03/04/unam-desaparece-facultad-filosofia-y-letras/#ixzz2vC2f8UMG>. Os grifos são do autor da matéria.

³Ibidem.

⁴Aproprio-me da belíssima conceituação oferecida por Pierre Hadot neste sentido. Cf. *La citadelle intérieure* e também *Exercices spirituels et philosophie antique*.

⁵Carta 1, 1.

⁶A dificuldade de tal estado de contemplação já havia sido apontada no discurso de Sócrates-Diotima, *Banquete*, 210a-212a. Dedicar-se à filosofia exige toda uma conformação da interioridade que, segundo nos relata Platão, poucos são aqueles verdadeiramente capazes de alcançar. E ao chegar a esse estado, distanciados de todos os demais seres humanos, parecem habitar uma outra esfera, paralela a esta em que vivem todos os mortais, assemelhando-se muito à vida dos deuses, donde a ideia de um homem que não atende às expectativas mais prosaicas da vida em comum e que, a todo momento, parece habitar “as nuvens”. Por se tratar de uma pessoa “inclassificável”, pelo menos nos moldes do comum dos homens, é que se torna consentidamente um *átomos*, um “sem lugar”.

⁷Carta 2, 6.

⁸HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Préface d'Arnold Davidson. Paris: Albin Michel, 2002, p. 290.

⁹Hierocles reforça esta ideia: “Cada um de nós vive como se estivesse contido em muitos círculos [κύκλοις πολλοῖς περιγέγραπται], alguns menores, outros maiores, e estes últimos abrangendo os anteriores de acordo com os diferentes e desiguais tipos [κατὰ τὰς διαφορὰς καὶ ἀνίσους πρὸς ἀλλήλους σχέσεις].” (Estobeu, 4.671,7-673-11. In: LONG AND SEDLEY (doravante LS), 1995, 57G). O círculo menor de todos constitui nossa própria constituição física, nosso corpo, desenhado por nós a partir da compreensão racional que temos de nós mesmos, e que vai sendo incluído gradativamente nos círculos maiores: família, vizinhança, comunidade, cidade, até compreendermos nossa inter-relação com o grande círculo que constitui toda a raça humana [(4) [...]ὁ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένος]. (Estobeu, 4.671,7-673-11, LS 57G).

¹⁰Nisto consiste a máxima zenoniana *viver de acordo com a natureza*, que pode ser lida como viver de acordo com a virtude própria ao homem, e que está diretamente ligada ao uso adequado da razão. Deste modo, o sábio não é um homem que se retira da vida cotidiana a fim de viver isolado consigo mesmo, mas alguém que, tendo compreendido o mundo em que vive, participa

dele ativamente, oferecendo aos que buscam atingir o mesmo estado que ele alcançou um exemplo inspirador, uma demonstração de que se trata de um estado interior equilibrado, harmônico, facultado a todos aqueles que o desejarem verdadeiramente (Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)* [A]216 e [A]217. Utilizo a edição bilíngue, *Stoici Antichi*, feita por Roberto Radice, referenciada ao fim deste texto). Este fragmento, no meu entender, ilustra de modo bastante pragmático o modo de vida do *sophós*: ele é capaz de fazer bem qualquer coisa, até mesmo cozinhar lentilhas! Aparentemente uma observação muito pouco pertinente à atividade do filosofar, mas que está em profunda consonância com aquilo que Zenão defendia como o aprender a filosofar posto identificá-lo com o saber viver nas mínimas coisas.

¹¹Tomo emprestada a expressão de Espinosa, *Ética*, V, Prop. 29.

¹²Interessante lembrar que, em sua juventude, ao começar sua aproximação da filosofia, o próprio Sêneca havia tentado modificar atos e atitudes que, segundo seu pai, Sêneca, o retor, poderiam levantar sérias suspeitas acerca de seu respeito para com a vida social romana. Dentre essas atitudes, a de tornar-se um vegetariano, algo bastante contrário àquilo que se esperava de um comensal nos lautos banquetes oferecidos pelos mais abastados socialmente, especialmente o imperador.

¹³Cf. HADOT, P. *Éloge de la philosophie antique*, p. 34.

¹⁴*Carta 5*, 5.

¹⁵*Primeiro Alcibiades*, 128a e seq.

¹⁶*Carta 16*, 3.

¹⁷*Pensamentos*, VII, 69.

¹⁸*Ibidem*, VIII, 36.

¹⁹*Carta 20*, 2.

²⁰Limito-me a ele embora o que afirmo aqui pudesse ser aplicado a qualquer escola de pensamento grega e/ou sua contrapartida romana, desde o surgimento da Filosofia até o período helenístico.

