

Introdução

Ἐγὼ ἤλθον ἵνα ζωὴ ἔχωσι καὶ περισσὸν ἔχωσιν
Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância

João, 10.10

Os primeiros pensamentos que vieram a constituir a presente tese apareceram quando eu ainda terminava minha graduação em filosofia, na UFRJ, no final de 1995, enquanto enfrentava a tarefa de realizar minha monografia. Já ali, um grande fascínio em relação ao diálogo *Fédon* me dominava, especialmente no que concernia ao que vim a chamar de "resposta existencial" de Sócrates frente à sua própria morte. Pois ele estava realmente feliz. A descrição do personagem Fédon daquilo que teria experimentado estando presente à morte do mestre me deixava com a clara impressão de que a filosofia platônica não podia estar desvinculada da vida daqueles que filosofam, isto é, de que filosofar, para Platão, pressupunha um engajamento total dos filósofos, a tal ponto que as investigações racionais não passavam de encaminhamentos e prolongamentos das dúvidas existenciais daqueles presentes. O *thauma* é a *arkhe* da *philosophia*, com todo o peso e envergadura que essas palavras milenares podem ganhar.

"Eu, pelo menos, experimentei coisas espantosas (θαυμάσια ἔπαθον) estando presente. Pois nem a piedade entrou em mim, como é comum ao estar presente à morte de um homem amigo. Feliz me parecia o homem, oh Echécates, tanto pelo seu modo como pelas suas palavras, tão nobre e corajosamente morria; de modo que parecia que mesmo indo para o Hades, ele não ia sem uma sorte divina, e que, lá chegando, viveria feliz como nenhum outro homem jamais viveu. Por causa disso, então, nenhuma piedade entrou em mim, como pareceria natural quando se está presente à dor. Nem, por outro lado, senti prazer, como era natural quando filosofávamos, pois alguns de nossos discursos foram filosóficos. Uma experiência sem lugar próprio (ἄτοπὸν τι πάθος) tomou conta de mim, e alguma mistura sem forma, misturando tanto prazer quanto dor, quando pensava que bem ali, aquele, estava prestes a morrer."¹

¹ *Fédon*, 58e-59a. As traduções de Platão seguem, com algumas modificações minhas, em sua grande maioria, as traduções inglesas da edição Loeb, salvo quando estiver indicado. PLATO. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Tradução de Harold North Fowler, introdução de W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1995 (Loeb Classical Library).

Essa descrição do estado existencial de Fédon me parecia essencial para que a investigação racional que se seguia ganhasse a profundidade apropriada: investigavam a eternidade da alma no momento da morte concreta do mais amado, Sócrates. Todas as palavras daquela investigação ganhavam uma outra qualidade frente ao fato concreto que os mirava. A filosofia pressupõe um *pathos* apropriado, pois, para os gregos, ela é antes uma forma de viver e não apenas defesa de teorias. Muito influenciado pelo pensamento de Heidegger e Nietzsche, que me ensinaram a importância da vida na investigação filosófica, procurei descrever em minha monografia de final de curso a importância desse contexto dramático para o correto *efeito* do diálogo: assim como a presente tese, aquela monografia já defendia que mais do que construir um sistema teórico sobre determinados temas filosóficos, os diálogos platônicos têm um objetivo prático de transformar a vida daqueles que os lêem, para que também os leitores possam experimentar essas estranhas sensações, e a partir delas, questionar vitalmente os temas fundamentais de suas vidas.

