

André Comte-Sponville

A felicidade,  
desesperadamente

**martins**  
Martins Fontes

Este livro foi digitalizado pelo time do Portal Do Criador (antigamente [www.portaldocriador.org](http://www.portaldocriador.org), hoje <http://portaldocriador.cajueiro.org>). Toda sugestão, dúvida ou reclamação é bem-vinda. Junte-se a nós!

Digitalização: Mulder

Revisão: Mulder e Lamps

Revisão final: Lamps

Gostaríamos de dedicar este trabalho ao Argo, o pirata que nos ensinou como digitalizar livros, como organizar-se na internet sem autoritarismo, e até como construir casas (!) .

=====

Você se sente mal por fazer uso de um livro pirata? Por quê?

Conheça as ideias dos partidos piratas em [www.partidopirata.org](http://www.partidopirata.org) !



=====

André Comte-Sponville

A FELICIDADE, DESESPERADAMENTE

Tradução de Eduardo Brandão

Martins Fontes

*Esta obra foi publicada originalmente em francês com o título LE BONHEUR, DÉSESPÉRÉMENT, por Éditions Pleins Feux, Nantes. Copyright © Éditions Pleins Feux. Copyright © 2001, Livraria Martins Fontes Editora Ltda., São Paulo, para a presente edição.*

1ª edição 2001

4ª tiragem 2010

Tradução

*EDUARDO BRANDÃO*

Revisão gráfica Renato da Rocha Carlos Lilian Jenkino Produção gráfica  
Geraldo Alves Paginação/Fotolitos Studio 3 Desenvolvimento Editorial

*O texto que segue é a transcrição, revista e corrigida pelo autor, da conferência-debate pronunciada por André Comte-Sponville no dia 18 de outubro de 1999, no âmbito dos LundisPhilo [Segundas-feiras de Filosofia], no Piandcktail, em Bouguenais (44340).*

Comte-Sponville, André, 1952-

A felicidade, desesperadamente / André Comte-Sponville ; tradução Eduardo Brandão. - São Paulo : Martins Fontes, 2001.

Título original: Le bonheur, désespérément. ISBN 85-336-1368-7

1. Filosofia - Ensaios I. Título.

01-1116 CDD-190.2

índices para catálogo sistemático:

## **A felicidade, desesperadamente**

Vou falar, então, da felicidade... Confesso que, diante de tal tema, estou dividido entre dois sentimentos opostos. Primeiro, o sentimento da evidência, da banalidade mesmo: porque a felicidade, quase por definição, interessa a todo o mundo (lembrem-se de Pascal<sup>1</sup>: "Todos os homens procuram ser felizes; isso não tem exceção... É esse o motivo de todas as ações de todos os homens, inclusive dos que vão se enforçar...") , e deveria interessar ainda mais ao filósofo. Tradicionalmente, historicamente, desde que os gregos inventaram a palavra e a coisa *philosophia*, todos sabem que a felicidade faz parte dos objetos privilegiados da reflexão filosófica, que é até um dos mais importantes e dos mais constantes. Vejam Sócrates ou Platão, Aristóteles ou Epicuro, Spinoza ou Kant, Diderot ou Alain... "Não é verdade que nós, homens, desejamos todos ser felizes?"<sup>2</sup> A resposta é tão evidente, nota Platão, que a pergunta quase não merece ser feita. "De fato, quem não deseja ser feliz?"<sup>3</sup> A busca da felicidade é a coisa mais bem distribuída do mundo.

No entanto, ao mesmo tempo que esse sentimento de evidência ou de banalidade, tenho também o de certa singularidade, certa solidão, para não dizer de certa audácia: esse tema, que pertence desde há tanto à tradição filosófica, a maioria dos filósofos contemporâneos - digamos, os que dominaram a segunda metade do século XX - tinha quase completamente esquecido, como se de repente a felicidade houvesse deixado de ser um problema filosófico. Foi o que surpreendeu meus colegas, quando publiquei meu primeiro livro, o *Traité du désespoiret de la béatitude...*<sup>4</sup> Parecia-lhes

---

<sup>1</sup> *Pensées*, fr. 148-425 (o primeiro número é o da ed. francesa de Lafuma, Seuil, 1963; o segundo o da ed. Bruns-chvicg, Hachette, 1897). [Trad. bras.: *Pensamentos*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.]

<sup>2</sup> Platão, *Eutidemo*, 278 e.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Tomo 1, *Le mythe d'Icare*, PUF, 1984; tomo 2, *Vivre*, PUF, 1988. [Trad. bras., respectivamente: *Tratado do desespero e da beatitude*, São Paulo, Martins Fontes,

que eu reatava com velhas noções - a da felicidade, a da sabedoria... - que lhes soavam obsoletas, arcaicas, superadas, que eu filosofava, foi o que me disse na época meu ex-professor do curso preparatório para a École Normale Supérieure, como já não se fazia "há séculos", acrescentara ele, eu nunca soube se era um elogio ou uma crítica, "como já não se ousa fazer..." Em suma, eu estava com alguns séculos de atraso, e não deixaram de me chamar a atenção para isso... Serão quase sempre os mesmos que, alguns anos depois, me acusarão de *seguir a onda* (que onda? a da sabedoria, da filosofia antiga ou à antiga, da ética, da felicidade...). Não mudei muito, porém, nem eles. O público é que mudou, e tanto melhor se eu tiver alguma coisa a ver com isso. Meu primeiro livro apareceu em janeiro de 1984: parecia então, de fato, que eu estava com vários séculos de atraso... Depois veio o sucesso, pouco a pouco, e compreendi que eu estivera uns dez anos adiantado. Não me gabo. O que são dez anos para a filosofia? Mas também não tenho por que me envergonhar. A verdade é que o passado da filosofia está sempre diante de nós, que nunca terminaremos de explorá-lo, de compreendê-lo, de tentar prolongá-lo... E que foi por não ter medo de parecer superado ou atrasado que talvez, às vezes, eu tenha estado um pouco adiantado...

O fato é que meu ponto de partida, em filosofia, foi reatar com essa velha questão grega e filosófica, a questão da felicidade, da vida boa, da sabedoria. Não por gosto de remar contra a corrente, mas porque eu tinha vontade de fazer filosofia como a faziam os mestres que eu apreciava e admirava, apesar de alguns deles terem morrido há vários séculos: os gregos primeiro, é claro, mas também Montaigne ou Descartes, Spinoza ou Alain... Nesse caminho, aliás, havia pelo menos um contemporâneo que me precedera: Mareei Conche. Depois outro, que, sem o seguir pessoalmente, me incentivava a explorá-lo: Louis Althusser. Segui o exemplo ou o conselho deles. Subi muito a montante, na história da filosofia, para tentar avançar um pouco. Não tinha escolha: não teria podido filosofar de outro modo.

Em suma, quis reatar não apenas com a etimologia, que não passa de um pequeno aspecto da questão, mas com essa tradição filosófica que faz que a *philosophia*, como diziam os gregos, seja, etimológica e conceitualmente, o amor à sabedoria, a busca da sabedoria, sabedoria que se reconhece de fato, para quem a atinge e segundo a quase totalidade dos autores, por uma certa qualidade de felicidade. Se a filosofia não nos ajuda a ser felizes, ou a ser menos infelizes, para que serve a filosofia?

O filósofo que mais me marcou, durante todos os meus anos de estudo, mais ainda que Spinoza, mais ainda que Marx ou Althusser, foi sem dúvida Epicuro, que descobri no curso preparatório e a quem mais tarde consagrei minha dissertação de mestrado. Fiz logo minha a belíssima definição que ele dava da filosofia. Lembrem-se da primeira aula de filosofia que vocês tiveram, vocês que chegaram ao último ano do segundo ciclo... Há uma pergunta que os professores de filosofia fazem quase inevitavelmente no

colegial (eu próprio fui professor de filosofia por vários anos) na primeira aula do ano, no início do mês de setembro. É preciso explicar a adolescentes que nunca estudaram filosofia o que ela é, em outras palavras, o que eles vão estudar, à razão de oito, cinco ou três horas por semana, conforme o curso, durante todo um ano; o que é essa nova disciplina - nova para eles! - que se chama desde há tanto tempo filosofia... Contaram-me que um colega, na primeira aula do ano, à pergunta "*O que é a filosofia?*" respondia: "A filosofia é uma coisa extraordinária. Faz vinte anos que ensino e continuo sem saber o que é!" Se fosse verdade, eu acharia muito mais inquietante do que extraordinário. O que poderia valer uma disciplina intelectual que não fosse capaz nem sequer de se definir? Mas não creio que seja assim. A verdade é que é perfeitamente possível responder à pergunta "*O que é a filosofia?*" e até mesmo de várias maneiras diferentes - essa pluralidade mesma já é filosófica. Quanto a mim, adotei a resposta que Epicuro dava a essa pergunta. Ela assume devidamente a forma de uma definição: "*A filosofia é uma atividade que, por discursos e raciocínios, nos proporciona uma vida feliz.*"<sup>5</sup> Gosto de tudo nessa definição. Gosto em primeiro lugar de que a filosofia seja uma "atividade", *energeia*, e não apenas um sistema, uma especulação ou uma contemplação. Gosto de que ela seja feita por "discursos e raciocínios", e não por visões, bons sentimentos ou êxtases. Gosto enfim de que ela nos proporcione "uma vida feliz", e não apenas o saber e, menos ainda, o poder... Ou, em todo caso, de que ela *tenda* a nos proporcionar uma vida feliz. Porque, se eu tinha uma reserva a fazer, e tenho, a essa bela definição de Epicuro, é que não estou convencido de que tenhamos, nós, modernos, os meios de assumir o belo otimismo grego ou a bela confiança grega. Onde Epicuro escrevia que "*a filosofia é uma atividade que, por discursos e raciocínios, nos proporciona uma vida feliz*", eu diria antes, mais modestamente, "*que tende a nos proporcionar uma vida feliz*". Fora essa reserva, a definição, que data de vinte e três séculos atrás e que me ilumina já há quase trinta anos, continua me convindo. O que é a filosofia? Para dizê-lo com palavras que sejam minhas (mas vocês verão que minha definição está calcada na de Epicuro), responderei: *a filosofia é uma prática discursiva* (ela procede "por discursos e raciocínios") *que tem a vida por objeto, a razão por meio e a felicidade por fim*. Trata-se de pensar melhor para viver melhor.

