

A “atitude” filosófica de *Walden*, de Thoreau

Paulo Junior Batista Lauxen*

UNINTER/SC

RESUMO

O presente artigo investiga a possibilidade de ler a obra *Walden*, de Henry D. Thoreau (1817 - 1862), segundo o quadro conceitual desenvolvido por Pierre Hadot (1922 - 2010), em *O que é a filosofia antiga?* Debruçando-se sobre os textos filosóficos da Antiguidade, Hadot revela que a filosofia se define mais como um *modo de vida* do que como um *discurso filosófico*. O propósito desta atividade é “tornar-se melhor” mediante a prática do que ele chama de *exercícios espirituais*. Não obstante, a filosofia acaba por se distanciar deste caráter marcadamente prático em função de um complexo processo histórico que se reduz a uma atividade exclusivamente discursiva. Hadot localiza ao longo da história figuras que reverberam a tradição antiga de filosofia, como Thoreau, por exemplo. Partindo de Hadot, concluiremos que em Thoreau a literatura se faz filosofia: *Walden* é ao mesmo tempo um *discurso filosófico* e um *exercício espiritual* de seu autor, estando estreitamente vinculado à sua *vida filosófica*, além de ser recurso “psicagógico” de *direção espiritual* dos outros.

PALAVRAS-CHAVE: Exercícios Espirituais. Filosofia Antiga. Literatura. Sabedoria.

ABSTRACT

This article investigates the possibility of reading the work *Walden* by Henry D. Thoreau (1817-1862) according to the conceptual framework developed by Pierre Hadot (1922-2010) in *What Is Ancient Philosophy?* Looking at the philosophical texts of antiquity, Hadot reveals that philosophy is defined more as a *way of life* than as a *philosophical discourse*. The purpose of this activity is to “become better” by practicing what he calls *spiritual exercises*. Nevertheless, philosophy ends up distancing itself from this markedly practical character due to a complex historical process and being reduced to an exclusively discursive activity. Hadot locates throughout history figures that reverberate the ancient tradition of philosophy, for example, Thoreau. Starting from Hadot, we conclude that in Thoreau literature becomes philosophy: *Walden* is, at the same time, a *philosophical discourse* and a *spiritual exercise* of its author, being closely linked to his *philosophical life*, in addition to being a “psychagogical” resource for the *spiritual direction* of others.

KEYWORDS: Spiritual Exercises. Ancient Philosophy. Literature. Wisdom.

Introdução

Em *O que é a filosofia antiga?*, Pierre Hadot pretende dar conta da questão que dá título à obra. Diante deste problema, ele sugere que, para o estudo da literatura filosófica da antiguidade, realoque-se os textos “[...] na forma de vida que os havia engendrado” (HADOT, 2014b, p. 11). O autor pretende com isso não apenas conhecer os textos filosóficos, mas também conhecer a atividade que os produziu – ainda que a partir dos textos. Será preciso, então, “aprender a ler” (HADOT, 2014a, p. 66). Ler corretamente exigirá que não se tome o “texto pelo texto”, mas que se considerem as circunstâncias concretas, isso é, que se considere o ambiente

* paulolaux@hotmail.com

Recebido em 04/08/2020
Aprovado em 10/11/2020

vivo em que foram produzidos, e também os objetivos daquele que os produziu.¹ Mediante tal procedimento, o autor localiza em toda a antiguidade, ao menos desde Sócrates, até o final do Império Romano, um traço comum: a filosofia se apresenta menos como um *discurso filosófico* do que como um *modo de vida*. Observa ele que o filósofo antigo estivera comprometido não tanto em resolver questões de ordem conceitual, teóricas ou especulativas, mas sim em “[...] tornar-se melhor.” (HADOT, 2014b, p. 250). Ora, se um texto filosófico que se insere nesta tradição brota no seio de um esforço de aprimoramento pessoal, ele deve necessariamente ser tomado deste ponto de vista.

Em sua pesquisa, Hadot revela que o ímpeto de “tornar-se melhor” está intimamente ligado à noção de *exercícios espirituais*, a saber, um conjunto de práticas mediante as quais se promove uma transformação radical da personalidade – em um sentido bastante amplo – daquele que nelas se engaja (HADOT, 2016, p. 115-116). A atividade filosófica se mostra, portanto, como um esforço marcadamente prático e intimamente vinculado à vida que se vive. Em poucas palavras, filosofar na antiguidade significa viver filosoficamente. Nestes termos, o *discurso filosófico* do filósofo antigo (seus textos, por exemplo) pode ser apreendido também como um *exercício espiritual*, na medida em que, como veremos, pretende “formar” para além de meramente “informar”. O *discurso filosófico* é, em certo sentido, um instrumento pelo qual se opera uma transformação de si (para o filósofo), mas também do *outro* (para seu leitor/ouvinte).

Não obstante a filosofia tenha historicamente se “reduzido” exclusivamente à dimensão do *discurso*, Hadot aponta Henry David Thoreau como um “eco” na modernidade desta forma de filosofia prática (HADOT, 2014b, p. 380). Isto implica em reconhecer que há em Thoreau pelo menos três elementos distintivos: (i) que para ele a filosofia é um *modo de vida*; (ii) que seu *discurso filosófico* está estreitamente atrelado a tal vida; (iii) e que a formação do *outro* é componente de (i) e (ii). Neste artigo pretendemos localizar tais elementos em sua obra *Walden*. Para alcançar este objetivo, antes reconstruiremos rapidamente o quadro conceitual desenvolvido em *O que é a filosofia antiga?* e em posse deste arcabouço, tentaremos evidenciar a “atitude” filosófica de *Walden*.

Filosofia como *modo de vida*

Apresentar o que tenha sido a filosofia antiga para Hadot exigiria reproduzir o exaustivo levantamento histórico e filológico que ele desenvolve em *O que é a filosofia antiga?* Aqui tal esforço será apenas pressuposto, de modo que, por economia, partiremos da hipótese de

1. Deve-se dizer que Hadot não fundamenta um “método de leitura” em *O que é a filosofia antiga?* Pode-se citar sobre isso, no entanto, um comentário seu no artigo *Jogos de linguagem e filosofia*: “[...] retomada em uma perspectiva histórica que, aliás, Wittgenstein desconhece totalmente: a noção de jogos de linguagem permite à filosofia compreender aspectos da sua própria história e, por conseguinte, compreender melhor a si mesma.” (HADOT, 2014, p. 76.). Segundo Almeida (2011, p. 101), acresce-se a isso também o fato de que Hadot não lê apenas como filósofo, mas também como historiador e filólogo, o que o permite ir além do texto e apreender a própria *práxis* que os engendrou.

que a “figura de Sócrates”, personificação da filosofia e modelo paradigmático de filósofo na antiguidade, sintetiza em si o que tenha sido a *vida filosófica* antiga.