Foi com essa mesma monografia sobre a morte de Sócrates que eu ingressei no mestrado de filosofia na PUC do Rio de Janeiro, e ainda com o tema sobre a importância da vida na filosofia é que escrevi a presente tese de doutorado. No decorrer desses oito anos, duas histórias tornaram-se exemplares para apresentar, por oposição, a filosofia como forma de vida². A primeira história se encaixa bem no problema de minha monografia de graduação. Contam meus familiares que a sogra de meu tio, Dona Índia Barroso, era uma crente fervorosa, que costumava cantar com muita alegria e comoção diversas músicas nos cultos dominicais, mas uma em especial chamava atenção: era uma música que discorria sobre a felicidade que lhe adviria ao morrer, já que estaria próxima do seu bem amado, Jesus. “Da linda pátria estou mui longe, triste estou. Eu tenho de Jesus saudade, quando será que vou? Passarinhos, belas flores querem me encantar, oh! vãos terrestres esplendores, não quero aqui ficar.”³ Tal música, no entanto, chamava atenção pelo fato de Dona Índia ter bronquite e de sofrer muito todas as vezes que ficava em crise: nesses momentos, ela tinha muito medo da morte. É fácil ver a contradição que se encontrava a boa senhora: certamente, ao ser questionada sobre a morte, ela teria um discurso pronto acerca da felicidade e bem-aventurança do cristão ao morrer, no entanto, sua vida e suas *respostas existenciais* às situações concretas da morte nos mostram aquilo em que ela acreditava realmente: que a morte é um mal.

² Já apresentei essas histórias para exemplificação desse tema em alguns colóquios e congressos de filosofia, nas ANPOF de 2000 e 2002, nas semanas dos alunos de filosofia da PUC-Rio, em uma apresentação na Temple University, na Filadélfia, no colóquio internacional do CPA da Unicamp, em 2003, etc.

³ “Saudade”, Cantor Cristão, 484.

O que fundamenta a importância de se prestar mais atenção às respostas existenciais do que aquilo que uma pessoa defende abertamente é que elas, as respostas cotidianas que damos sem prestar atenção, estão diretamente relacionadas com a estrutura viva que compõe nossa compreensão tácita do mundo em que vivemos. Da mesma forma, os momentos de crise pessoal são de extremo valor para aqueles que desejam desbravar filosoficamente o mundo não apenas por uma agudeza de coerência racional do sistema teórico, mas, sim, impulsionados pela dor concreta das angústias vitais. A morte do mestre amado é certamente um desses momentos de crise existencial, e não é à toa que muitos dizem que a vida de Platão muda radicalmente nesse momento, e, por isso, vários de seus diálogos descreveriam o que gira em torno da morte de Sócrates.

A questão que me tocava ao ler o diálogo *Fédon* era sobre o método apropriado para que ocorra essa transformação que vemos em Sócrates, isto é, como a filosofia seria capaz de produzir tamanha transformação pessoal a ponto de as respostas existenciais do indivíduo serem transformadas? A hipótese que defendo desde então e que agora, nesta tese, ganha uma melhor formulação é que, para Platão, a investigação filosófica, por ser tão intimamente ligada a uma forma de vida, pressupõe um envolvimento total dos interlocutores, uma experiência radical em que os alicerces conceituais que regulam nossa compreensão de mundo sejam transformados, enfim, que a filosofia, para que alcance a envergadura existencial que lhe é própria, deve acontecer em meio a uma *experiência vital*.

Os assuntos filosóficos são de tal teor que eles não podem ser compreendidos realmente – e isso implica que eles sejam incorporados à vida daqueles que compreendem – como os assuntos corriqueiros o são. Assim como não é em qualquer momento nem em qualquer estado de espírito que compreendemos realmente algo novo sobre a morte, por exemplo, a filosofia como um todo pressupõe momentos e estados psíquicos específicos que proporcionam a realização radical de sua investigação. A investigação filosófica pode ou não se *efetivar*, mesmo ela sendo lida ou pronunciada coerentemente: o que importa é que o sujeito passe por uma experiência qualitativamente especial para que haja uma investigação efetiva e não apenas teórica. Experiência vital é um termo cunhado para tentar expressar aquilo pelo que deve passar qualquer um que esteja reestruturando os alicerces de sua vida. Essa expressão procura salientar tanto o aspecto pessoal quanto o profundo de uma transformação: o termo "experiência" indica que se trata de uma vivência, de algo que não pode se realizar fora de um indivíduo, e que se estrutura apenas no decorrer do tempo; já o termo "vital" indica que tal processo não toca o indivíduo apenas superficialmente, mas que

estrutura aqueles elementos balizares de sua compreensão do mundo e que orientam as suas escolhas pessoais.