A felicidade é a meta da filosofia. Ou, mais exatamente, a meta da filosofia é a sabedoria, *portanto* a felicidade - já que, mais uma vez, uma das ideias mais aceitas em toda a tradição filosófica, especialmente na tradição grega, é que se reconhece a sabedoria pela felicidade, em todo caso por certo tipo de felicidade. Porque, se o sábio é feliz, não é de uma maneira qualquer nem a um preço qualquer. Se a sabedoria é uma felicidade, não é uma felicidade qualquer! Não é, por exemplo, uma felicidade obtida à custa de drogas, ilusões ou diversões. Imaginem que nossos médicos inventem, nos

---

<sup>5</sup> Fragmento 218 da ed. Usener, transmitido por Sexto Empírico (*Adv. Math.*, XI, 169), trad. fr. M. Conche, Epicuro, *Lettres et maximes*, PUF, 1987, p. 41.

anos futuros - alguns dizem que já inventaram, mas, tranquilizem-se, ainda há muito o que esperar -, um novo remédio, uma espécie de ansiolítico e antidepressivo absoluto, que seria ao mesmo tempo um tônico e um euforizante: a *pílula da felicidade*. Uma pilulazinha azul, cor-de-rosa ou verde, que bastaria tomar todas as manhãs para se sentir permanentemente (sem nenhum efeito secundário, sem viciar, sem dependência) num estado de completo bem-estar, de completa felicidade... Não digo que nos recusaríamos a experimentá-la, nem às vezes, quando a vida está mesmo muito difícil, até a usá-la com certa regularidade... Mas digo que quase todos nós nos recusaríamos a nos satisfazer com ela e que, em todo caso, nos recusaríamos a chamar de *sabedoria* essa felicidade que deveríamos a um remédio. A mesma coisa vale, claro, para uma felicidade que proviesse apenas de um sistema eficaz de ilusões, mentiras ou esquecimentos. Porque a felicidade que queremos, a felicidade que os gregos chamavam de *sabedoria*, aquela que é a meta da filosofia, é uma felicidade que não se obtém por meio de drogas, mentiras, ilusões, *diversão*, no sentido pascaliano do termo; é uma felicidade que se obteria em certa relação com a verdade: uma verdadeira felicidade ou uma felicidade verdadeira.

O que é a sabedoria? É a felicidade na verdade, ou "a alegria que nasce da verdade". Esta é a expressão que Santo Agostinho<sup>6</sup> utiliza para definir a *beatitude*, a vida verdadeiramente feliz, em oposição a nossas pequenas felicidades, sempre mais ou menos factícias ou ilusórias. Sou sensível ao fato de que é a mesma palavra *beatitude* que Spinoza retomará, bem mais tarde, para designar a felicidade do sábio, a felicidade que não é a recompensa da virtude mas a própria virtude... A *béatitude* é a felicidade do sábio, em oposição às felicidades que nós, que não somos sábios, conhecemos comumente, ou, digamos, às nossas aparências de felicidade, que às vezes são alimentadas por drogas ou álcoois, muitas vezes por ilusões, diversão ou má fé. Pequenas mendras, pequenos derivados, remedinhos, estimulantezinhos... Não sejamos severos demais. Nem sempre podemos dispensá-los. Mas a sabedoria é outra coisa. A sabedoria seria a felicidade na verdade.

A sabedoria? É uma felicidade verdadeira ou uma verdade feliz. Não façamos disso um absoluto, porém. Podemos ser *mais ou menos* sábios, do mesmo modo que podemos ser mais ou menos loucos. Digamos que a sabedoria aponta para uma direção: a do máximo de felicidade no máximo de lucidez.

---

<sup>6</sup> *Confissões*, X, 23. Sobre o "eudemonismo radical" de Santo Agostinho, ver E. Gilson, *Introduction à Vétude de saint Augustin*, Vrin, 1982, pp. 1-10, 149-63. Mas esse eudemonismo na verdade apenas prolonga o eudemonismo grego: "Um grego, qualquer que seja a concepção que ele tenha da essência da moralidade, não vê outro fim para a atividade que não a obtenção e a conservação da felicidade" (Léon Robin, *La morale antique*, PUF, 1963, p. 72).

Portanto a felicidade é a *meta* da filosofia. Para que serve filosofar? Serve para ser feliz, para ser *mais* feliz. Mas, se a felicidade é a *meta* da filosofia, não é sua *norma*. O que entendo por isso? A meta de uma atividade é aquilo a que ela tende; sua norma é aquilo a que ela se submete. Quando digo que a felicidade é a meta da filosofia mas não sua norma, quero dizer que não é porque uma ideia me faz feliz que devo pensá-la - porque muitas ilusões confortáveis me tornariam mais facilmente feliz do que várias verdades desagradáveis que conheço. Se devo pensar uma ideia, não é porque ela me faz feliz (senão a filosofia não passaria de uma versão sofisticada, e sofística, do método Coué: trata-se de pensar "positivo", como se diz, em outras palavras ludibriar-se). Não, se devo pensar uma ideia é *porque ela me parece verdadeira*. A felicidade é a meta da filosofia mas não é sua norma, porque a norma da filosofia é a verdade, pelo menos a verdade possível (porque nunca a conhecemos por inteiro, nem absolutamente, nem com total certeza), o que chamaria de bom grado, corrigindo Spinoza por Montaigne, *a norma da ideia verdadeira dada ou possível*. Trata-se de pensar não o que me torna feliz, mas o que me parece verdadeiro - e fica a meu encargo tentar encontrar, diante dessa verdade, seja ela triste ou angustiante, o máximo de felicidade possível. A felicidade é a meta; a verdade é o caminho ou a norma. Isso significa que, se o filósofo puder optar entre uma verdade e uma felicidade - felizmente, o problema nem sempre se coloca nesses termos, só às vezes -, se o filósofo puder optar entre uma verdade e uma felicidade, ele só será filósofo, ou só será digno de sê-lo, se optar pela verdade. Mais vale uma verdadeira tristeza do que uma falsa alegria.

Sobre este último ponto, nem todo o mundo estará de acordo. Sem dúvida vários de vocês, na sala, estarão se dizendo que, pensando bem, entre uma verdadeira tristeza e uma falsa alegria, vocês prefeririam a falsa alegria... Vários, mas não todos. Pois bem: dispomos aqui de uma excelente pedra de toque, para saber quem é filósofo na alma e quem não é. Toda definição da filosofia já acarreta uma filosofia. Do meu ponto de vista, só é verdadeiramente filósofo quem ama a felicidade, como todo o mundo, mas ama *mais ainda* a verdade - só é filósofo quem prefere uma verdadeira tristeza a uma falsa alegria. Nesse sentido, muitos são filósofos sem ser profissionais da filosofia, e é melhor assim; e alguns são profissionais ou professores de filosofia sem que por isso sejam filósofos, e azar deles.

O essencial é não mentir, e antes de mais nada não se mentir. Não se mentir sobre a vida, sobre nós mesmos, sobre a felicidade. E é porque eu gostaria de não mentir que adotei o projeto que se segue. Num primeiro tempo, tentarei compreender por que não somos felizes, ou tão pouco, ou tão mal, ou tão raramente: é o que chamarei de *a felicidade malograda*<sup>7</sup>, ou *as armadilhas da esperança*. Num segundo tempo, a fim de tentar sair dessa armadilha, exporei uma *crítica da esperança*, desembocando no que chamarei de *a felicidade em ato*. Enfim, num terceiro tempo, que poderia se chamar *a felicidade desesperadamente*, terminarei evocando o que poderia

---

<sup>7</sup> No original, *bonheur manque*. (N. do T.)



ser uma sabedoria do desespero, num sentido que especificarei e que seria também uma sabedoria da felicidade, da ação e do amor.

### I - *A felicidade malograda, ou as armadilhas da esperança*

Por que a sabedoria é necessária? No fundo, vocês poderiam me fazer ou se fazer essa pergunta. Precisamos da sabedoria? A tradição responde que sim, mas o que nos prova que ela tem razão? Nossa infelicidade. Nossa insatisfação. Nossa angústia. Por que a sabedoria é necessária? Porque não somos felizes. Se há nesta sala pessoas plenamente felizes, é evidente que nada tenho a lhes dar, pelo menos se a felicidade delas é uma felicidade na verdade: elas são mais sábias que eu. Autorizo-as de bom grado a deixar a sala. Mas por que teriam vindo? O que um sábio teria a fazer com um filósofo?

Por que a sabedoria é necessária? Porque não somos felizes. Isso coincide com uma fórmula de Camus, que tinha o dom de dizer simplesmente coisas graves e fortes: "*Os homens morrem, e não são felizes.*" Acrescentarei: por isso a sabedoria é necessária. Porque morremos e porque não somos felizes. Se não morrêssemos, mesmo sem ser felizes, teríamos tempo de aguardar, diríamos a nós mesmos que a felicidade acabaria chegando, nem que daqui a alguns séculos... Se fôssemos plenamente felizes, aqui e agora, poderíamos talvez aceitar morrer: esta vida, tal como é, em sua finitude, em sua brevidade, bastaria para nos satisfazer... Se fôssemos felizes sem ser imortais, ou imortais sem ser felizes, nossa situação seria aceitável. Mas ser ao mesmo tempo mortal e infeliz, ou se saber mortal sem se julgar feliz, é uma razão forte para tentar se safar, para filosofar de verdade, como dizia Epicuro<sup>8</sup>, em suma, para tentar ser sábio.

Isso também vai ao encontro de outra fórmula, relatada por Malraux. Certo dia, Malraux encontra um velho padre católico; e o que fascina o livre-pensador que era Malraux, no personagem do velho padre, é principalmente o que ele supõe a justo título que seja sua experiência de confessor. Malraux interroga-o: padre, diga-me o que descobriu em toda essa sua vida de confessor, o que lhe ensinou essa longa intimidade com o segredo das almas... O velho padre reflete alguns instantes, depois responde a Malraux (eu cito de memória): 'Vou lhe dizer duas coisas. A primeira é que as pessoas são muito mais infelizes do que se imagina. A segunda é que não há grandes pessoas.' Acrescentarei mais uma vez: por isso a sabedoria é necessária, por isso é preciso filosofar. Porque somos muito mais infelizes, ou muito menos felizes, do que os outros imaginam; e porque não há grandes pessoas.

É meu ponto de partida: não somos felizes, ou não o somos suficientemente, ou demasiado raramente. Mas por quê?

---

<sup>8</sup> *Sentence vaticane* 54 (trad. fr. M. Conche, p. 261).

Não somos felizes, às vezes, porque tudo vai mal. Quero dizer com isso que os que não eram felizes em Ruanda ou na ex-Iugoslávia, nos piores momentos dos massacres, ou os que não são felizes hoje no Timor Leste ou, mais perto de nós, os que sofrem a miséria, o desemprego, a exclusão, os que são afetados por uma doença grave ou têm um próximo morrendo..., que estes não sejam felizes, compreendo facilmente, e a maior urgência, para eles, sem dúvida não é filosofar. Não digo que não cabe filosofar no Timor Leste ou num serviço de cancerologia, mas diria que não é a principal urgência: antes é preciso sobreviver e lutar, ajudar e tratar.

Mas, se não somos felizes, nem sempre é porque tudo vai mal. Também acontece, e com maior frequência, não sermos felizes quando tudo vai mais ou menos bem, pelo menos para nós. Penso em todos os momentos em que nos dizemos "tenho tudo para ser feliz". Só que, como vocês notaram tão bem quanto eu, não basta ter tudo para ser feliz... para tê-lo de fato. O que nos falta para ser feliz, quando temos tudo para ser e não somos? Falta-nos a sabedoria.