²¹Cf. HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 290.

²²Remeto o leitor a *A hermenêutica do sujeito* para maiores detalhes acerca da concepção de Foucault sobre este ponto.

²³Não pretendo entrar na discussão acerca da conversão imediata, ou seja, da passagem do vício à virtude sem que haja um processo intermediário posto não ser o meu objetivo neste texto. mas vale lembrar as palavras de Clemente

de Alexandria: a conversão rumo ao divino, posto ser o único momento em que o sábio alcança a verdade e passa a viver em absoluta harmonia com a natureza, depende de uma mudança radical, qual seja, a orientação da alma em direção à sabedoria (μεταβαλλούσης τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν). *Strom.* IV 6 (SVF III 221).

²⁴Carta 21, 2.

²⁵*Pensamentos*, IV, 3.

²⁶Op. cit., p. 291.

²⁷[...] [os estoicos] dizem que é estimável [*aestimabile esse dicunt*] – e acredito que podemos usar este termo – ou aquilo que está de acordo com a natureza ou aquilo que pode produzir [*aut tale quid efficiat*] esse estado, e que é digno de ser escolhido em vista desse efeito, pois possui algo digno de ser estimado (que eles chamam de ἀξίαν), ao passo que o oposto deste, não estimável. (3) Uma vez bem estabelecido este princípio: é preciso eleger por si mesmas as coisas conformes à natureza e rejeitar aquelas que lhe são contrárias, o primeiro dever [*primum est officium*] (que é como traduzo καθήκον) [de um ser vivo] é o de conservar-se em sua constituição natural; o segundo, conservar as coisas que estão de acordo com a natureza e rejeitar as que lhe são contrárias. Uma vez que esse princípio de escolha e rejeição tenha sido encontrado, segue-se-lhe exercitar a escolha em vista daquilo que lhe é próprio [*cum officio selectio*], e tornar este exercício de escolha constante; por fim, a escolha absolutamente adequada e que está de acordo com a natureza [*tum ad extremum constans consentaneaue naturae*], (4) é neste ponto, pela primeira vez, que aquilo que se pode chamar de um bem verdadeiro começa a estar presente ao homem e pode ser por ele compreendido. (*De finibus*, III, 17, 20-21; LS 59D. Tradução minha).

²⁸Cf. *Ética*, III, Prop. 6-8.

²⁹Cf. Diógenes Laércio, *Vidas...* VII, 107.

³⁰Cf. Cícero, *De finibus*, III, XVIII-61 (SVF III, 763); Plutarco, *De comm. not.*, 1069E (SVF III, 491); Clemente de Alexandria, *Strom.*, IV, 6 (SVF III, 114).

³¹Cf. Epicteto, *Encheiridion* 1,1. Acolho a tradução proposta por Aldo Dinucci para a expressão ἐφ' ἡμῖν como aquilo que está sobre nós, ou ao nosso encargo, e, assim, por extensão, depende de nós, da nossa adesão pois constituem ações nossas, como os julgamentos, os impulsos, os desejos, nossas escolhas e aversões.

³²Cf. *Carta 94,16*. Nessa Carta, Sêneca volta-se para a distinção entre moral prática, que oferece conselhos (*praecipita/παραινετική*), por oposição à moral teórica (*δογματική*) que estabelece os princípios de base (*decreta*]. O ponto de partida dele é a tese de Aríston de Quiós, para quem a parte preceptiva era sem importância. O exercício de Sêneca ao longo dessa carta bem como da seguinte (95) será o de refutar a proposta de Aríston.

REFERÊNCIAS

CICERO, Marcus Tullius. *Tusculan disputations*. With an English translation by J. E. King. Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 1996.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Cury. Brasília: Ed. UnB, 1988.

EPICTETO. *Encheiridion*. Edição bilingue. Introdução, tradução e notas de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão : UFSE, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Préface d'Arnold Davidson. Paris: Albin Michel, 2002.

HADOT, Pierre. *Éloge de la philosophie antique*. Paris: Éditions Allias, 2009.

HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure*. Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1997.

LONG. A. A., SEDLEY, D.N. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 2 volumes.

MARCUS AURELIUS. *To himself*. Edited and translated by C. R. Haines. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1994.

PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. 2ª edição revisada. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

SÊNECA, L.A. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fund. Calouste-Gulbenkian, 1991.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

STOICI ANTICHI. *Tutti i frammenti*. Secondo la raccolta di Hans von Arnim. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice. Presentazione di Giovanni Reale. Testo greco e latino a fronte. Milano: Rusconi, 1999.