Segundo Hadot, nos serviremos da obra *O Banquete*, de Platão, para figurar Sócrates. No diálogo em questão é apresentado o discurso de Diotima, que narra o nascimento de Eros e descreve seus atributos. É dito que Eros não é deus e nem homem, mas está em uma posição de “mediador” entre estes. Também é dito que ele é filósofo: “ávido de sabedoria”, ele filosofa, de modo que se põe a meio caminho entre a ignorância e a sabedoria (HADOT, 2014b, p. 75). No diálogo se estabelece um quadro de opostos. De um lado está a ignorância, a mortalidade, a imperfeição, a falta e afins (aí está o homem), do outro a sabedoria, a eternidade, a perfeição e afins (aí estão os deuses). Eros, enquanto filósofo, não se mantém em nenhum destes extremos.

Segundo Hadot (2014b, p. 75), há uma explícita identificação entre Eros e Sócrates. Sócrates é filósofo, tal como Eros, justamente em razão de sua condição de “miséria”, mas também de “habilidade” que o distancia da falta e o aproxima do que é belo, perfeito, e divino.

Filosofar, por sua vez, caracteriza-se no diálogo como a atividade daquele que deseja o que sabe não possuir: a sabedoria. Os deuses e os ignorantes não filosofam, pois nenhum deles deseja-a. Os primeiros já a possuem e os segundos não sabem que não a possuem. Apenas filosofam os “[...] não sábios conscientes de sua não sabedoria” (HADOT, 2014b, p. 78). Na medida em que é “não sábio”, é certo que o filósofo é também ignorante, mas a consciência de sua condição impede que o seja em absoluto.

Definido “o filósofo”, então se define em o *Banquete* a própria noção de filosofia e o que é filosofar. Filosofia é desejo pela sabedoria. Filósofo é, portanto, aquele que deseja sabedoria. Filosofar é a própria busca. Este é o programa da filosofia antiga: “[...] de maneira geral a sabedoria será como um ideal que guia e atrai o filósofo [...]” (HADOT, 2014b, 79).

Como se disse, o filósofo deseja a sabedoria por se saber ignorante. Se fosse o caso de não o saber, não a desejaria. É nestes termos que se desenvolve a paradoxal definição de *sophía* de Sócrates: o filósofo é sábio ao se saber não sábio. A *Defesa de Sócrates*, de Platão, será elucidativa aqui.

Em certo ponto da *Defesa*, Sócrates investiga a razão de o oráculo de Delfos tê-lo dito ser o homem mais sábio (PLATÃO, 1987, 21a-c). O filósofo, então, procede a uma apuração de todos os que supostamente possuíam a *sophía*. Ao cabo descobre que ninguém a possui, apesar de crerem no contrário. Diferente destes, Sócrates sabe que não a possui, sendo esta então a sua sabedoria (PLATÃO, 1987, 21d). Paradoxalmente, enquanto filósofo, Sócrates deseja a sabedoria que, enquanto sábio, está consciente de não possuir. Está suposto aí um elemento central de *O que é a filosofia antiga?*, a saber, a *tomada de consciência*, um tipo de reconhecimento por parte do sujeito de sua própria condição, daquilo que se é e do que não se é. Saber-se filósofo implica em ter *tomado consciência* de que se está numa situação oposta àquela mais excelente. Se não se tomar consciência de sua ignorância e miséria será impossível filosofar. Apenas quando consciente disso poderá haver um engajamento na superação de sua falta.

É, aliás, justamente essa conscientização que os interlocutores de Sócrates experimentam quando abordados por ele, a saber, a “sensação de não ser o que se deveria ser” (HADOT, 2014b, p. 56). Esta será, inclusive, a missão de Sócrates: garantir que seus concidadãos reconheçam sua verdadeira condição (PLATÃO, 1987, 21e). Neste empreendimento, o filósofo “[...] agirá como quem nada sabe, isto é, com ingenuidade. É a famosa ironia socrática: a ignorância dissimulada [...]” (HADOT, 2014b, p. 51). O “não saber” de Sócrates se mostra, então, como um “instrumento” que permitirá ao interlocutor a *tomada de consciência*.

De fato, enquanto ignorante, Sócrates não se posiciona, apenas interroga. Embora discursar, ele nada diz, pois nada tem a dizer. Ao cabo, no entanto, deslegitima o pretensão saber do interlocutor. Interrogando-o, Sócrates instaura a “aporia, a impossibilidade de concluir e de formular um saber” (HADOT, 2014b, p. 54) e conclui que toda pretensa “sabedoria humana” é coisa “desprovida do mínimo valor” (PLATÃO, 1987, 23a-b). Dá-se, então, uma reviravolta: a atenção do diálogo passa do tema que o pôs em marcha para o próprio interlocutor.² “Dito de outro modo, no diálogo “socrático” a verdadeira questão que está em jogo não é *isso de que se fala*, mas *aquela que fala* [...]” (HADOT, 2014b, p. 54 – grifo do autor).

Com seu discurso, Sócrates convoca o outro a se examinar, a dar razão de si e da maneira pela qual vive. Trata-se de lhe provocar justamente a *tomada de consciência* – mas, note-se, não na ordem do conhecimento e sim do “ser” do sujeito” (HADOT, 2014b, p. 56). O autêntico problema filosófico, assim, não diz respeito ao “que se sabe”, mas ao “que se é”. Esta que é a questão de maior importância, diz Sócrates na *Defesa*, ele que, tendo abandonado as coisas de que “cuida toda a gente”, dedicou-se àquilo que é “o maior dos benefícios”, a saber, “persuadir” seus concidadãos a “cuidar menos do que é seu que de si próprio para vir a ser quanto melhor e mais sensato [...]” (PLATÃO, 1987, 36c). “Cuidar de si” – que supõe um “conhecer a si”³ – para “ser melhor”: esta será a única sabedoria possível aos homens, segundo Sócrates. Se há alguma *sophía*, ela é de ordem prática, uma sabedoria de vida.

Segundo Hadot, será esta a forma da filosofia na antiguidade. Em suma, filosofar será viver uma vida orientada para a sabedoria. Entretanto, como exatamente é tal vida? Basicamente uma vida marcada pela prática do que o autor chama de *exercícios espirituais*⁴: o conjunto de práticas pessoais e voluntárias cujo exercício possibilitará que aquele que nelas se aplique opere em si uma transformação radical de seu “ser” em função do “melhor” (HADOT, 2014b, p. 115). Mas qual a natureza destas práticas?