Sei perfeitamente que os estóicos (e os epicurianos não eram menos ambiciosos) pretendiam que o sábio é feliz em toda e qualquer circunstância, independentemente do que lhe possa acontecer. Sua casa acaba de pegar fogo? Não tem importância: se você tem sabedoria, você é feliz! "Mas na minha casa estavam minha mulher, meus filhos... Morreram todos!" Não tem importância: se você tem sabedoria, você é feliz. Pode ser... Confesso que me sinto incapaz dessa sabedoria. Não me sinto nem mesmo capaz de desejá-la verdadeiramente. Aliás, os próprios estóicos reconheciam ser possível que nenhum sábio, no sentido em que empregavam a palavra, jamais tivesse existido... Essa sabedoria, absoluta, desumana ou sobre-humana, não passa de um ideal que nos ofusca pelo menos tanto quanto nos ilumina. Sou como Montaigne: "Esses humores transcendentais me assustam, como os lugares altos e inacessíveis."<sup>9</sup> Eu me contentaria perfeitamente com uma sabedoria menos ambiciosa ou menos assustadora, com uma sabedoria de segunda linha, que me permitisse ser feliz não quando tudo vai mal (não sou capaz disso e não o peço tanto assim), mas quando tudo vai mais ou menos bem, como acontece - nos países um pouco mais favorecidos pela história e para muitos de nós - com maior frequência. Uma sabedoria da vida cotidiana; se quiserem, uma sabedoria à Montaigne: uma sabedoria para todos os dias e para todos nós... "Tão sábio quanto queira", escreve ainda Montaigne, "mas afinal é um homem: o que há de mais frágil, mais miserável e mais nulo? A sabedoria não fortalece nossas condições naturais..."<sup>10</sup> Não é uma razão para viver de uma maneira qualquer, nem para renunciar à felicidade.

O que nos falta para ser feliz, quando temos tudo para tê-lo e não somos? O que nos falta é a sabedoria, em outras palavras, *saber viver*, não no sentido

---

<sup>9</sup> *Essais*, III, 13 (p. 1115 da ed. Ir. Villey-Saulnier, PUF, 1978).

<sup>10</sup> *Essais*, II, 2 (trad. bras.: *Os ensaios*, II, São Paulo, Martins Fontes, 2000).

em que se fala do *savoir-vivre* como boa educação, mas no sentido profundo do termo, no sentido em que Montaigne dizia que "não há ciência tão árdua quanto a de *saber viver* bem e naturalmente esta vida"<sup>11</sup>. Essa *ciência* não é uma ciência no sentido moderno do termo. É antes uma arte ou um aprendizado: trata-se de aprender a viver; apenas isso é filosofar de verdade"<sup>(11)</sup>.

Aprender a viver? Seja. Mas então não podemos evitar o verso de Aragon, tão lindamente popularizado por Brassens: "*Le temps d'apprendre à vivre il est déjà trop tard...*"<sup>12</sup>\*(asterisco)

Quando eu era professor no terceiro colegial, no dia dessa célebre primeira aula do ano, em que era preciso explicar aos alunos o que é a filosofia, eu costumava citar a definição de Epicuro pela qual comecei esta conferência, e depois este verso de Aragon: *Le temps d'apprendre à vivre il est déjà trop tard* (eu ainda não sabia que uma idéia próxima se encontra em Montaigne: "Ensinam-nos a viver quando a vida passou..."<sup>13</sup>). E eu lhes dizia: "É isso: filosofar serve para aprender a viver, se possível *antes* que seja tarde demais, antes que seja *absolutamente* tarde demais." Por fim acrescentava, com Epicuro, que nunca é "*nem cedo demais nem tarde demais*" para filosofar<sup>14</sup>, já que nunca é nem cedo nem tarde demais para "assegurar a saúde da alma"<sup>15</sup>, em outras palavras para aprender a viver ou para ser feliz.

Temos uma idéia de felicidade. É sempre a idéia de Pascal: todo homem quer ser feliz, inclusive o que vai se enforçar. Se ele se enforca, é para escapar da infelicidade; e escapar da infelicidade ainda é se aproximar, pelo menos tanto quanto possível, de uma certa felicidade, nem que ela seja negativa ou o próprio nada... Não se escapa do princípio de prazer: querer escapar-lhe (pela morte, pelo ascetismo...) é ficar submetido a ele.

Portanto temos um desejo de felicidade, e esse desejo é frustrado, decepcionado, ferido. Mais um verso de Aragon, no mesmo poema: "*Dites*

---

<sup>11</sup> *Essais*, III, 13 (p. 1110).

<sup>12</sup> Quando aprendemos a viver, já é tarde demais... (N. do T.)

<sup>11</sup> Cf. *Essais*, I, 26 ("é a filosofia quem nos ensina a viver..."). (Trad. bras.: *Os ensaios*, I, São Paulo, Martins Fontes, 2000.)

<sup>13</sup> *Os ensaios*, I, 26. O pensamento de Montaigne é menos geral, porém, e menos sombrio, que o de Aragon: ele quer dizer simplesmente que é um erro não ensinar filosofia desde a infância: "Cem escolares pegaram varíola antes de chegar à aula de Aristóteles sobre a temperança."

<sup>14</sup> *Lettre à Ménécée*, 122 (trad. fr. M. Conche, p. 217).

<sup>15</sup> *Ibid.*

*ces mots 'Ma vie' et retenez vos larmes...*"<sup>16</sup> A felicidade nos falta; a felicidade está perdida.

Por quê?

Temos de partir do desejo. Não apenas porque "o desejo é a própria essência do homem", como escrevia Spinoza<sup>17</sup>, mas também porque a felicidade é o desejável absoluto, como mostra Aristóteles<sup>18</sup>, e enfim porque ser feliz é - pelo menos numa primeira aproximação - ter o que desejamos. Encontramos esta última idéia em Platão, em Epicuro, em Kant e, no fundo, em cada um de nós. Voltarei a isso mais adiante.

O que é o desejo? A resposta que gostaria de evocar em primeiro lugar, e que vai atravessar toda a história da filosofia, é formulada por Platão num dos seus livros mais famosos, *O banquete*. Como seu título indica, trata-se de uma refeição entre amigos, no caso para festejar o sucesso de um deles num concurso de tragédia. Como eles sabem que quando se janta entre amigos o principal prazer não é a qualidade dos pratos mas a qualidade da conversa - quanto à comida, os criados cuidam dela -, resolvem escolher um bom tema de discussão: o amor. Cada um vai dar sua definição e fazer seu elogio do amor. Como não é meu tema, só retenho aqui a definição de Sócrates, por cuja boca Platão costuma se exprimir. O que é o amor? Para resumir, Sócrates dá a seguinte resposta: *o amor é desejo, e o desejo é falta*. E Platão reforça: *"O que não temos, o que não somos, o que nos falta, eis os objetos do desejo e do amor."*<sup>19</sup>Essa idéia vai até os dias de hoje. Por exemplo, em Sartre: "O homem é fundamentalmente desejo de ser" e "o desejo é falta"<sup>20</sup>. É o que nos fada ao nada ou à caverna, digamos ao idealismo: o ser está alhures, o ser é o que falta! Aí está por que a felicidade, necessariamente, é perdida.

Na medida em que Platão tem razão, ou na medida em que somos platônicos (mas no sentido de um platonismo espontâneo), na medida em que desejamos o que nos falta, é impossível sermos felizes. Por quê? Porque o desejo é falta, e porque a falta é um sofrimento. Como você pode querer ser feliz se lhe falta, precisamente, aquilo que você deseja? No fundo, o que é ser feliz?

Evoquei a resposta que encontramos em Platão, Epicuro, Kant, em qualquer um: *ser feliz é ter o que se deseja*. Não necessariamente tudo o que se deseja, porque nesse caso é fácil compreender que nunca seremos felizes e

---

<sup>16</sup> Digam as palavras "minha vida" e contenham as lágrimas... (N. do T.)

<sup>17</sup> *Éthique*, III, def. 1 das afeições (trad. fr. Appuhn, G.-F., 1965, p. 196).

<sup>18</sup> *Éthique à Nicomaque*, I, 1-5 (1094 a- 1097 b) e X, 6 (1176 a 30 -1177 a 10). Ver também o verbete "Bonheur" [felicidade]

<sup>19</sup> *Le banquet*, 200 e (trad. fr. E. Chambry, G.-F.).

<sup>20</sup> *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, reed. 1969, p. 652.

que a felicidade, como diz Kant, seria um ideal não da razão mas da imaginação<sup>21</sup>. Ser feliz não é ter tudo o que se deseja, mas pelo menos uma boa parte, talvez a maior parte, do que se deseja. Seja. Mas, se o desejo é falta, só desejamos, por definição, o que não temos. Ora, se só desejamos o que não temos, nunca temos o que desejamos, logo nunca somos felizes. Não que o desejo nunca seja satisfeito, a vida não é tão difícil assim. Mas é que, assim que um desejo é satisfeito, já não há falta, logo já não há desejo. Assim que um desejo é satisfeito, ele se abole como desejo: "O prazer", escreverá Sartre, "é a morte e o fracasso do desejo."<sup>22</sup> E, longe de ter o que desejamos, temos então o que *desejávamos* e já não *desejamos*. Como ser feliz não é ter o que *desejávamos* mas ter o que *desejamos*, isso nunca pode acontecer (já que, mais uma vez, só desejamos o que não temos). De modo que ora desejamos o que não temos, e sofremos com essa falta, ora temos o que, portanto, já não desejamos -e nos entediamos, como escreverá Schopenhauer, ou nos apressamos a desejar outra coisa. Lucrécio, bem antes de Schopenhauer, dissera o essencial: "Giramos sempre no mesmo círculo sem poder sair... Enquanto o objeto de nossos desejos permanece distante, ele nos parece superior a todo o resto; se ele é nosso, passamos a desejar outra coisa, e a mesma sede da vida nos mantém em permanente tensão..."<sup>23</sup> Não há amor feliz: na medida em que o desejo é falta, a felicidade é perdida.

Alguns exemplos para ilustrar esse ponto. Darei quatro, de gravidade desigual.

Começo pelo mais leve. É o exemplo da tarde de Natal. Todas as crianças são diferentes, mas há muitas, em nossos países ricos, que desde o início do mês de novembro, para não dizer desde o fim do mês de outubro, escolhem num catálogo de vendas por correspondência, ou na vitrine de uma loja, o brinquedo que vão pedir no Natal. Elas o desejam tanto, esse brinquedo lhes *falta* tanto, que é impossível serem felizes um só instante até o Natal. Estamos no fim de outubro: a felicidade é diferida por dois meses. Por sorte, as crianças esquecem de vez em quando que esse brinquedo lhes falta; então acontece-lhes às vezes serem felizes por inadvertência. Mas, assim

<sup>21</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. fr. Delbos-Philonenko, Vrin, 1980, p. 91). Sobre a idéia de felicidade em Kant, ver a *Critique de la raison pure*, "Do ideal do soberano bem" (especialmente pp. 543-5 da trad. fr. Tremesaygues e Pacaud, PUF): "A felicidade é a satisfação de todas as nossas propensões, seja extensiva, quanto à variedade destas, seja intensiva, quanto ao grau, seja protensiva, quanto à duração..." Ver também *Critique de la raison pratique*, "Determinação do conceito do soberano bem" (especialmente p. 134 da trad. fr. F. Picavet, PUF, 1971): "A felicidade é o estado no mundo de um ser razoável, a quem, em todo o curso da sua existência, tudo acontece de acordo com seu desejo e sua vontade."

<sup>22</sup> *L'être et le néant*, p. 467. E por isso que "o desejo está fadado ao fracasso" (*ibid.*, p. 466).