Assim, o termo "experiência vital" lida apenas com o tipo de processo pelo que passa qualquer um que esteja reestruturando os elementos primordiais de sua vida, como a morte, a felicidade, a justiça, o amor, deus, ou qualquer outro que seja fundamental na organização do seu mundo. Tal termo não indica que esse processo deva ser puramente racional, como parece ser a proposta de Platão ao descrever a dialética como conversão no livro VII da *República*. Esse termo – experiência vital – apenas indica o processo que deve haver quando ocorre uma transformação dos alicerces da compreensão de mundo. Na verdade, toda educação que seja realmente estruturadora dos elementos essenciais da vida pressupõe uma experiência vital, já que deve se realizar por meio de uma vivência pessoal e profunda e, dessa forma, moldar a alma em seus suportes básicos. A própria criança, ao aprender em que mundo vive, passa por uma experiência vital. Assim, a primeira educação da *República*, apresentada nos livros II e III, pressupõe também uma experiência vital, pois as histórias míticas contadas com seus ritmos e melodias apropriadas vão *plattein ten psykhen*, moldar a alma dos ouvintes e, assim, fazer com que eles ajam de acordo com esse molde. Da mesma forma, a tragédia, por ser psicagógica, é também uma forma de experiência vital, pois tem a função de estruturar a vida daqueles que a assistem: na Grécia Clássica, era nas tragédias onde os gregos aprendiam os valores fundamentais de sua vida. No entanto, se a tragédia não tivesse a característica de ser psicagógica, isto é, se não fosse uma experiência vital, ela seria apenas um entretenimento ou outra coisa qualquer que não transformasse realmente aqueles que participavam de sua realização.

A experiência vital ocorre em qualquer processo que seja reestruturador dos elementos primordiais da visão de mundo de um indivíduo. O tema de meu trabalho, desde a graduação, concentra-se em mostrar que a filosofia, em Platão, visa uma transformação radical e pessoal daqueles que a investigam e, assim, pressupõe uma experiência vital em seus questionamentos racionais. O meu trabalho procura salientar os aspectos da obra de Platão que fundamentam a visão de que, se o processo investigativo da filosofia de Platão não for realizado como uma experiência vital, ele não alcançou o seu êxito total.

Minha dissertação de mestrado – *O Amor e as Sutilezas do Discurso*⁴ – mostrou a importância e a co-implicação de um estilo apropriado e da noção de *eros* para a filosofia de Platão. Ela tratou de características sutis do estilo do texto filosófico e da relação dessas

⁴ PINHEIRO, M. R. *O Amor e as Sutilezas do Discurso*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1999.

características com a função central que o amor exerce na correta realização da filosofia entre os homens. O ponto principal da dissertação era salientar aspectos literários do texto platônico com a necessária participação das três partes da alma – e não apenas da parte racional – na investigação filosófica: a filosofia é tarefa de um amante e, por isso, diversos elementos, além do racional, devem estar em jogo em sua realização.