2. “[...] aquele que se aproxima muito perto de Sócrates e entra em diálogo com ele, mesmo que tenha começado, no início, a falar com ele de outra coisa, ele não se constrange em ser conduzido em círculo por esse discurso, até que seja necessário dar razão de si mesmo tanto quanto da maneira pela qual se vive [...]” (PLATÃO, Laques, 187 e 186, *apud* HADOT, 2014b, p. 54).

3. Vale lembrar que o preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautôn*) acompanha o filósofo. Tal máxima, observa Foucault n’A *hermenêutica do sujeito*, é, ao mesmo tempo, pré-condição e consequência do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*). (FOUCAULT, 2010, p. 62-64).

4. Segundo Hadot, escolhe-se tal noção em função de que apenas assim se poderia abarcar o sentido amplo que tais práticas possuíam na antiguidade. “Espiritual”, então, porque implica a integralidade do “ser” do sujeito que as pratica (o que não poderia ser apreendido por, por exemplo, “exercícios éticos”, “intelectuais”, “da alma” ou outros, denominações que seriam pouco abrangentes). (HADOT, 2014a, p. 20).

Em sua obra, Hadot descreve diversas expressões que tais práticas poderiam ter assumido na antiguidade. Mas seu conteúdo, observa ele, é impossível de ser apreendido plenamente apenas a partir da literatura filosófica antiga que nos alcançou, visto se tratar de algo transmitido quase que exclusivamente de maneira oral (HADOT, 2014b, p. 271). Ainda assim, podemos mencionar rapidamente, a título de exemplo, os regimes alimentares, jejuns e vigílias na escola platônica (HADOT, 2014b, p. 106); ou a rejeição de todo tipo de conforto na escola cínica (HADOT, 2014b, p. 162-164). Depreendem-se dos textos também os exercícios de “preparação para morte” (explícito no *Fédon* de Platão, por exemplo) (PLATÃO, 1972, 64a) e de “atenção ao presente” (especialmente entre estóicos e epicuristas) (HADOT, 2014b, p. 274-275). Há ainda alguns de caráter marcadamente moral, como o “exame de consciência”, em que se intenta reconhecer as faltas e desvios morais que se praticou (HADOT, 2014b, p. 285) mediante, por exemplo, o exame dos sonhos (HADOT, 2014b, p. 104), ou pela confissão e correção entre amigos (HADOT, 2014b, p. 183) ou, ainda, como um tipo de levantamento e avaliação, antes de dormir, do que se fez no decorrer do dia (HADOT, 2014b, p. 287).

Ainda que a maior parte destes exercícios sejam práticas pessoais, a filosofia antiga fora especialmente marcada pela comunidade, na medida em que o *outro*, isto é, os não-filósofos ou discípulos e iniciados, invariavelmente lhe eram objeto de especial atenção. Mostra-nos Hadot que o filósofo antigo fora também um *diretor espiritual*, no sentido de assumir a tarefa de dirigir o *outro* ao que seja “melhor” – tal como se propôs Sócrates, como mencionado – permitindo-lhe a *tomada de consciência* e lhe auxiliando nas “[...] escolhas particulares razoáveis na vida de todos os dias” (HADOT, 2014b, p. 304). Em tal tarefa, o filósofo lançaria mão de diferentes recursos: poderia se servir de sua própria vida, apresentando-se como exemplo a ser seguido; ou ainda de seu discurso, via, por exemplo, exortações, reprimendas, consolos, instruções, diálogos e outros (HADOT, 2014b, p. 310). Atentaremos aqui exclusivamente ao uso do discurso neste esforço de formação.

Segundo Hadot (2014b, p. 310), assumia-se na antiguidade, “[...] desde Homero e Hesíodo, [que] era possível modificar as decisões e as disposições interiores dos homens escolhendo habilmente as palavras capazes de persuadir.” Trata-se do reconhecimento do *poder da palavra*, como um recurso que, de um lado, funciona como uma “ponte” entre os deuses e os homens e, de outro, que afeta e transforma aquele que as escuta ou lê. Vale reproduzir um trecho, citado por Hadot, da *Teogonia* de Hesíodo, a esse respeito:

Feliz é quem as Musas/Amam, doce de sua boca flui a voz./Se com angústia no ânimo recém-ferido/alguém aflito mirra o coração e se o cantor/servo das Musas hineia a glória dos antigos/e os venturosos Deuses que têm o Olimpo,/logo esquece os pesares e de nenhuma aflição/se lembra, já os desviaram os dons das Deusas (HESÍODO, 1991, 55, *apud* HADOT, 2014b, p. 41).

Mediante certo uso da palavra, os poetas ao mesmo tempo “curam” seus ouvintes do mal que lhes acomete, desviam sua atenção daquilo que é vulgar e ordinário para seu oposto e os aproximam daquilo que é excelente e divino. Não muito diferente dos poetas, o filósofo,

mediador de deuses e homens que é, utiliza justamente desse *poder* para dirigir os *outros* ao “melhor”. De fato, o filósofo antigo se caracteriza especialmente por ser “hábil na arte do discurso” e, por isso, ser capaz de “dirigir o outro como convém” (FOUCAULT, 2010, p. 126).

O discurso do filósofo será, então, um recurso “psicagógico”: discursando, ele irá “seduzir almas” (HADOT, 2014a, p. 41). Pela palavra, tal como faz Sócrates⁵, ele seduzirá, influenciará, conduzirá e, ao cabo, “melhorará” o ouvinte (ou o leitor). É justamente segundo este profundo poder de influência e esta dimensão marcadamente formativa que o *discurso filosófico* deve ser compreendido.