<sup>23</sup> *De rerum natura*, III, 1080-1084 (trad. fr. Ernout, Les Belles Lettres, 1968).

que pensam no brinquedo, já não é possível: ele lhes faz muita falta! A criança se diz: "Como eu seria feliz se o tivesse ou quando o tiver!" Ora, ela não o tem e, portanto, não é feliz. A criança está separada da felicidade por sua espera.

Chega a manhã de Natal... Quando tudo corre bem, quando os pais puderam comprar o presente, quando o pai consegue montá-lo, quando o manual é inteligível, quando se lembraram de comprar as pilhas, etc, a manhã de Natal faz parte dos momentos mais fáceis de viver. Se bem que... Bom, digamos que há coisas piores e que logo vamos nos dar conta disso. E que, depois da manhã de Natal, temos, inevitavelmente, a tarde de Natal. E aí algo começa obscuramente a se corromper, a se anuviar, a se deteriorar... A criança fica mais nervosa, rabugenta, contrariada, como que descontente. Os pais por sua vez se irritam: "O que foi? Não está contente? Não era o que você queria?" A criança responde: "Sim, é exatamente o que eu queria..." E então? Como não leu Platão, a criança na verdade não sabe responder. Mas, se tivesse lido, diria aos pais: "O que estou compreendendo, sabe, é que é muito fácil desejar o brinquedo que não tenho, o que me falta, e pensar que eu seria feliz se o tivesse... Mas que é muito mais difícil desejar o brinquedo que eu tenho, o que já não me falta! No fundo, é o que Platão explica: o desejo é falta. O brinquedo que você me deu já não me faz falta, pois eu o tenho, e portanto eu já não o desejo... Como eu poderia ser feliz? Não tenho o que desejo, mas simplesmente o que eu *desejava*..." Como a criança não leu Platão e como é boazinha, ela se contenta com brincar como pode; para agradar os pais, finge estar feliz... A tarde passa, depois o jantar... As crianças vão dormir e, quando você vai lhes fazer os carinhos costumeiros, o menino pergunta: "Quando é o Natal, papai?" O pai fica meio desarmado: "Ué, que história é essa... Foi hoje, o Natal!" "Eu sei", responde o garoto, "estou falando do Natal que vem..." E começa tudo outra vez...

O segundo exemplo é mais grave: é o exemplo do desemprego. Todos compreendem que o desemprego é uma desgraça, e ninguém se espantaria se um desempregado lhe dissesse: "Como eu seria feliz se arranjasse trabalho!" O desemprego é uma infelicidade. Mas onde já se viu o trabalho ser uma felicidade? Quando você está desempregado, principalmente se o desemprego dura muito, você pensa: "Como eu seria feliz se tivesse um trabalho!" Mas isso só vale para quem não tem. Para o desempregado, o trabalho poderia ser uma felicidade; mas, quando você tem um trabalho, o trabalho não é uma felicidade: o trabalho é um trabalho.

Terceiro exemplo, o mais trágico dos quatro. É um exemplo pessoal, mas não no sentido de que eu tenha vivido a tragédia. É uma lembrança da infância, e sem dúvida a primeira ideia filosófica que tive - uma ideia bem ingênua, como convém a uma primeira ideia. Eu devia ter sete ou oito anos. Vejo um cego. Já tinha visto outros antes, mas entendo pela primeira vez o que é ser cego, o que isso significa. Faço como fazem as crianças: fecho os olhos alguns segundos, caminho às cegas, parece-me atroz... Digo comigo

mesmo: "Se esse cego recuperasse a visão, ele seria loucamente feliz, simplesmente *por enxergar!* E eu, que não sou cego", comentava cá com meus botões, "devia ser loucamente feliz por enxergar!" E eu achava - é a ideia ingênua que evoquei - ter descoberto o segredo da felicidade: eu seria doravante perpetuamente feliz, já que a visão não me faltava, já que eu via! Tentei... Não funcionou. Porque, tão certamente quanto ser cego é uma infelicidade, o fato de enxergar nunca bastou para fazer a felicidade de quem quer que seja. Todo o trágico da nossa condição se resume nisto: a visão só pode fazer a felicidade de um cego. Ora, ela não faz sua felicidade, já que ele é cego e a visão lhe falta; e não faz a nossa, porque enxergamos e, por conseguinte, a visão não nos falta. Não há visão feliz, em todo caso não há visão que baste à felicidade.

Último exemplo, mais leve: o do amor, do casal. Lembrem-se de Proust em *Em busca do tempo perdido*: "Albertine presente, Albertine desaparecida..." Quando ela não está presente, ele sofre atrocemente: está disposto a tudo para que ela volte. Quando ela está presente, ele se entedia: está disposto a tudo para que ela vá embora. Não há nada mais fácil do que amar quem não temos, quem nos falta: isso se chama estar apaixonado, e está ao alcance de qualquer um. Mas amar quem temos, aquele ou aquela com quem vivemos, é outra coisa! Quem não viveu essas oscilações, essas intermitências do coração? Ora amamos quem não temos, e sofreremos com essa falta: é o que se chama de um tormento amoroso; ora temos quem já não nos falta e nos entediamos: é o que chamamos um casal. E é raro que isso baste à felicidade.

É o que Schopenhauer, como discípulo genial de Platão, resumirá bem mais tarde, no século XIX, numa frase que costumo dizer que é a mais triste da história da filosofia. Quando desejo o que não tenho, é a falta, a frustração, o que Schopenhauer chama de sofrimento. E quando o desejo é satisfeito? Já não é sofrimento, uma vez que já não há falta. Não é felicidade, uma vez que já não há desejo. É o que Schopenhauer chama de *tédio*, que é a ausência da felicidade no lugar mesmo da sua presença esperada. Você pensava: "Como eu seria feliz se..." E ora o se não se realiza, e você é infeliz; ora ele se realiza, e você nem por isso é feliz: você se entedia ou deseja outra coisa. Donde a frase que eu anunciava e que resume tão tristemente o essencial: "*A vida oscila pois, como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento ao tédio.*"<sup>24</sup> Sofrimento porque eu desejo o que não tenho e porque sofro com essa falta; tédio porque tenho o que, por conseguinte, já não desejo.

"Há duas catástrofes na existência", dizia George Bernard Shaw: "a primeira é quando nossos desejos não são satisfeitos; a segunda é quando são." Frustração ou decepção. Sofrimento ou tédio. Inanição ou inanidade. É o mundo do *Eclesiastes*: tudo é vaidade e correr atrás do vento.

---

<sup>24</sup> *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, 57, trad. fr. Burdeau-Roos, PUF, 1978, p. 394.

Porque o desejo é falta e, na medida em que é falta, a felicidade necessariamente é perdida. É o que eu chamo de as armadilhas da esperança - sendo a esperança a própria falta (voltarei ao assunto) no tempo e na ignorância. Só esperamos o que não temos. Tentem um pouco, só para ver, ter esperança de estarem sentados! Não vão conseguir, simplesmente porque *estão* sentados. Só esperamos o que não temos, e por isso mesmo somos tanto menos felizes quando mais esperamos ser felizes. Estamos constantemente separados da felicidade pela própria esperança que a busca. A partir do momento em que esperamos a felicidade ("*Como eu seria feliz se...*"), não podemos escapar da decepção: seja porque a esperança não é satisfeita (sofrimento, frustração), seja porque ela o é (tédio ou, mais uma vez, frustração: como só podemos desejar o que falta, desejamos imediatamente outra coisa e por isso não somos felizes...). É o que Woody Allen resume numa fórmula: "*Como eu seria feliz se fosse feliz*". É impossível portanto que ele o seja algum dia, já que está constantemente esperando vir a sê-lo. É também o que Pascal, num nível de genialidade no mínimo comparável, resume a seu modo nos *Pensamentos*. Trata-se de um fragmento de umas vinte linhas, consagrado ao tempo. Pascal explica que jamais vivemos para o presente: vivemos um pouco para o passado, explica ele, e principalmente muito, muito, para o futuro. O fragmento termina da seguinte maneira: "*Assim, nunca vivemos, esperamos viver; e, dispondo-nos sempre a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos.*"<sup>25</sup>

Que fazer? Como escapar desse ciclo da frustração e do tédio, da esperança e da decepção? Há várias estratégias possíveis. Em primeiro lugar, o esquecimento, a *diversão*, como diz Pascal. Pensemos rápido em outra coisa! Façamos como todo o mundo: finjamos ser felizes, finjamos não nos entediar, finjamos não morrer... Não vou me deter nisso. É uma estratégia não-filosófica, pois, em filosofia, trata-se justamente de não fingir.

Segunda estratégia possível: o que chamarei de *fuga para a frente*, de esperanças em esperanças. Mais ou menos como esses jogadores da loto, que todas as semanas se consolam de terem perdido com a esperança de que ganharão na semana seguinte... Se isso os ajuda a viver, não sou eu quem vai criticá-los. Mas, aqui também, vocês hão de convir que isso não é filosofia, e muito menos sabedoria.

A terceira estratégia prolonga a precedente, mas mudando de nível. Já não é uma fuga para a frente, de esperanças em esperanças, mas antes um salto, como diria Camus, numa esperança absoluta, religiosa, que não é

---

<sup>25</sup> *Pensamentos*, 47-172. Ver também a oitava *Lettre aux Roannez* [Carta aos roannenses], de dezembro de 1656 (p. 270 da ed. Lafuma, Seuil, col. "L'Intégrale", 1963): "O mundo está tão inquieto que quase nunca pensamos no presente e no instante em que vivemos; mas no que viveremos. De sorte que estamos sempre no estado de viver no futuro, e nunca de viver agora." Ou ainda o fragmento 148-425 dos *Pensamentos*: "Esperamos que nossa espera não sofra uma decepção nesta ocasião como na outra; e, assim, como o presente nunca nos satisfaz, a experiência nos logra, e de infelicidade em infelicidade nos leva até a morte, que é sua culminância eterna."



suscetível, acredita-se, de ser decepcionada (já que, se não há vida depois da morte, não haverá mais ninguém para percebê-lo). No fundo, é a estratégia de Pascal. O mesmo Pascal que explica tão bem que, "dispondo-nos sempre a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos", é o que escreve em outro fragmento dos *Pensamentos*: "*Só há bem nesta vida na esperança de outra vida.*"<sup>26</sup> E o salto religioso: esperar a felicidade para depois da morte. Ou, em termos teológicos: passar da *esperança* (como paixão) à *esperança* (como virtude teológica: porque ela tem Deus mesmo por objeto). Essa estratégia tem suas cartas de nobreza filosófica... Mas é preciso, além do mais, ter fé, e vocês sabem que não a tenho. Ou estar disposto a *apostar* a vida, como diria Pascal, e a isso eu me recuso: o pensamento deve se submeter ao mais verdadeiro, ou ao mais verossímil, e não ao mais vantajoso.

Portanto tive de tentar inventar, ou reinventar, outra estratégia. Não mais o esquecimento ou a diversão, não mais a fuga para a frente de esperanças em esperanças, não mais o *salto* numa esperança absoluta, mas, ao contrário, uma tentativa de nos libertar desse ciclo da esperança e da decepção, da angústia e do tédio, uma tentativa - já que toda esperança é sempre decepcionada - de nos libertar da própria esperança.

É o que me leva a meu segundo ponto...