Dessa forma, dois aspectos importantes da filosofia de Platão – a filosofia como exercício do morrer e a noção fundamental de *eros* –, que corroboram a necessidade de uma experiência vital, foram tratados em trabalhos anteriores e, agora, no doutorado, parecia-me importante tratar ainda desse tema na filosofia de Platão de modo mais abrangente, abarcando aspectos que ainda não havia trabalhado: a relação de Platão com duas instâncias psicagógicas (que conduzem a alma) – a poesia e a retórica –, e também a descrição da dialética como conversão. Junto com esses três aspectos, parecia-me necessário aprofundar um estudo já começado na dissertação de mestrado sobre as críticas à escrita formuladas no *Fedro* e na *Carta VII*. A tese se articula, assim, em quatro capítulos. Os dois primeiros tratam da relação de Platão com as instâncias educativas na Grécia clássica, a poesia e a retórica, especialmente no que diz respeito à sua característica de conduzir as almas – a psicagogia. Esses capítulos mostram como Platão, mesmo tendo criticado duramente o modo como essas instâncias educativas eram realizadas, vai corroborar e até trazer para a filosofia a característica de conduzir a alma: a filosofia, assim como a tragédia e os sofistas, deve convencer e persuadir totalmente todos aqueles que se aventuram a investigar racionalmente suas questões. O terceiro capítulo continua a pesquisa que já havia começado no meu mestrado sobre a crítica à palavra escrita no *Fedro* e na *Carta VII*. Nesses dois textos, Platão critica a palavra escrita não apenas defendendo a superioridade da palavra oral, mas sim defendendo que a verdadeira palavra, *logos*, é aquela que está inscrita na alma daquele que sabe (*Fedro*) e aquela que é fruto de uma longa convivência com o tema investigado (*Carta VII*). Assim, nem na palavra oral nem na escrita encontramos o *logos* verdadeiro, mas somente inscrito na alma daquele que sabe. O quarto capítulo, por fim, trata da educação superior dos guardiães, especialmente da dialética: como ela, mesmo sendo racional por excelência, pressupõe uma *conversão* da alma toda, isto é, ela pressupõe que aqueles que devem ser formados na filosofia sejam transformados em sua vida, passando a encarar o mundo de uma outra forma, isto é, eles devem passar por uma experiência vital.

A outra história que se tornou lapidar para apresentar a importância, por oposição, de uma experiência vital no conhecimento filosófico vem de aulas que assisti sobre Wittgenstein, especialmente sobre o modo que esse encara a filosofia: ela é vista como algo prático, um

fazer, uma terapia⁵. Não encontrei a referência para tal história e acredito que seja quase uma lenda nos meios acadêmicos. Diz-se de um professor da centenária Universidade de Oxford, em seu gabinete luxuoso, que provava a inexistência do tempo. Seu argumento seguia linhas mais ou menos como as que já ouvimos na história da filosofia: o passado *não é* mais, o futuro *ainda não é*, e o presente consiste de um átimo tão pequeno que não pode ter dimensão, impossibilitando que a expressão *é* seja aplicada a ele. Nesse momento, toca o sinal da centenária universidade de Oxford, é meio-dia, hora do bom almoço que o doutor não perderia por nada. Levanta-se, conferindo seu relógio, e se dirige ao refeitório. Como dona Índia Barroso, o *scholar* de Oxford também apresenta uma contradição entre o que ele defende racionalmente e o modo como ele vive sua vida. Em relação ao filósofo de gabinete contemporâneo, trata-se de um *insulamento* entre o questionar filosófico e o modo como vive sua vida, impossível de ser encontrado na Grécia antiga.

Como contra exemplo, vamos nos dirigir para o helenismo, pois é lá que se torna quase uma tautologia afirmar que a filosofia é uma forma de vida. Em verdade, essa expressão "filosofia como forma de vida" é de Pierre Hadot, e foi com muita felicidade que encontrei os seus livros.

“Na antiguidade, a filosofia é um exercício de cada instante; ela convida a se concentrar sobre cada instante da vida, a tomar consciência do valor infinito de cada momento presente se nos remetemos à perspectiva do cosmos. Pois o exercício da sabedoria comporta uma dimensão cósmica. Ainda que o homem comum tenha perdido o contato com o mundo, não veja o mundo como mundo, mas trate o mundo como um meio de satisfazer seus desejos, o sábio não cessa de ter o Todo constantemente presente ao espírito. Ele pensa e age na perspectiva universal. Ele tem o sentimento de pertencer a um Todo que transborda os limites da individualidade. [...] A consciência científica era objetiva e matemática, enquanto a consciência cósmica era o resultado de um exercício espiritual que consistia em tomar consciência do lugar de sua existência individual no grande fluxo do cosmos, na perspectiva do Todo: *toti se inserens mundo*, “mergulhando na totalidade do mundo” (Sêneca, *Cartas a Lucilius*, 66,6).”⁶

O próprio Hadot cita um trecho da *República* que mostra a íntima relação daquilo que é estudado e do modo como alguém segue sua vida.

⁵ Ver especialmente *Investigações Filosóficas*, parágrafos 89-134.