De fato, ainda que a filosofia antiga seja um *modo de vida*, o *discurso* lhe é um componente essencial que brota da *vida filosófica*, pois dela depende. Um discurso só será filosófico se uma *vida filosófica* estiver nele suposta. Mas ele também “justifica, motiva e influencia” a *vida filosófica* (HADOT, 2014b, p. 249). Isto é, o *discurso* é também condição de possibilidade da *vida filosófica*, na medida em que lhe garante suporte. Neste caso, uma *vida filosófica* sem *discurso* dificilmente subsistiria.⁶

A literatura filosófica antiga que nos alcançou é, então, o que conhecemos dos *discursos filosóficos* e, indiretamente, da *vida filosófica* da antiguidade. Mas o que se vê nestes textos é, não raro, um caráter rigorosamente teórico e abstrato (pensemos nos tratados epicuristas, por exemplo), de modo que pareceria estranho pensar que seu propósito fosse “seduzir”, “enfeitiçar”, “aturdir” e coisas tais. Neste caso, segundo Hadot, trata-se de um esforço de fundamentação dos dogmas e princípios da *vida filosófica* assumida, em que se pretende “[...] desembaraçar com precisão os pressupostos, as implicações, as consequências desta atitude [...]” mediante um “[...] esforço de sistematização e conceitualização [...]” (HADOT, 2014b, p. 253-254). Ainda que exigências de coerência e acurada racionalidade sejam visíveis, então, o objetivo não é tanto elaborar um sistema teórico que explique o mundo ou algum aspecto deste, mas sim garantir “maior força persuasiva” àquilo que se pretende inspirar no *outro*. Mesmo nestes casos, o interesse é formativo. Seu objetivo, em resumo, é o de garantir a firmeza na vida assumida pela “força da evidência” (HADOT, 2014b, p. 160).

Além de constructos sistemáticos, no entanto, vê-se também que o discurso pode ter um feitiço marcadamente literário, tal como em as *Cartas a Lucílio* de Sêneca, em que “[...] as fórmulas notáveis, as imagens, as próprias sonoridades são escolhidas intencionalmente [...]” (HADOT, 2014b, p. 307) pelo filósofo de modo que possa agir com eficácia sobre aquele a quem se dirige.

Mas o *discurso filosófico* serve ao filósofo não apenas para “melhorar” o *outro*. Discursa-se também para “cultivar a si”, para usar uma expressão de Foucault. Neste caso, o discurso é um meio que permite, por exemplo, compenetrar-se ou se convencer mais uma vez da *vida*

5. Alcibiades, em o *Banquete*, por exemplo, observa que Sócrates enfeitiça, aturde e empolga aqueles que o ouvem falar (PLATÃO, 1991, 215c-d).

6. O que não significa uma impossibilidade. Pense-se, por exemplo, na corrente cética, em que o discurso é fatalmente suprimido. Mesmo neste caso, no entanto, a “vida cética” depende do *discurso*: “[...] é necessário um discurso filosófico para eliminar o discurso filosófico” (HADOT, 2014b, p. 209-210).

filosófica que se assumiu. O discurso filosófico é, assim, um *exercício espiritual*. *Meditações*, de Marco Aurélio, é um exemplo. Escrevendo para si, o filósofo está, justamente, “meditando” sobre preceitos estoicos, a fim de se inspirar com “[...] máximas notáveis que instiguem à ação [...]”, de modo que se sinta impelido tanto mais a “[...] viver como um estoico” (HADOT, 2014b, p. 255). Trata-se aí de um esforço de aprimoramento de si pelo discurso.

Observa Hadot (2014b, p. 251) que no interior dessa relação estreita entre vida e discurso, há sempre o risco de o discurso se bastar em si mesmo. Neste caso, discursa-se, mas não se vive o discurso. Isto é, não há comprometimento integral com aquilo que se diz e o que é dito não emana da vida que se vive, e nem a influencia.

De fato, em função de um complexo processo histórico de “esvaziamento” da filosofia que remonta à Idade Média, a atividade filosófica se reduziu à sua dimensão discursiva.⁷ A filosofia deixa de ser um *modo de vida* e se estabelece como “[...] uma trajetória puramente teórica e abstrata” (HADOT, 2014a, p. 64). E o filósofo, por sua vez, se descompromete em “tornar melhor” a si ou ao *outro*. Na contemporaneidade, segundo o autor, tal filosofia será a universitária e o filósofo o professor de filosofia (HADOT, 2014b, p. 364 – 365).

Ainda assim, sustenta o autor, a tradição antiga de filosofia subsistiu até a contemporaneidade, mesmo que de forma opaca e fragmentada em poucas figuras singulares. Entre os nomes que “ecoam” tal tradição está Henry David Thoreau, que disse em tom de crítica: “Atualmente existem professores de filosofia, mas não filósofos” (THOREAU, 2012, p. 27).

A “atitude” filosófica de *Walden*

Walden, ou a vida nos bosques (2012) é uma obra autobiográfica que retrata a experiência de Thoreau em seu retiro às margens do lago que dá nome à obra. Ali, em meio à mata, viveu por aproximadamente dois anos e dois meses em uma cabana que ele mesmo construiu, “[...] ganhando a vida com o trabalho das próprias mãos” (THOREAU, 2012, p. 17). Na obra são descritos também os momentos ociosos do autor, quando ele “aventura-se na vida” (THOREAU, 2012, p. 28). Não se defende no texto uma tese, e não há ali um corpo teórico e nem argumentos – isto que, no mínimo, criaria problemas a uma caracterização da obra como filosófica. Mas tentar localizar coisas deste tipo em *Walden* seria “ler mal” a obra. Segundo Sandra Laugier (2011, p. 326), comentadora de Hadot, *Walden* é expressão de uma “atitude auto-justificável” de seu autor. Tal atitude é, em certo sentido, a *vida filosófica* da obra. É ela que se buscará apresentar na sequência.

7. Dados os limites deste artigo, observaremos apenas que tal processo se inicia pela incorporação da noção de *philosophia* pelo cristianismo na Idade Média e, mais especificamente, pela distinção hierárquica entre “teologia” e “filosofia” no período escolástico – momento em que “filosofar” passou a ser um procedimento de exegese de textos antigos (com o intuito de justificar e ratificar preceitos e dogmas religiosos). (HADOT, 2014b, p. 357-362)

Como mencionado, para Thoreau não existem filósofos em seu tempo, apenas professores de filosofia. No entanto, para ele a docência desta disciplina ainda possui certo mérito, “[...] pois um dia foi admirável viver [a filosofia]” (THOREAU, 2012, p. 27). Se há alguma valia na atividade filosófica, para ele, é a de viver. No mesmo parágrafo ele complementa:

Ser filósofo não é simplesmente ter pensamentos sutis, nem mesmo fundar uma escola, mas amar a sabedoria a ponto de viver de acordo com seus ditames, uma vida de simplicidade, independência, generosidade e confiança. É resolver alguns problemas da vida, não apenas teoricamente, e sim na prática. [...] Ele [o filósofo] não se alimenta, não se abriga, não se veste, não se aquece como seus contemporâneos. Como um homem pode ser filósofo sem manter seu calor vital com métodos melhores do que os dos outros homens? (THOREAU, 2012, p. 27-28).