## II - *Crítica da esperança, ou a felicidade em ato*

Não é o caso de, em tão pouco tempo, fazer aqui história da filosofia, nem de penetrar de fato no pensamento de cada um dos autores que acabo de evocar. Permitam-me, para ser rápido, tomá-los juntos, em bloco, e de uma forma um tanto brusca, como se faz necessário. Parece-me que, apesar de toda a admiração que tenho por eles, Platão, Pascal, Schopenhauer ou Sartre forcem um pouco a mão, como dizemos familiarmente... Não somos infelizes a esse ponto. Que sejamos menos felizes do que os outros imaginam ou que finjamos sê-lo, é evidente; mas, apesar de tudo, não tão infelizes quanto deveríamos ser, se Platão, Pascal, Schopenhauer ou Sartre tivessem razão, parece-me, em todo caso nem sempre. E que entre a felicidade esperada ("*Como eu seria feliz se...*") e a felicidade, em outras palavras, entre a esperança e a decepção, entre o sofrimento e o tédio, há uma ou duas pequenas coisas que Platão, Pascal, Schopenhauer ou Sartre esquecem, ou cuja importância eles subestimam gravemente. Essas duas pequenas coisas são o prazer e a alegria.

Ora, quando há prazer? Quando há alegria? Há prazer, há alegria, quando desejamos o que temos, o que fazemos, o que é: há prazer, há alegria

---

<sup>26</sup> *Pensamentos*, 427-194. Ver também o célebre argumento da aposta, no fragmento 418-233.

quando desejamos o que não falta! Dizendo de outra maneira: há prazer, *há alegria todas as vezes que Platão está errado*<sup>27</sup>. O que ainda não é uma refutação do platonismo - o que nos prova que o prazer ou a alegria têm razão? -, mas constitui, apesar de tudo, uma motivação forte para não sermos platônicos ou para resistirmos a Platão.

Alguns exemplos...

Você está passeando no campo, faz calor, você está com sede. Você não pensa "Como eu seria feliz se pudesse tomar uma cerveja bem gelada", você não é tolo a esse ponto, mas sim "Que prazer seria tomar uma cerveja bem gelada!" Numa curva da estrada, você dá com uma pousada, onde lhe servem uma cerveja geladinha. Você começa a tomá-la... E a sombra de Schopenhauer, sarcástica, murmura no seu ouvido: "Pois é, eu sei, não passa disso... A mesma cerveja tão desejável, enquanto lhe faltava, já o está entediando..." E você lhe responde: "Nada disso, imbecil! Como é bom tomar uma cerveja bem gelada quando a gente tem sede!"

Você está fazendo amor com o homem ou a mulher que você ama, ou que você deseja, e a sombra de Schopenhauer, que segura a vela, murmura, sarcástica, em seu ouvido:

" - Pois é, eu sei, é sempre a mesma coisa: não passa disso... Você pensava 'Como gostaria de possuí-la, como seria feliz se a possuísse!' Sim, enquanto ela lhe faltava, enquanto ele lhe faltava. Mas, agora que você a tem, ela não lhe falta mais, e você já começa a se entediar..."

- Que nada, imbecil! É o contrário: como é bom fazer amor quando se tem vontade, com a pessoa que se deseja, tanto mais quando ela não nos falta, quando está aqui, quando se entrega, maravilhosamente presente, maravilhosamente oferecida, maravilhosamente disponível!"

Sinceramente, se só pudéssemos desejar o que nos falta, aquele ou aquela que não está presente, nossa vida sexual - em particular a nossa, senhores - seria ainda mais complicada do que é...

E como eu poderia ter prazer em falar a vocês, como vocês talvez possam ter em me ouvir, se só pudéssemos desejar o que nos falta? Para falar a vocês, eu tenho de desejar cada palavra que pronuncio, e não, como responderia provavelmente Platão, a palavra que pronunciarei daqui a pouco - tentem falar desejando a palavra que vão pronunciar daqui a pouco e me contem o que aconteceu... Se tenho prazer em falar com vocês é porque desejo falar com vocês e porque isso não me falta de modo nenhum, já que é exatamente o que estou fazendo, aqui e agora!

---

<sup>27</sup> Pelo menos o Platão do *Banquete*, aquele para o qual só podemos desejar "o que não é nem atual nem presente", em outras palavras o que falta. Sem reabilitar totalmente o prazer, Platão lhe atribuirá porém um lugar (distinguindo "prazeres puros" e "impuros") na vida feliz: ver especialmente o *Filebo* e a *República* (principalmente livros IV e IX).

Poderia multiplicar os exemplos. O prazer do passeio é estar onde desejamos estar, dar os passos que estamos dando, desejar dá-los, e não desejar estar alhures ou efetuar outros passos, os que daremos mais tarde ou ali adiante... O prazer da viagem, do mesmo modo e como dizia Baudelaire, é partir por partir. Triste viajante o que só espera a felicidade na chegada!

Qual é o erro comum - apesar de tudo o que os separa - de Platão, Pascal, Schopenhauer ou Sartre? O erro deles é o seguinte: *eles confundiram o desejo com a esperança*. Dou como prova que, no Banquete, quando Sócrates diz que só desejamos o que não temos, o que não é, o que nos falta, ele imagina que um dos seus interlocutores lhe objeta mais ou menos o seguinte: "Mas que nada! Eu, por exemplo, estou gozando de boa saúde e desejo a saúde. Portanto eu desejo o que não me falta." Sócrates, com a sutileza de espírito que conhecemos, logo encontra a resposta: Você goza de boa saúde, claro, e deseja a saúde; mas não é a mesma saúde que você tem e que você deseja. Você está gozando de boa saúde agora, e isso você não pode desejar, já que a tem; o que você deseja é a saúde para amanhã, para mais tarde, a boa saúde por vir, e esta você não possui: por isso você a deseja!<sup>28</sup> É confundir o desejo com a esperança. Ora, são duas coisas diferentes, ligadas, é claro, mas diferentes. Mostrei-lhes há pouco que vocês não podem esperar sentar-se e me ouvir, nem eu esperar falar a vocês, já que estou falando. Mas, se vocês não podem *esperar* sentar-se, vocês podem *desejar*, e aliás todos vocês desejam. Vocês talvez pensem: "Ele está exagerando! O que ele sabe dos meus desejos?" Sei que vocês estão sentados, coisa a que ninguém os obriga. Portanto se sentaram voluntariamente, porque *desejam* estar sentados. Portanto desejam o que não lhes falta. De modo que somos várias centenas aqui a refutar Platão em ato - já que ele diz que só desejamos o que nos falta e que somos várias centenas, nesta sala, a desejar ficar sentados, o que evidentemente não nos falta.

Alguns de vocês talvez achem que gostariam de se levantar e ir embora, que não lhes falta vontade para tal, mas que nos "*Lundis Philo*" isso não é coisa que se faça: somos gente educada, ouvimos o conferencista até o fim... Eu responderia que os motivos que vocês têm de ficar sentados é problema seu. Seja por educação, de fato, seja por cansaço, por gosto da comodidade ou por causa do interesse apaixonado que têm por minhas palavras, isso não me diz respeito. Tudo o que constato é que vocês permanecem voluntariamente sentados, que ninguém os obriga a estar sentados; em outras palavras, que vocês ficam sentados porque desejam (senão já estariam de pé ou se levantando) e que, portanto, desejam o que não lhes falta. E, se tenho tanto prazer assim em falar a vocês, é pela mesma razão: desejo o que faço, aqui e agora, faço o que desejo!

Isso vale para qualquer ação. Ai do corredor que só deseja as passadas por vir, não as que ele dá, do militante que só deseja a vitória, não o combate,

---

<sup>28</sup> Ver *Le banquet*, 200 b-e.

do amante que só deseja o orgasmo, não o amor! Mas, se assim fosse, por que e como ele correria? militar? faria amor? Todo ato necessita de uma causa próxima, eficiente e não final, e o desejo, como notava Aristóteles, é a única força motriz<sup>29</sup>. É por isso que podemos ser felizes, é por isso que às vezes o somos: porque fazemos o que desejamos, porque desejamos o que fazemos!

É o que chamo de felicidade em ato, que outra coisa não é senão o próprio ato como felicidade: desejar o que temos, o que fazemos, o que é - o que não falta. Em outras palavras, gozar e regozijar-se. Mas essa felicidade em ato é ao mesmo tempo uma felicidade desesperada, pelo menos em certo sentido: é uma felicidade que não espera nada.

De fato, o que é a esperança? É um desejo: não podemos esperar o que não desejamos. Toda esperança é um desejo; mas nem todo desejo é uma esperança. O desejo é o *gênero próximo*, como diria Aristóteles, do qual a esperança é uma *espécie*. Resta encontrar a ou as diferenças específicas, isto é, a ou as características que virão especificar a esperança no campo mais geral do desejo. Vou lhes propor três características da esperança, três diferenças específicas. Colocadas uma em seguida da outra, elas constituirão uma definição da esperança.

Primeira característica. O que é a esperança? Muitos responderão que é um desejo referente ao futuro. Foi o que pensei por muito tempo, e que muitas vezes é verdade. Mas não é o caso de toda esperança nem, como veremos, só da esperança; portanto esta não pode servir de característica definicional. A primeira característica que reterei é outra: uma esperança é um desejo referente ao que não temos, ou ao que não é, em outras palavras, um desejo a que *falta* seu objeto. É o desejo segundo Platão. E é de fato o motivo pelo qual, na maioria das vezes, a esperança se refere ao futuro: porque o futuro nunca está aqui, porque do futuro, por definição, não temos o gozo efetivo. É por isso que esperamos: *esperar é desejar sem gozar*.

Segunda característica. Eu dizia que a esperança se refere na maioria das vezes ao futuro... Na maioria das vezes, sim, mas nem sempre. Podemos também esperar algo que não está por vir: a solução pode se referir ao presente, ou até, paradoxalmente, ao passado. Eu tomaria um exemplo religioso. Quantos esperam que Deus exista (o que pertence ao presente) e

---

<sup>29</sup> Ver *De anima*, II, 3, 414 b 1-5, e sobretudo III, 10, 433 a 20 - b 30 (trad. Fr. Tricot, Vrin, 1982, PP. 81 e 204-7). Claro, será necessário reler esse texto de um ponto de vista não-finalista (e, portanto, nessa medida, não-aristotélico), por exemplo do ponto de vista de Spinoza (ver especialmente *Ética*, IV, Prefácio: "O que chamamos de causa final nada mais é aliás que o apetite humano na medida em que é considerado como o princípio ou a causa primitiva de uma coisa, [...] e esse apetite é na realidade uma causa eficiente").

que Cristo tenha ressuscitado (o que pertence ao passado)? Mas isso nos levaria longe demais. Tomemos um exemplo mais simples. Imagine que seu melhor amigo more em Nova York. Ele escreveu uma carta, que você recebeu há quinze dias, na qual contava que não estava passando bem, que estava meio preocupado, que ia consultar um médico... A carta não era propriamente alarmante... Você deixa passar uns oito dias, depois mande uma carta: "*Espero que você esteja melhor.*" Não "que você melhore". Ele escreveu há duas semanas; entretantes, deve ter ido ao médico, tomado remédios, deve estar curado ou se curando... Você escreve: "Espero que você esteja melhor." É uma esperança, e se refere ao presente.