⁶ HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Prefácio de Arnold I. Davidson. Nova edição, revista e aumentada. Paris: Albin Michel, 2002, p. 301-302.

“Você não supõe que uma mente habituada a pensamentos de grandeza e à contemplação de todo o tempo e toda a existência pode julgar a vida humana grande? – Impossível, ele disse. – Então, também a morte, o deste tipo (que contempla o todo) não julga algo terrível? – De forma alguma.”⁷

O filósofo que contempla a imensidão do cosmos não se apega a sua própria vida, pois o seu contemplar é um remodelar a visão de mundo que estrutura suas respostas existenciais. Vemos, a partir dessas citações, a impossibilidade do insulamento entre o modo que se conduz a vida e as investigações filosóficas, já que essas se processavam por meio de uma experiência vital. Não havia filósofos de gabinete na Grécia antiga, e a filosofia era vista como uma forma de vida.

Em verdade, minha tese se encaixa perfeitamente na obra de Pierre Hadot. Apesar de ele se voltar muito mais para a época helenística, trabalhando especialmente o estoicismo, sua concepção de filosofia como forma de vida vem ao encontro da importância de uma experiência vital para uma correta compreensão filosófica em Platão. Apesar de apenas ter conhecido sua obra no final da pesquisa, esta tese parece suprir um estudo mais demorado sobre os elementos textuais da obra de Platão que corroboram a noção de Hadot: sobre Platão, ele se concentra mais na importância do *Eros* na filosofia⁸, na figura de Sócrates⁹, na filosofia como exercer a morte, entre alguns outros aspectos¹⁰. Hadot parece se voltar para Platão e Aristóteles como forma de esclarecer elementos que serão usados pelo helenismo na vida filosófica. Apesar de apresentar estudos apurados e cuidadosos sobre Platão, que claramente também compreende a filosofia como forma de vida, Hadot não comenta, como faço nesta tese, a relação que Platão tem com os poetas e com os sofistas, portadores por excelência do *logos* psicagógico. Hadot também parece se voltar mais para uma visão histórica do termo conversão¹¹ do que se aprofundar no texto da *República* para esmiuçar as relações que tal termo teria com a educação superior – especialmente a dialética.

⁷ *República* 486a.

⁸ Ver HADOT, P. *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*. Paris: Gallimard, 1995, “La définition du philosophe dans le *Banquet*”, p. 70.

⁹ HADOT, Pierre. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1981, “La figure de Socrate”, p.101.

¹⁰ A filosofia como exercício da morte (*Fédon*) e como assemelhar-se a Deus (*Teeteto*) são muito citadas pelos filósofos helenísticos. Ver *Exercices*, p. 48. DOMANSKI, Juliusz. *La philosophie, théorie ou manière de vivre?* Prefácio de Pierre Hadot. Paris: Editions du Cerf, 1996, p.6.

¹¹ Ver *Exercices*, “Conversion”, p. 223.

Mas trechos como os que se seguem, em que Hadot fala da filosofia de Platão e da Grécia antiga em geral, em muito corroboram a presente tese e mostram que a visão que defende uma experiência específica para que a filosofia se efetive não é sem fundamento.

“[...] no qual eu tentei mostrar que as obras filosóficas dos Antigos eram de alguma forma 'exercícios espirituais' que o autor praticava sobre si mesmo e fazia praticar os seus ouvintes e seu leitor e que toda asserção, em seus escritos, deveria ser interpretada antes de tudo na perspectiva do efeito que ela visa a produzir e não como uma proposição exprimindo adequadamente o pensamento e os sentimentos do autor.”¹²

“Nós encontramos em Platão essa concepção socrática da educação pelo contato vivo e pelo amor.”¹³

“Viver de maneira filosófica é acima de tudo se voltar para a vida intelectual e espiritual, realizar uma conversão que coloca em jogo 'toda a alma', isto é, toda a vida moral.”¹⁴