Thoreau define a filosofia como “amor à sabedoria” e diz que o filósofo é aquele que, amando-a, não apenas discursa, mas que *vive* de acordo com tal. Justamente aquilo que Hadot localiza na antiguidade, como vimos. Para o autor de *Walden*, os problemas legitimamente filosóficos não são de ordem teórica, mas da prática: de dieta, de moradia, de vestuário e de aquecimento. E se há um ideal de sabedoria a se alcançar, é a excelência nos “métodos” de “manter o calor vital”. Isto é, o sábio é quem “mantém-se aquecido” da melhor forma.

“Manter-se aquecido” é, literalmente, “manter o calor vital dentro de nós” (THOREAU, 2012, p. 26), por meio de alimento, abrigo, roupa e combustível.⁸ E esta é a única verdadeira necessidade para a vida humana, diz o autor (THOREAU, 2012, p. 25). Tudo aquilo que está para além do que é essencial é luxo e, enquanto tal, dispensável. E não apenas isso. Tais coisas são “obstáculos à elevação da humanidade”. “Os mais sábios”, conclui Thoreau, “sempre levaram uma vida mais simples e frugal do que os pobres.” (THOREAU, 2012, p. 27).

Thoreau (2012, p. 19) acrescenta que aqueles que não sabem “manter-se aquecidos” com eficiência ou que, pior, dedicam-se a assuntos que não estes, os mais prementes, vivem na ignorância, numa “vida de tolo”. Para retornar a Sócrates, diríamos que eles vivem uma vida inautêntica de inconsciência, que não é “[...] vida digna de um ser humano [...]” (PLATÃO, 38a, 1987). Mas o que deixa Thoreau tão seguro em assumir que esta vida de pobreza voluntária é a melhor? Ele nos diz: “Quando ele [o filósofo] obtém as coisas que são necessárias à vida, há uma outra alternativa além das coisas supérfluas, a saber, agora ele pode descansar do trabalho mais humilde, vai se aventurar na vida” (THOREAU, 2012, p. 28). Uma vida simples e de pouco esforço para satisfazer o necessário⁹ permitiria uma “ampla margem” para “viver sem pressa” (THOREAU, 2012, p. 96-102). Em *Walden*, Thoreau conta que aproveitava a liberdade proporcionada por este excedente de tempo, pescando, caçando, lendo, colhendo ervas, caminhando, conversando, escrevendo, meditando, contemplando a natureza e outras coisas mais.

8. “[...] embora o alimento possa ser visto como o combustível que mantém o fogo aceso dentro de nós – e o combustível serve apenas para preparar esse alimento ou aquecer mais nossos corpos por acréscimo externo -, o abrigo e a roupa também servem apenas para manter o *calor* assim gerado e absorvido” (THOREAU, 2012, p. 26 – itálico do autor).

9. Segundo as contas de Hadot (2014a, p. 302), para Thoreau seis semanas de trabalho por ano seriam suficientes para dar conta daquilo que é verdadeiramente necessário.

É especialmente ao ócio que se está aberto quando se vive em sabedoria – mas um ócio de sublimes aventuras, diria talvez o filósofo.

Vale notar que o sábio que Thoreau tem em mente não é apenas simples e ocioso. A passagem citada há pouco nos diz que é também “independente”. Medeiros cita em sua tese de doutorado (*Thoreau: moralidade em primeira pessoa*) um trecho de *Early Essays and Miscellanies* de Thoreau, que é elucidativo para introduzir esta noção: “O preceito antes impossível, ‘conhece-te a ti mesmo’, ele [Carlyle] traduz no parcialmente possível, ‘conhece no que você pode trabalhar’”¹⁰ (THOREAU, 1975, p. 254, *apud* MEDEIROS, 2015, p. 157 – tradução nossa).

Partindo da leitura alternativa do preceito délfico por Thomas Carlyle, a interpretação de Thoreau do “conhece-te a ti mesmo” expressa sua crítica à filosofia que, aos seus olhos, é alheia aos verdadeiros problemas da vida. Para ele, uma exigência mais útil e apropriada seria a de que se descubra em quem se é capaz de trabalhar. Ora, se o essencial à vida é “manter-se aquecido”, é urgente descobrir se se é capaz disso. “Conhecer a si”, então, seria conhecer as próprias habilidades e competências (mas também as incompetências). Thoreau diria, talvez, que se trata de descobrir se se consegue fazer a terra “dizer ‘feijão’ ao invés de ‘capim’” (THOREAU, 2012, p. 154). Em caso afirmativo, ser-se-á “independente” e, portanto, sábio. Em caso negativo, será preciso se esforçar para o ser. Se não se o fizer, viver-se-á uma vida de “conformidade” (MEDEIROS, 2015, p. 101).

O contrário de uma vida de “conformidade” é a de “confiança”. Mostra-nos Medeiros que tais noções são apropriações diretas da psicologia moral da *self-reliance* de Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Em Emerson, o sujeito conformado é, em resumo, aquele que não é um *eu*, que não assume posições e vive apenas como reflexo de outros. (MEDEIROS, 2015, p. 101). Nesta condição, o sujeito não é propriamente *sujeito*, visto que não vive autenticamente. Um *sujeito* é aquele que se posiciona, que possui *self-reliance* – é “inconformado” e, assim, autêntico. Thoreau (2012, p. 114) diria que um sujeito tal é aquele que obedece apenas ao seu próprio “gênio”. Um sábio tal, isto é, simples, autossuficiente e seguro de si, é certo, não quererá o que os outros querem, não os imitará, será ele mesmo e, num sentido amplo, viverá livre de condicionantes externos. Para caracterizar tal condição, Medeiros (2015, p. 107) elabora a noção de *desconectividade*, onde toda a vida do sábio thoreauviano se faz radicalmente “desconectada” do derredor, de modo que tal figura legisla a si mesma em *todos* os sentidos. De fato, *Walden* aponta para um esforço de negação radical dos costumes, práticas e valores de sua época. Desse ponto se pode compreender a “generosidade” que também é própria do sábio descrito por Thoreau.

É visível o esforço de crítica pelo filósofo à suposta “generosidade” de seus concidadãos: não passa de hipocrisia e egoísmo disfarçado, diria talvez. Ainda que sirvam à caridade, eles não são realmente bons, pois sua bondade não é natural e espontânea. A generosidade do sábio thoreauviano, ao contrário, brotará das “vísceras”, isto é, o dever moral estará arraigado profundamente em seu “ser” (MEDEIROS, 2015, p. 129-130). Para compreender este ponto,

10. “The before impossible precept, ‘know thyself’, he [Carlyle] translates into the partially possible one, ‘know what thou canst work at’.”