Seu amigo responde que foi de fato ao médico, mas que não melhorou, que o próprio médico está preocupado, que ele diagnosticou um problema cardíaco grave: "Vou ser operado amanhã", escreve seu amigo, "uma operação de peito aberto..." Preocupadíssimo agora, você responde imediatamente, por fax ou e-mail. Mas passaram-se dois dias para a carta dele chegar de Nova York. Ele dizia: "Vou ser operado amanhã." Quando você recebe a carta, ele tinha sido operado na véspera. Você escreve: "Espero que a operação *tenha corrido bem.*" É uma esperança, e se refere ao passado.

Não estou jogando com as palavras. Imagine que se trate de fato do seu melhor amigo, ou do seu filho, da sua filha, não só é uma esperança como é a esperança mais forte que você tem nesse momento. "Tomara que a operação tenha corrido bem!", você se diz. "Como eu ficarei feliz se a operação tiver corrido bem!"

Não é seu filho, não é sua filha, nem mesmo seu melhor amigo. A operação correu mal. Ele morreu. Você escreve à viúva: "Espero que ele não tenha sofrido." É uma esperança, e se refere ao passado.

Essas pequenas experiências de pensamento me interessam, porque elas me permitem formular a seguinte pergunta: como é que não podemos esperar sentar (o que pertence ao presente), se podemos esperar que nosso amigo esteja melhor (o que também pertence ao presente)? Como é que não podemos esperar ter entrado neste anfiteatro (o que pertence ao passado), se podemos esperar que a operação tenha sido um sucesso (o que também pertence ao passado)? Por que há esperança num caso e não no outro, se a orientação temporal é a mesma? A resposta é simples: é que sabemos perfeitamente que estamos sentados e que entramos nesta sala, ao passo que não sabemos se nosso amigo vai melhor ou se a operação foi um sucesso. Num caso, há saber, conhecimento, e nenhuma esperança possível; no outro, há ignorância, e a esperança, a partir do momento em que há desejo, é praticamente inevitável. Donde minha segunda característica da esperança: *uma esperança é um desejo que ignora se foi ou será satisfeito.* Eu dizia: esperar é desejar sem gozar. Posso acrescentar: *esperar é desejar sem saber.*

É por isso que, mais uma vez, a esperança se refere na maioria das vezes ao futuro: porque o futuro, na maioria das vezes, é desconhecido. Se for conhecido, já não será objeto de uma esperança. Lembrem-se do eclipse deste verão. Oito dias antes, vocês podiam esperar vê-lo em boas condições (se temessem que as nuvens os impedissem de vê-lo), mas não - a não ser que você seja completamente nulo em matéria de astronomia - esperar que o eclipse ocorresse. Só se espera o que se ignora: quando se sabe, já não há por que esperar.

Mesma coisa, claro, no que concerne ao passado. Uma vez que você sabe do resultado da operação por que seu amigo passou e que esse resultado é positivo ou negativo, para você ele cessa de ser objeto de esperança. Você só pode esperar outra coisa, que você não sabe (por exemplo, que ele não tenha uma recaída, se a operação foi bem-sucedida, ou que não tenha sofrido, se ela fracassou e ele morreu...). A esperança e o conhecimento nunca se encontram, em todo caso nunca têm o mesmo objeto: nunca esperamos o que sabemos; nunca conhecemos o que esperamos.

Portanto nem toda esperança se refere necessariamente ao futuro. Também podemos esperar o passado ou o presente, contanto que o ignoremos. Há mais, porém: todo desejo referente ao futuro nem sempre é também uma esperança. Vou provar isso também com um exemplo. Imaginem a cara de nosso amigo Didier Périçois, que organiza esses "*Lundis Philo*", se, quando falei com ele ao telefone, há três dias (ele ligou para mim para conferir se tudo ia bem, se eu não havia esquecido este compromisso, para marcarmos a hora do encontro, etc), imaginem a cara dele se eu tivesse respondido: "Espero ir!" Ele teria dito: "Epa, não me assuste! Que história é essa de esperar? Vai vir muita gente, a classe já está lotada: contamos com você!" Vocês podem imaginar que eu não respondi "espero ir", mas sim: "estarei lá". E no entanto eu *desejava* vir. E no entanto isto se situava no futuro, já que ele ligou para mim três dias atrás. Por que não era uma esperança? Porque vir falar a vocês *dependia de mim*. Claro, eu poderia morrer entrementes, quebrar a perna, poderia haver uma guerra atômica... Assim sendo, eu teria podido esperar, se tivesse tido tempo ou tal preocupação, que nada disso tudo acontecesse. Mas vir a Nantes, não havendo impedimento de força maior, só dependia de mim: não era objeto de uma esperança, mas de uma vontade.

Ninguém espera aquilo de que se sabe capaz. Isso diz muito sobre a esperança. Se alguém nesta sala puder nos dizer, em espírito e em verdade, "*Espero me levantar daqui a pouco*", é que está muito doente de corpo ou de cabeça. Não que algum de nós tenha a intenção de ficar definitivamente sentado... Mas levantar daqui a pouco é para nós um projeto, uma intenção, uma previsão, mas com toda certeza não é uma esperança. Por quê? Porque sabemos muito bem que somos capazes de fazê-lo. Em compensação, podemos esperar que não soframos um acidente ao voltar para casa, porque isso não depende de nós. É isso que distingue a esperança da vontade: uma esperança é um desejo cuja satisfação não depende de nós,

como diziam os estóicos - diferentemente da *vontade*, a qual, ao contrário, é um desejo cuja satisfação depende de nós.

Se alguém lhe disser "*Quero* que faça um dia bonito amanhã", você poderá responder: "Você, pode dizer 'quero', mas a verdade é que você espera, porque não depende de você." E ao colegial que diz "*Quero* passar no exame de bacharelado": "Tem razão de fazer tudo para passar; mas você pode ficar doente ou pegar um corretor louco na sua prova... A verdade é que você espera passar no exame!" "Muito bem", responde o colegial, "eu *espero* me preparar seriamente." "Não, porque desta vez depende apenas de você: não se trata mais de esperar, trata-se de querer!"

Só esperamos o que somos incapazes de fazer, o que não depende de nós. Quando podemos fazer, não cabe mais esperar, trata-se de querer. É a terceira característica: *a esperança é um desejo cuja satisfação não depende de nós*. Eu dizia: esperar é desejar sem gozar; esperar é desejar sem saber. Posso acrescentar: *esperar é desejar sem poder*.

Postas uma em seguida da outra, essas três características da esperança resultam numa definição. *O que é a esperança? É um desejo que se refere ao que não temos (uma falta), que ignoramos se foi ou será satisfeito, enfim cuja satisfação não depende de nós: esperar é desejar sem gozar, sem saber, sem poder*.

Vocês podem compreender por que Spinoza via na esperança "uma falta de conhecimento" (esperar é desejar sem saber) e como que "uma impotência da alma" (esperar é desejar sem poder), por que ele dizia que "quanto mais nos esforçamos para viver sob a conduta da razão, mais nos esforçamos para nos tornar menos dependentes da esperança"<sup>30</sup>... Ou por que os estóicos consideravam a esperança uma paixão, e não uma virtude; uma fraqueza, e não uma força. Se o sábio só deseja o que depende dele (suas volições) ou o que ele conhece (o real), por que precisa esperar?

É o espírito do estoicismo. É o espírito de Spinoza. É o espírito de Epicuro<sup>31</sup>. O prazer, o conhecimento e a ação não têm a ver com a esperança, e até, relativamente à realidade deles, a excluem.

Por que o prazer? Porque eu dizia: *esperar é desejar sem gozar*. O contrário de desejar sem gozar, na medida em que haja desejo (mas se estamos vivos há desejo), é desejar gozando, desejar aquilo de que gozamos - na sexualidade, na arte, no passeio, na amizade, na gastronomia, no esporte, no trabalho, etc. É, portanto, o próprio prazer.

Por que o conhecimento? Porque eu dizia: *esperar é desejar sem saber*. O contrário de desejar sem saber é desejar o que se sabe. E portanto o próprio

---

<sup>30</sup> *Ética*, IV, escólio da prop. 47.

<sup>31</sup> Mesmo se Epicuro deixa certo espaço para a esperança (o que ele chama de "esperança fundada", que eu preferiria chamar de confiança): ver a esse respeito o que eu escrevia em *Viver*, pp. 260-73.

conhecimento, pelo menos para quem o deseja, para aquele que ama a verdade, e tanto mais quanto ela não falta. O sábio, nesse sentido, é um "conhecedor", como dizemos em matéria de vinhos ou de culinária. O "conhecedor" não é apenas aquele que conhece, mas também aquele que aprecia. O sábio é um conhecedor da vida: ele sabe conhecê-la e apreciá-la!

Por que a ação? Porque eu dizia: esperar é *desejar sem poder*. O contrário de desejar sem poder é desejar o que podemos, logo o que fazemos. A única maneira de poder efetivamente é querer; e a única maneira verdadeira de querer é fazer. Tentem querer esticar o braço sem o esticar de fato... Pode ser que alguns de vocês retenham o braço e pensem: "Está vendo, não posso; eu quero esticar o braço e não consigo!" Não. Você quer se impedir, com a mão esquerda, de esticar o braço direito, e é exatamente o que você está fazendo. Em outras palavras, e é a imensa lição estóica, *sempre queremos o que fazemos, sempre fazemos o que queremos* - nem sempre o que desejamos ou o que esperamos, longe disso, mas sempre o que queremos. Mais uma vez, é a diferença entre a *esperança* (desejar o que não depende de nós) e a *vontade* (desejar o que depende de nós). Donde a bela fórmula de Sêneca, que escreve em substância a seu amigo Lucílio (cito de memória): "*Quando você desaprender de esperar, eu o ensinarei a querer.*" Em outras palavras, a agir, já que querer e fazer são uma só e mesma coisa.

Considerem por exemplo a política. É muito bonito esperar a justiça, a paz, a liberdade, em todo caso não é condenável. Mas não é suficiente: falta agir por elas, o que já não é uma esperança, mas uma vontade. É a diferença que havia, durante a Ocupação, entre os resistentes, que queriam a derrota do nazismo, e os milhões de boas almas que se contentavam com esperá-la... É melhor do que ter sido colaboracionista (é melhor não fazer nada do que fazer o mal); mas, se todos os democratas tivessem se contentado com esperar, o nazismo teria vencido a guerra. Não é a esperança que faz os heróis: é a coragem e a vontade.

Platão, Pascal, Schopenhauer estão portanto errados, ou pelo menos nem sempre têm razão.

Se é verdade que desejamos principalmente o que não temos e, portanto, se é verdade que nossos desejos na maioria das vezes são esperanças, também podemos desejar o que gozamos (isso se chama prazer, e todos sabem que há uma alegria do prazer); podemos desejar o que sabemos (isso se chama conhecer, e todos sabem que há uma alegria do conhecimento, pelo menos para quem ama a verdade); podemos desejar o que fazemos (isso se chama agir, e todos sabem que há uma alegria da ação).