“Nós dizíamos mais acima que a ciência, em Platão, não é jamais puramente teórica: ela é transformação do ser, ela é virtude, nós podemos dizer agora que ela é também afetividade. Pode-se aplicar a Platão a fórmula de Whitehead: 'O conceito é sempre revestido de emoção'. A ciência, mesmo a geometria, é um conhecimento que envolve toda a alma, que é sempre ligada a *Eros*, ao desejo, ao elã, à escolha. 'A noção de conhecimento puro, isto é, de puro entendimento', diz ainda Whitehead, 'é de toda a forma estrangeira ao pensamento de Platão. A época dos professores ainda não havia chegado.’”¹⁵

“[...] mas ela consiste em ‘formar’, isto é, em transformar os indivíduos ao fazê-los experimentar, no exemplo do diálogo a que o leitor tem a ilusão de assistir, as exigências da razão e finalmente a norma do bem.”¹⁶

Por toda a obra de Hadot perpassa a idéia de que a filosofia é feita através de *exercícios espirituais*. Poderíamos dizer que o que ocorre em um exercício espiritual é uma

¹² HADOT. “Prefácio” in DOMANSKI, Juliusz. *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*. Paris: Editions du Cerf, 1996, p. VIII.

¹³ HADOT. *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*. p. 95.

¹⁴ Idem. p. 106.

¹⁵ Idem. p. 114.

¹⁶ Idem. p. 118.

experiência vital e, nesse sentido, a tese de Hadot, como disse, se encaixa perfeitamente em minha tese. Hadot procura descrever os diferentes métodos de promover uma experiência vital. O diálogo, como exemplo de exercício espiritual, pretende mais do que simplesmente analisar questões racionalmente, mas sim fazer operar uma transformação profunda nos que investigam. Por isso, Hadot enfatiza a função do acompanhamento do interlocutor no processo investigativo do diálogo, pois, assim, preserva-se o caráter pessoal da investigação. Trata-se, acima de tudo, de procurar aprender a viver de forma nova e não apenas de treinar o intelecto a agir bem.

Hadot ainda apresenta dois outros filósofos contemporâneos que procuram resgatar, no estudo dos antigos, a dimensão vital da filosofia: Domanski e Voelke¹⁷. O primeiro, concentra-se sobre a Idade Média, apresentando aspectos que o próprio Hadot já havia salientado. Foi no nascimento do cristianismo que a filosofia começou a ser vista como exercícios abstratos, aptos para aperfeiçoar o intelecto como auxílio à fé cristã, que se torna então o lugar da vitalidade. O lugar da "filosofia vivida" torna-se o cristianismo, e a filosofia é relegada a tarefa de ajudar a compreender e defender os dogmas cristãos. A filosofia chega no Renascimento já com essa característica de ser exercícios abstratos, sem conexões diretas com formas de vida, e apenas com Nietzsche e Bergson – de acordo com Hadot – é que se volta a pensar a filosofia como intimamente ligada à vida, e proporcionando o estudo dos antigos nessa perspectiva.

Voelke, a partir da noção de Wittgenstein da filosofia como terapia, volta-se para os filósofos helenistas procurando traçar sua concepção de linguagem e de filosofia a fim de poder transformar nossa própria visão delas. A citação de Epicuro torna-se central em seu estudo: “Não se deve fingir que se filosofa, mas filosofar realmente; pois nós não temos necessidade de parecer que temos boa saúde, mas de verdadeiramente estarmos em boa saúde”¹⁸.

Apenas um último ponto a ressaltar. No decorrer da tese, apresento os argumentos na primeira pessoa do plural por acreditar que o meu trabalho é fruto de um entrecocar-se de argumentos e pensamentos que não foram forjados na solidão subjetiva de minha mente: muitos foram aqueles que de alguma forma contribuíram para que esta tese tenha vindo à luz. Apenas aqui, nesta introdução, por tratar da minha história pessoal, permiti-me a primeira pessoa do singular.

¹⁷ VOELKE, André-Jean. *La philosophie comme thérapie de l'âme*. Prefácio de Pierre Hadot. Paris: Edition du Cerf, 1993. DOMANSKI, Juliusz. *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*. Paris: Editions du Cerf, 1996.

¹⁸ EPICURO, *Carta a Menece*, apud. VOELKE, op. cit. p. 36.