Medeiros (2015, p. 23) sugere que se considere o contexto religioso em que Thoreau está imerso, marcado pelo tema da Queda – o mito que conta a expulsão do humano do Éden em função do Pecado Original, que condiciona a natureza humana daí em diante à imperfeição. O otimismo político da época em relação ao Novo Mundo (a Nova Inglaterra) em oposição ao Velho Mundo (a Europa) se transforma no meio intelectual-religioso em um peculiar otimismo moral, na forma de um desejo de recomeço, um retorno ao Éden e à natureza humana não maculada pelo pecado e, portanto, intrinsecamente benévola e generosa. *Walden*, de fato, parece uma tentativa de retorno à “verdadeira natureza” enquanto ideal de perfeição.

De forma singular, no entanto, em Thoreau, esta “natureza original” não depende do encontro com Deus ou de Sua graça. Para ele, o humano já é perfeito e divino. E também o Éden não é um paraíso possível apenas ao espírito, mas sim o mundo cotidiano que está disponível a todo tempo. Para o filósofo, a busca por este ideal não exige propriamente um “retorno” a algo ou a algum lugar – tudo já está disponível, está tudo aí.¹¹ Mas, se é tudo já divino, em quê seus concidadãos falham e em quê se deve “melhorar”? Basicamente, no modo como se conduz a vida. Hadot (2014a, p. 301) chama nossa atenção para o fato de que, não muito diferente de Sócrates, para Thoreau, a atenção irrefletida que se dá às falsas necessidades limita as potencialidades morais e existenciais do humano: os maus hábitos, o desejo daquilo que não é necessário, a civilização, o trabalho inútil etc., eclipsam a excelência do humano. Seus concidadãos, que vivem nesta condição, ocupados com o que é desnecessário, abafam sua verdadeira natureza – daí que lhes seja impossível uma generosidade genuína, ainda que ela já lhes esteja nas “vísceras”.

E falam na divindade do homem! Olhem o carroceiro na estrada, indo para o mercado de dia ou de noite; agita-se alguma divindade dentro dele? Seu supremo dever: dar palha e água a seus cavalos! O que é para ele o próprio destino em comparação ao lucro da carga? [...] Quão divino, quão imortal ele é? Vejam como se encolhe e se esgueira, como passa o dia todo vagamente assustado, não por ser imortal, e sim por ser escravo e prisioneiro de sua opinião sobre si mesmo, uma fama que lhe vem pelos próprios atos (THOREAU, 2012, p. 21).

O carroceiro (figura para o humano em geral) está a tal ponto ocupado com seu trabalho e com o lucro que este vai lhe render ao ponto de lhe escapar qualquer coisa de divino. Não possui destino – apenas o de sua carga. Ele é senhor de si de forma ambígua, visto que é escravo de si. E se não se permite “[...] tempo livre para uma autêntica integridade” em seus dias, diz Thoreau (2012, p. 20), é por se preocupar com a fama que dele farão. Ocupado e ansioso, o carroceiro está incapacitado de *ser* ele mesmo, sendo mero reflexo dos costumes em que está integrado. Acreditando, enfim, que este era o único modo de vida possível, ele se resigna a reproduzi-lo.

11. “Os homens consideram a verdade muito remota, na periferia do sistema solar, atrás da estrela mais distante, antes de Adão e depois do último homem. Há, de fato, algo de verdadeiro e sublime na eternidade. Mas todos esses tempos, lugares e ocasiões existem aqui e agora” (THOREAU, 2012, p. 101).

Ao cabo, ocupa sua vida exclusivamente com trabalho. “[E] como lembrará de sua própria ignorância – o que é indispensável para crescer – quem precisa usar seu conhecimento com tanta frequência?” (THOREAU, 2012, p. 20-22). Em suma, o carroceiro se distanciou a tal ponto de sua divindade, que já se tornou impossível que tome consciência por si mesmo de sua condição.

Por inconsciência, então, vive-se mal – e este é o verdadeiro Pecado. É nestes termos que se deve compreender a crítica de nosso autor à bondade apenas aparente de seus concidadãos. Estão presos às falsas necessidades (à fama, por exemplo) e, por isso, têm sua perfeição obscurecida. Mas, não obstante os critique, nem mesmo Thoreau se reconhece como verdadeiramente bom: “Nunca conheci, e nunca conhecerei, homem pior do que eu mesmo” (THOREAU, 2012, p. 83). No entanto, à semelhança de Sócrates, sabendo-se “o pior homem”, diferente dos demais que não sabem que o são, ele se engaja em “melhorar”. Em Thoreau, este esforço se traduz num radical perfeccionismo moral: ele apenas se admitirá generoso, por exemplo, se for capaz de o ser radical e integralmente. Ou seja, se todas e cada uma de suas faculdades, afetos, instintos e afins estiverem unilateralmente inclinados à generosidade. Segundo Laugier (2011, p. 324), trata-se aí da “busca pelo melhor ‘eu’”, por essa dimensão idealizada de si que é a mais excelente. E o “melhor eu” apenas será possível para Thoreau em um modo de vida em que não se dá atenção àquilo que não é essencial à vida. Ora, é justamente o esforço em viver esta vida que se lê em *Walden*.¹²

É certo, vê-se, que o Thoreau se inscreve na tradição que identifica a filosofia a um *modo de vida*, tal como caracterizada por Hadot. Talvez se supusesse, então, que filosofar e, portanto, “viver melhor”, seria viver como Thoreau. Nesse caso, bastaria adquirir um exemplar de *Walden*, imitar o autor e se regozijar na bem-aventurança da sabedoria. No entanto, para nossa surpresa, ele nos diz que “[...] não gostaria que ninguém adotasse meu modo de vida em hipótese alguma” (THOREAU, 2012, p. 77).

Isto porque *Walden* não pretende oferecer um cânon incontestável para a existência humana, mas apenas narrar a experiência de seu autor.¹³ Diz-nos Thoreau (2012, p. 17) que “[...] de minha parte, espero de todo escritor, do primeiro ao último, um relato simples e sincero de sua vida [...]”. E, até certo ponto, é isso o que ele nos oferece. Mas apenas “até certo ponto”, pois não é difícil desconfiar que Thoreau extrapola suas verdadeiras experiências com imodestas ficções.¹⁴ O que ele nos escreve, de fato, não parece muito sincero.

12. “Fui para a mata porque queria viver deliberadamente, enfrentar apenas os fatos essenciais da vida [...]” (THOREAU, 2012, p. 95).