Se é verdade que somos tanto menos felizes quanto mais esperamos sê-lo, também é verdade que esperamos tanto menos sê-lo quanto mais já o somos. O contrário de esperar não é temer, como se acredita comumente. Aqui também Spinoza tem razão: "Não há esperança sem temor, nem temor



sem esperança."<sup>32</sup> Você espera passar no exame? Então é que você tem medo de ser reprovado. Você tem medo de ser reprovado? Então você espera passar. Você tem medo de ficar doente? Então você espera continuar com boa saúde. Você espera continuar com boa saúde? Então você tem medo de ficar doente... A esperança e o temor não são dois contrários, mas antes as duas faces da mesma moeda: nunca temos uma sem a outra. O contrário de esperar não é temer; o contrário de esperar é saber, poder e gozar.

É também o que chamamos de felicidade, que só existe no presente (não mais a felicidade perdida, mas a felicidade em ato).

É também o que chamamos amor, que só se refere ao real.

É a encruzilhada. O desejo é a própria essência do homem; mas há três maneiras principais de desejar, três ocorrências principais do desejo: o amor, a vontade, a esperança.

Que diferença há entre a esperança e a vontade? Em ambos os casos há desejo. Mas, como vimos, a esperança é um desejo que se refere ao que não depende de nós; a vontade, um desejo que se refere ao que depende de nós.

Que diferença há entre a esperança e o amor? Em ambos os casos, há desejo. Mas a esperança é um desejo que se refere ao irreal; o amor, um desejo que se refere ao real. Poder-se-ia objetar que, quando a criança espera seu brinquedo, este é bem real... Sim, na loja, atrás da vitrine. Mas o que a criança espera não é o brinquedo na loja: é o brinquedo em casa, a posse do brinquedo, e isso não é, isso é irreal. Só esperamos o que não é; só gostamos do que é.

### III - *A felicidade desesperadamente: uma sabedoria do desespero, da felicidade e do amor*

O que sabemos é que a felicidade é desesperadora. Freud escreve em algum lugar, retomando uma fórmula de Goethe acho, que não há nada mais difícil a suportar do que uma sucessão ininterrupta de três lindos dias... Talvez para todos os que só sabem viver de esperança: três lindos dias que se seguem é difícil porque não deixam mais grande coisa a esperar... É o estresse do *normalien*, no ano que segue o exame de ingresso no magistério. O estudo é demorado, difícil, o estudante se dizia anos a fio: "Como serei feliz no dia em que tudo isso tiver acabado, quando eu passar no exame!" E de repente você é professor e lhe oferecem mais um ano na École Normale, para você aproveitar a vida ou começar uma tese... O que

---

<sup>32</sup> *Ética*, III, escólio da prop. 50 e explicação das definições 12 e 13 das afeições.

mais esperar ou o que de melhor esperar? Nada. É o momento mais fácil da vida, o mais feliz, ou que deveria sê-lo... Mas a realidade é bem diferente: é o momento em que o *normalien* fica deprimido e se pergunta se já não é tempo de filosofar de verdade... Alguns deles, em todo caso. Há outros que já passam a esperar um cargo de mestre de conferências, ou que se preparam para o concurso da École Nationale d'Administration... Cada um tem as diversões que merece.

Então, o que sabemos é que a felicidade é desesperante; o que tento pensar é que o desespero pode ser alegre: que a felicidade seja desesperada e o desespero, feliz! Isso quer dizer que o desespero, no sentido em que eu o tomo, não é o extremo da infelicidade ou o acabrunhamento depressivo do suicida. É antes o contrário: emprego a palavra num sentido literal, quase etimológico, para designar o grau zero da esperança, a pura e simples *ausência de esperança*. Também poderíamos chamá-lo de *inesperança*... Mas não gosto muito de neologismos e, além do mais, o termo *inesperança* daria a falsa impressão da facilidade, como se nos tornássemos sábios de um dia para o outro, como se bastasse decidir, como se pudéssemos nos instalar na sabedoria como quem se instala numa poltrona... A palavra *desespero*, em sua dureza, em sua luz escura, exprime a dificuldade do caminho. Ela supõe um trabalho, no sentido em que Freud fala de *trabalho do luto*, e no fundo é o mesmo trabalho. A esperança é primeira; portanto é necessário perdê-la, o que é quase sempre doloroso. Eu gosto, na palavra *desespero*, que se ouça um pouco essa dor, esse trabalho, essa dificuldade. Um *esforço*, dizia Spinoza, para nos tornar menos dependentes da esperança... Portanto o desespero, no sentido em que emprego a palavra, não é a tristeza, menos ainda o niilismo, a renúncia ou a resignação: é antes o que eu chamaria de um *gaio desespero*, um pouco no mesmo sentido em que Nietzsche falava do *gaio saber*. Seria o desespero do sábio: seria a sabedoria do desespero.

Por quê? Porque o sábio (o sábio que não sou, é bom esclarecer, e que sem dúvida ninguém aqui pretende ser; mas, como diziam os estóicos, se você quer avançar, precisa saber aonde vai; digamos que a sabedoria é a meta que fixamos para nós, como uma idéia reguladora, para tentar avançar...) , o sábio, dizia eu, não tem mais nada a esperar/aguardar, nem a esperar/ter esperança. Por ser plenamente feliz, não lhe falta nada. E, porque não lhe falta nada, é plenamente feliz.

Eu evocava a fórmula de Spinoza, na *Ética*: "*Não há esperança sem temor, nem temor sem esperança.*" Foi assim, para mim, que tudo começou, quero dizer todos esses livros, todo esse trabalho, todo esse caminho... Foi pouco depois do exame para o magistério, um ou dois anos talvez: certa manhã eu me levanto com essa frase de Spinoza na cabeça... Eu a conhecia muito bem, eu a tinha citado ou comentado com freqüência, mas sem apreender todo o seu alcance. E aí, de repente, ao acordar, esta evidência: se não há esperança sem temor nem temor sem esperança, deve-se concluir que o sábio, de acordo com Spinoza, *não espera nada*. A sabedoria é a

serenidade, a ausência de temor... Já que não há esperança sem temor, se o sábio não tem temor é que não tem esperança. Então o sábio, para Spinoza, é *desesperado*?. A idéia me pareceu ao mesmo tempo inquietante e bela. Abri de novo a *Ética*... E descobri primeiro, claro, que não é a palavra que Spinoza utiliza. *Desperatio*<sup>33</sup>, na *Ética* (31), é antes o que eu chamaria de decepção ou abatimento. Estamos desesperados, explica Spinoza, quando passamos do temor (sempre mesclado de dúvida e de esperança) à certeza de que o que temíamos se produziu ou vai necessariamente se produzir; em outras palavras, quando já não há motivo de duvidar nem, portanto, de esperar. Não é nesse sentido, todos entenderam, que emprego a palavra "desespero". Não é portanto uma *palavra* que tomo emprestada de Spinoza, mas certa idéia, mas certo caminho. Que caminho? O da desilusão, da lucidez, do conhecimento, o caminho que deve "nos tornar menos dependentes da esperança e nos libertar do temor"<sup>34</sup>. Que idéia? A de *béatitude*: a felicidade de quem não tem mais nada a esperar. Porque está perdido? Não, porque não tem mais nada a perder, porque está salvo, salvo aqui e agora. Nesta vida. Neste mundo. Porque a verdade lhe basta e o sacia. É o que significava o título do meu primeiro livro: *Tratado do desespero e da beatitude*... Eu queria mostrar que o desespero e a beatitude não são dois contrários, entre os quais seria preciso escolher, mas antes, aqui também, como as duas faces de uma mesma moeda, ou como dois pontos de vista - *sub specie temporis, sub specie aeternitatis*: do ponto de vista do tempo, do ponto de vista da eternidade - relativos a uma mesma existência, que é a do sábio, que seria a nossa, se soubéssemos vivê-la e pensá-la em verdade.

Acontece que, alguns anos depois da publicação desse meu primeiro livro, folheando Chamfort dei com uma idéia que eu acreditava ter inventado: "A esperança não passa de um charlatão que nos engana sem cessar; e, para mim, a felicidade só começou quando eu a perdi." Isso eu sabia perfeitamente não ter inventado. Mas Chamfort prossegue: "Eu colocaria de bom grado na porta do paraíso o verso que Dante colocou na do inferno: *Abandonai toda esperança, vós que entraís!*"<sup>35</sup>

Eu escrevera a mesma coisa, quase palavra por palavra, no *Tratado do desespero e da beatitude*. O que eu queria dizer? O que queria dizer Chamfort? Que colocar essa frase na porta do inferno é inútil. Como querer que os danados não tenham esperança? Eles sofrem demais! Eles esperam

---

<sup>33</sup> *Ética*, III, segundo escólio da prop. 18 e def. 15 das afeições. Ver também *Court traité*, II, cap. IX, § 3, assim como o que eu escrevia no *Tratado do desespero e da beatitude*, p. 34].

<sup>34</sup> 32. *Ética*, IV, escólio da prop. 47.

<sup>35</sup> *Maximes, pensées, caracteres et anedoctes*, II, 93, pp. 71-2 da ed. J. Dagen, G.-F., 1968. A frase de Dante é tirada da *Divina comédia*, claro {*Inferno*, III, 9). Eu a mudei de lugar da mesma maneira no *Tratado do desespero e da beatitude*, p. 26].

necessariamente alguma coisa, que aquilo pare, talvez um sobressalto de misericórdia divina, ou simplesmente que acabem se acostumando e sofrendo um pouco menos... No inferno, é praticamente impossível não esperar. Ao contrário, é o bem-aventurado, em seu paraíso, que não pode esperar mais nada - pois tem tudo. Santo Agostinho e São Tomás escreveram isso explicitamente: no Reino, já não haverá esperança, pois não haverá mais nada a esperar; já não haverá fé, pois conheceremos Deus; não haverá mais que a verdade e o amor. Do ponto de vista do ateu que sou, só falta acrescentar que no Reino (o inferno e o paraíso: a unidade dos dois!) já estamos: ele é aqui e agora. Trata-se de habitar esse universo que é o nosso, ou antes, que nos contém, em que nada é para acreditar, já que tudo é para conhecer, em que nada é para esperar, já que tudo é para fazer ou amar.

Eu poderia multiplicar as citações e as referências. Estava terminando o segundo volume do meu tratado quando, folheando um livro de Mircea Eliade, dei com uma citação do *Samkhya Sutra*, que por sua vez citava o *Mahabharata*, o livro imemorial da espiritualidade indiana: "*Só é feliz quem perdeu toda esperança; porque a esperança é a maior tortura, que há, e o desespero, a maior felicidade.*"<sup>36</sup> Eu estava terminando um livro que se chamava *Tratado do desespero e da beatitude*, no qual, à minha moda laboriosa, a de um intelectual ocidental, eu procurava expressar mais ou menos - em cerca de seiscentas páginas — essa idéia de que o *Mahabharata*, em três linhas, me dava o resumo exato! Foi uma grande emoção e uma grande alegria. Sempre disse a meus alunos: se vocês acham que têm uma idéia que nunca ninguém teve, é de temer que se trata de uma tolice. Inversamente, encontrar uma das suas idéias num bom autor do passado é sempre tranquilizador.