13. Mostra-nos Laugier (2011, p. 328-330) em sua interessante interpretação de *Walden* sob as lentes de Wittgenstein, que Thoreau nem poderia intentar fazê-lo: *grosso modo*, estabelecer um modelo universal de existência estaria para além dos limites da linguagem; e os pressupostos filosóficos de Thoreau (compatíveis com os de Wittgenstein, segundo Laugier) permite-lhe apenas descrever *uma* vida (a sua) e nada mais. É o que ele diz: “Infelizmente estou restrito a este tema devido à minha experiência limitada” (THOREAU, 2012, p. 17).

14. O blog de notas de tradução de Denise Bottmann, tradutora da edição brasileira de *Walden* para a L&PM, oferece algumas indicações das ficções de *Walden* e das experiências reais de Thoreau: <http://lendowalden.blogspot.com/>. Ver também Bottmann (2017).

Mas se Thoreau reclama proibidade a todos os escritores, qual a razão destas fantasias? A tese de Medeiros (2015, p. 164) nos esclarece mais uma vez: é que o Thoreau de *Walden* é um personagem fictício criado pela memória e imaginação do sujeito real Henry D. Thoreau, como resultado de um esforço de aprimoramento de si. Medeiros chamou tal procedimento de *identidade ficcional*; nós, seguindo Hadot, o caracterizaremos como um *exercício espiritual* que se dá pelo *discurso filosófico*.

Tal como chama a atenção Medeiros (2015, p. 148), o uso da “primeira pessoa do singular” e da “retórica do exagero”, que em *Walden* se transformam em um tipo de “exagero de si”, são recursos literários intencionais usados por Thoreau na tarefa de aprimorar sua personalidade. Tal recurso estilístico se explica especialmente pela leitura que o filósofo faz do historiador escocês Thomas Carlyle (MEDEIROS, 2015, p. 149). Em *On Heroes, Hero-Worship and Heroic in History*, por exemplo, Thoreau teria constatado o poder de influência que narrativas de figuras históricas ou heróis lendários contadas com grandiloquência podem exercer sobre o leitor (mas também sobre o próprio autor), fazendo-o como que “presentir” um heroísmo em si. Em *Walden*, o autor se faz personagem principal e maximiza suas qualidades a um nível, se quisermos, “heroico” de sabedoria, com o intuito de inspirar a si e a seus leitores.

Medeiros traz uma citação de Emerson que pode ser elucidativa aqui: “Então, tudo o que é dito sobre o homem sábio [...] descreve seu inalcançado, mas alcançável ‘eu’. Toda literatura descreve o caráter do homem sábio”¹⁵ (EMERSON, 1841, p. 7, *apud* MEDEIROS, 2015, p. 97-98 – tradução nossa). Toda literatura que oferece descrições de personificações de sabedoria possui, pelo menos, duas funções complementares. De um lado, expressa “o que não se é” (*unattained self*), ou seja, aquilo que, comparativamente ao sábio descrito, não se alcançou. De outro, expressa “o que se pode ser” (*attainable self*), ou seja, aquilo que é passível de ser alcançado, tal como o sábio alcançou. Poderíamos, de fato, ler *Walden* neste quadro. Thoreau, imaginando-se sábio, descreve a si mesmo como aquilo que idealmente poderia ser, mas que sabe não ser.

Agora consideremos o que se diz em *O que é a filosofia antiga?* acerca do *discurso filosófico* sobre a figura do sábio na literatura antiga:

A figura do sábio desempenha papel decisivo na escolha da vida filosófica. Mas ela se oferece ao filósofo como um *ideal descrito pelo discurso filosófico antes que como um modelo encarnado* em uma personagem viva. [...] Tratava-se menos de delinear os traços de figuras concretas de sábios ou filósofos particularmente notáveis [...] do que de definir o comportamento ideal do sábio (HADOT, 2014b, p. 318-319 – itálico nosso).

Podemos concluir do que diz Hadot que, tal como para Emerson, na antiguidade o sábio não passa de uma figura fictícia. Assim, imaginar um sujeito e uma vida ideais, descrevê-los pelo *discurso filosófico* e se esforçar em realizá-los é, para a antiguidade e para Thoreau, uma

15. “So all that is said of the wise man [...] describes his unattained but attainable self. All literature writes the character of the wise man.”

prática de aprimoramento de si. *Walden*, nestes termos, é um *exercício espiritual*, na medida em que produz e reproduz pelo *discurso* a *vida filosófica* engajada na realização de um ideal imaginado e descrito por Thoreau.

E para seus leitores, ainda, é um convite a proceder de forma equivalente, mas não imitando seu itinerário, o que seria, como vimos, mero “conformismo”. O ideal de sabedoria de Thoreau, ao contrário, passa necessariamente pela “confiança” e “independência”. Isso não significa, no entanto, que não possa ser útil avaliar o que *Walden* tem a dizer. Talvez a obra possa servir como uma referência a partir da qual se possa encontrar o próprio caminho.¹⁶ Pois, “é difícil começar sem pedir emprestado”. (THOREAU, 2012, p. 50). Isso nos conduz ao último aspecto que pretendíamos buscar em *Walden*, a saber, a atenção ao *outro*.

Ainda que nos diga que a “companhia mais companheira é a solidão” (THOREAU, 2012, p. 135) e dedique um dos mais belos capítulos a essa companhia que tanto lhe apraz (justamente, *Solidão*), Thoreau está longe de ser misantropo. Ao contrário disso, não obstante sua aparente indiferença e distanciamento em relação a seus “vizinhos”, é especialmente a eles que se dirige. Tal como era para Sócrates, o *outro* é componente essencial da atitude filosófica que é *Walden*. Basta ler a epígrafe da obra: “Não pretendo escrever uma ode à melancolia, e sim trombetear vigorosamente como um galo ao amanhecer, no alto de seu poleiro, quando menos *para despertar meus vizinhos*” (THOREAU, 2012, p. 15 – grifo nosso).

É preciso notar que, com frequência, Thoreau recorre à imagem da “aurora”, do momento de “estar desperto”, e sinônimos como referências à condição que para ele é a mais excelente.¹⁷ Apenas quando se está desperto se vive verdadeiramente, dirá. E quanto mais cedo se acorda, mais tempo se tem para viver. É justamente esse o esforço do filósofo, a saber, o de “expulsar o sono”, a fim de “elevar sua vida” até o ponto em que esta seja “[...] uma perpétua manhã” (THOREAU, 2012, p. 95). Na epígrafe se vê que *Walden*, para além de apenas narrar o esforço pessoal do autor em “despertar” a si, quer estimular o mesmo em seus “vizinhos”. Tal como Sócrates, Thoreau não hesita em lhes provocar, exigindo que avaliem o modo como conduzem suas vidas, modo este que, para ele, “é ruim” e pode ser “melhorado” (THOREAU, 2012, p. 18). Poderíamos dizer que esta é a sua missão, a saber, acordar os “carroceiros” que apenas “estão despertos o suficiente para o trabalho” (THOREAU, 2012, p. 95). Exorta-os com *Walden* a cuidarem menos de seus “luxos” e mais daquilo que é verdadeiramente “necessário para viver”, a fim de que tenham tempo suficiente para “plantar as sementes [...] da sinceridade, da verdade, da simplicidade, [...]” (THOREAU, 2012, p. 160), como também as da “bondade” e da “virtude” (THOREAU, 2012, p. 298).

16. “[...] desejo que possa existir o maior número possível de pessoas diferentes no mundo; mas gostaria que cada uma delas se dedicasse a encontrar e seguir *seu próprio caminho* [...]” (THOREAU, 2012, p. 77 – itálico do autor).

17. “A poesia e a arte, e as mais belas e memoráveis ações dos homens, provêm dessa hora [matutina]. [...] Manhã é quando estou desperto e há uma aurora em mim.” (THOREAU, 2012, p. 94 – 95) “Se o torpor não os vencesse, teriam realizado alguma coisa. [...] apenas um em cem milhões [está desperto] para uma vida poética ou sublime. Estar desperto é estar vivo” (THOREAU, 2012, p. 95).

Mas ainda que Thoreau esteja explicitamente comprometido com tais valores, ele não os define. No máximo, nos deixa ler seu esforço em exercitá-los. Poderíamos dizer que ele quer que o “vejamos”¹⁸ viver com simplicidade, independência, generosidade e confiança – seu ideal de sabedoria. Como observado no início, Sócrates não pretendia “[...] definir o que pode ser o conteúdo teórico e objetivo da moralidade: é necessário saber se se quer real e concretamente fazer o que se considera justo e bom” (HADOT, 2014b, p. 64). Thoreau compartilha desta posição. Além disso, o filósofo também não argumenta para que seu vizinho repense sua vida e menos ainda pretende fundamentar uma teoria moral. Seu esforço é o de “enfeitiçar” os *outros* com seus ricos, entusiasmados e sedutores relatos de vida ociosa na mata, para que eles também busquem a independência e a simplicidade, por exemplo.

Thoreau, enfim, não pretende conquistar do leitor algum tipo de adesão de natureza lógica a um conjunto de princípios abstratos – para ele isto seria completamente inútil –, mas sim o que Hadot chamou de *real assente*¹⁹, a saber, um tipo de adesão ampla e radical que “[...] envolve o ser inteiro [...]” do indivíduo (HADOT, 2016, p. 82). No *real assente* estão implicadas as faculdades intelectuais do leitor ou ouvinte, mas especialmente as afetivas, instintivas e outras, ao ponto de que, tendo assim assentido ao que lhe fora dito, se compromete “espiritualmente” a tal, isto é, assume não apenas certa opinião, mas transforma integralmente a própria vida, incluindo seu modo de ser, pensar, sentir, se posicionar diante do mundo e dos outros.

De fato, o filósofo pretende subir em um poleiro não para “discorrer sobre” ou “defender que”, mas jocosamente “trombetear”, como um animal que canta e que, com seu canto, desperta. Thoreau, diremos, usa do mesmo *poder da palavra* que Hadot localizou na antiguidade. Com seu *discurso filosófico*, então, dirige-se aos *outros* (que somos nós, seus leitores) para lhes provocar uma *tomada de consciência*, isto é, para que interrompam o fluxo dos hábitos e revisem suas vidas. *Walden*, enfim, não é apenas uma excelente obra de literatura, mas, mais do que isso, um *discurso filosófico* por excelência, e que está radicalmente comprometido com uma *vida filosófica*, inserindo-se, assim, na tradição que identifica a filosofia a um *modo de vida*. Thoreau, arriscaremos, é tão filósofo quanto Sócrates.

18. Tal como Sócrates que, diante da reclamação de Hípias de que estaria se furtando a definir o que entenderia por “justiça”, responde: “Como! Hípias, não vês que não cesso de mostrar o que penso ser o justo? Se não por palavras defino-o por atos” (XENOFONTE, IV, 4, 5, *apud* HADOT, 2014b, p. 59).

19. O conceito não é de Hadot, mas tomando de empréstimo por ele de *Grammar of Assent* (1870) de John Henry Newman (HADOT, 2016, p. 82).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, F. F. de. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 99-111, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/download/1750/1657> Acesso em 23 de Maio de 2019.

BOTTMANN, D. Thoreau para além de seu próprio tempo. *Revista IHU On-Line*, São Leopoldo, n. 509, p. 54 – 57, ago. 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6982-thoreau-para-alem-de-seu-proprio-tempo> Acesso em 15 de Outubro de 2019.

EMERSON, R. W. *Essays: First Series* [1841]. In: *Selected Essays*. Penguin Classics, 1982.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981 – 1982). Trad. por Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. 3. Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HADOT, P. *A filosofia como maneira de viver*: entrevista de J. Carlier e A. I. Davidson. Trad. Lara Christina de Malmipensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

HADOT, P. Exercices spirituels. *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974. pp. 25-70.. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1974_num_88_84_17023 Acesso em 04 de Outubro de 2019.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. F. F. Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações. 2014a.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

HADOT, P. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. Trad. F. F. Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações. 2014c.

HESÍODO. *Teogonia*. A origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1991.

LAUGIER, S. Pierre Hadot as a reader of Wittgenstein. *Paragraph*, Volume 34, nº 3, p. 322-337, Nov. 2011. Disponível em: <https://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/para.2011.0028> Acesso em 15 de Julho de 2019.

MEDEIROS, Eduardo V. de. *Thoreau: moralidade em primeira pessoa*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 218. 2015.

PLATÃO. *Banquete*. Trad. do grego por José Cavalcante de Souza. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Trad. do grego por Jaime Bruna. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. do grego por J. Paleikat e J. Cruz Costa. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

THOREAU, H. D. *A desobediência civil*. Trad. por José G. Couto. São Paulo: Penguin Classics. Companhia das Letras, 2012.

THOREAU, H. D. *Early Essays and Miscellanies*. Princeton University Press, 1975.

THOREAU, H. D. *Walden*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.