Desde a publicação desse primeiro livro, amigos e leitores tiveram a gentileza de me mandar, ao acaso das suas leituras, certas referências que coincidiam com minhas idéias. Foi assim que descobri Svami Prajnanpad<sup>37</sup>, Etty Hillesum<sup>38</sup>, Melanie Klein ("quando o desespero está no auge, o amor desponta...")<sup>39</sup>, ou simplesmente colecionei certo número de citações. Esta por exemplo do filósofo georgiano Merab Mamardachvili: "Vivi minha vida

<sup>36</sup> *Samkhya-Sutra*, IV, 11 (a segunda parte da frase é uma citação do *Mahabharata*), citado por Mircea Eliade, *Le Yoga*, Payot, 1972, cap. I ("Les doctrines yoga"), reed. 1983, p. 40. Ver a esse respeito o que eu escrevia em *Viver*, pp. 356-7].

<sup>37</sup> Eu me expliquei sobre ele no pequeno livro que lhe consagrei: *De Vautre côté du désespoir (Introduction à la pensée de Svami Prajnanpad)*, Editions Accarias-L'Originel, Paris, 1997.

<sup>38</sup> Etty Hillesum, *Une vie bouleversée*, diário, trad. fr., Seuil, 1985. Ver também o que eu dizia a seu respeito em *De L'autre côté du désespoir*, pp. 107-12.

<sup>39</sup> M. Klein, *Essais de psychanalyse*, p. 328 (trad. fr., Payot, 1982, p. 359).

toda sem esperança. Se ultrapassamos o limite do desespero, abre-se então diante de nós uma planície serena, diria até jubilosa." Ou esta outra, que meu amigo Michel Piquemal acaba de me mandar por fax, tirada de um autor que no entanto conheço bem - trata-se de Jules Renard, em seu *Diário* -, mas de que não me lembrava (encontrei a passagem no meu exemplar: está sublinhada em vermelho, com um ponto de exclamação na margem...): "Nada desejo do passado. Já não conto com o futuro. O presente me basta. Sou um homem feliz porque renunciei à felicidade."<sup>40</sup> Renunciar à felicidade? É a única maneira de viver: parando de esperar!

Em suma, a ideia central do meu tratado era de que o desespero e a beatitude podem e devem andar juntos - de que só teremos felicidade à proporção do desespero que formos capazes de suportar, de habitar, de atravessar. Esse desespero não é o cúmulo da tristeza, não é o desespero do suicida (se ele se suicida é que espera morrer), é antes o *gaio desespero* de quem não tem nada mais a esperar porque tem tudo, porque o presente lhe basta ou o sacia. É o desespero no sentido em que Gide dizia lindamente: "*Eu gostaria de morrer totalmente desesperado.*" Isso não significava que ele quisesse morrer na tristeza, mas que queria morrer num estado em que não houvesse mais nada a esperar, que seria a única maneira, de fato, de morrer feliz.

Como esperar é desejar sem saber, sem poder, sem gozar, o sábio não espera nada. Não que ele saiba tudo (ninguém sabe tudo), nem que possa tudo (ele não é Deus), nem mesmo que ele seja só prazer (o sábio, como qualquer um, pode ter uma dor de dente), mas porque ele cessou de desejar outra coisa além do que sabe, ou do que pode, ou do que goza. Ele não deseja mais que o real, de que faz parte, e esse desejo, sempre satisfeito - já que o real, por definição, nunca falta: o real nunca está ausente -, esse desejo pois, sempre satisfeito, é então uma alegria plena, que não carece de nada. É o que se chama felicidade. É também o que se chama amor.

De fato o que é o amor? Eu evocava, ao começar, a definição de Platão, segundo a qual o amor é desejo e o desejo é falta. Terminemos com a definição de Spinoza. Este último concordaria com Platão para dizer que o amor é desejo; mas com certeza não para dizer que o desejo é falta. Para Spinoza, o desejo não é falta, o desejo é potência: potência de existir, potência de agir, potência de gozar e de se regozijar<sup>41</sup>. Potência, pois, por exemplo no sentido em que se fala de *potência sexual*, mas não apenas. Sexualmente, com certeza não é a mesma coisa ser frustrado e ser potente. Mas tampouco é a mesma coisa ter falta de comida (passar fome) e ter a potência de gozar o que se come (comer com apetite). No fundo, ser platônico é reduzir o apetite (a potência de gozar o que fazemos) à fome (à falta do que não temos): é só ter vontade de comer quando estamos com

---

<sup>40</sup> Jules Renard, *Journal*, 9 de abril de 1895 (Éditions 10-18, 1984, t. I, p. 265).

<sup>41</sup> Ver *Ética*, III, prop. 6 a 13, com as demonstrações e os escólios.

fome, ou mesmo, no limite, quando a comida não está presente, é só ter vontade de fazer amor quando nos faz falta, ou mesmo, no limite, quando estamos sozinhos... Uma filosofia para tempos de penúria, se quiserem... Mas em tempo de penúria sem dúvida há coisa melhor a fazer do que filosofia. O desejo, de acordo com Spinoza, seria antes essa força em nós que nos permite comer com apetite, agir com apetite, amar com apetite<sup>42</sup>. Isso não impede que o sábio tenha fome, às vezes ou com freqüência; mas dobra seu prazer, quando ele come. A fome é uma falta, um sofrimento, uma fraqueza, uma desgraça; o apetite, uma potência e uma felicidade. Foi o que perderam o anoréxico, o ruim de cama, o deprimido, aquele que não sabe desfrutar o que come, o que faz, o que é. Não é a falta que lhe falta; é a potência de gozar o que não lhe falta.

O amor é desejo, mas o desejo não é falta. O desejo é potência: potência de gozar o gozo em potencial!

Quanto ao amor, também não é falta (já que é desejo e já que o desejo é potência): o amor é alegria. É uma definição que encontramos no livro III da *Ética*: *O amor é uma alegria que a idéia da sua causa acompanha*<sup>43</sup>. É uma definição de filósofo, abstrata como convém, mas tentemos compreendê-la. O que isso quer dizer? O seguinte, que já encontrávamos em Aristóteles: "Amar é regozijar-se"<sup>44</sup> ou, mais exatamente (já que é necessária a idéia de uma causa), *regozijar-se com*. Um exemplo? Imagine que alguém lhe diga esta noite, daqui a pouco: "Fico contente com a idéia de que você existe." Ou então: "Há uma grande alegria em mim; e a causa da minha alegria é a idéia de que você existe." Ou ainda, mais simplesmente: "Quando penso que você existe, fico contente..." Você vai considerar isso uma declaração de amor, e evidentemente com razão. Mas terá também muita sorte. Primeiro porque é uma declaração spinozista de amor, o que não acontece

---

<sup>42</sup> Sobre a noção de *apetite* em Spinoza, ver *Ética*, III, escólio da prop. 9. O apetite é o *contato* humano (o esforço de todo homem para perseverar em seu ser) na medida em que "se relaciona ao mesmo tempo à alma e ao corpo", pelo que não "é nada mais que a essência mesma do homem" ("não há diferença alguma entre o apetite e o desejo, salvo que o desejo geralmente se refere aos homens, na medida em que têm consciência de seus apetites").

<sup>43</sup> Ver *Ética*, III, escólio da prop. 13, e definição 6 das afeições. Mantenho aqui o enunciado dessa definição tal como ela me veio à boca, enunciado que não é exatamente idêntico ao de Spinoza. Terei a oportunidade de me explicar a respeito no debate que segue esta conferência.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1237 a 37-40 (trad. fr. V Décarie, Vrin-Presses de L'Université de Montreal, Paris-Montréal, 1984, p. 162). Sobre esse pensamento do amor, que só posso esboçar aqui, ver meu *Petit traité des grandes vertues*, PUF, 1955, cap. 18, pp. 291-385 [trad. bras., *Pequeno tratado das grandes virtudes*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, pp. 241-311].

todos os dias (muita gente morreu sem ter entendido isso; aproveite!). Depois, e principalmente, porque é uma declaração de amor *que não lhe pede nada*. E isso é simplesmente excepcional. Vocês irão objetar: "Mas, quando alguém diz '*Eu te amo*', também não está pedindo nada..." Está sim. E não apenas que o outro responda "eu também". Ou antes, tudo depende de que tipo de amor se declara. Se o amor que você declara é falta (como em Platão, mas a questão não é ser platônico ou não em termos de doutrina, a questão é estar ou não em Platão; eu nunca fui platônico, mas vivo com frequência em Platão, como todo o mundo: toda vez que amamos o que falta, estamos em Platão), quando você diz "*Eu te amo*", isso significa "*Você me falta*" e portanto "*Eu te quero*" ("*Te quero*", como dizem os espanhóis). Então é, sim, pedir alguma coisa, é até mesmo pedir *tudo*, já que é pedir alguém, já que é pedir a própria pessoa! "Eu te amo: quero que você seja minha." Ao passo que dizer "*Estou contente com a idéia de que você existe*" não é pedir absolutamente nada: é manifestar uma alegria, em outras palavras um amor, que, é claro, pode ser acompanhado de um desejo de união ou de posse, mas que não poderia ser reduzido a ele<sup>45</sup>. Tudo depende do tipo de amor de que se dá prova, por que tipo de objeto. E aí que residem, explica Spinoza, "toda a nossa felicidade e toda a nossa miséria"<sup>46</sup>.

Imaginem, senhoras (pois é nesse sentido que a coisa costuma acontecer, mas se as senhoras quiserem inverter os papéis não sou eu que vou me opor), imaginem que um homem aborde as senhoras na rua, esta noite ou amanhã, dizendo: "Senhora, senhorita, estou feliz com a idéia de que você existe!" Como não se pode excluir que ele tenha tirado essa idéia desta minha conferência, eu preciso lhes dar alguns elementos de resposta, com os quais farão o que quiserem... O que poderiam lhe responder? Isto, por exemplo:

"- Caro senhor, agrada-me muito saber disso. Está feliz com a idéia de que existo; ora, como está vendo, eu existo mesmo, logo vai tudo bem. Boa noite!"

Ele sem dúvida vai tentar retê-la:

"- Espere, não vá embora: quero que você seja minha!"

- Ah, agora, meu caro senhor, a coisa muda. Releia Spinoza: 'O amor é uma alegria que a idéia da sua causa acompanha.' Concorda?

- Sim...

---

<sup>45</sup> Ver *Ética*, III, explicação da definição 6 das afeições.

<sup>46</sup> 44. *Traité de la reforme de Ventendement*, § 3 (ed. fr. Appuhn, G.-F., p. 183) ou 9 (ed. Caillois, Pléiade, p. 161). Ver também *Court traité*, II, 5 (trad. fr. Appuhn, t. 1, pp. 99-102). Em Spinoza, nota Pierre-François Moreau, "só vivemos pelo amor" (Spinoza, *L'expérience et l'éternité*, PUF, 1994, p. 177).

- Nesse caso, o que é que o deixa contente? Será que o que o deixa contente é a idéia de que existo, como entendi primeiro? Nesse caso, concedo-lhe que você me ama, alegro-me e lhe dou boa-noite. Ou será que o que o deixa feliz é a idéia de que eu lhe pertença, como temo ter compreendido agora? Nesse caso, o que você ama não sou eu, é a posse de mim, o que significa, caro senhor, que você só ama a você mesmo. E isso não me interessa nem um pouco!"

Vocês sem dúvida o deixarão desnorteado. Ele vai gaguejar, engasgar, replicar por exemplo:

"- Não sei... Estou apaixonado, ora bolas!

- É exatamente o que estou tentando lhe explicar! Você está apaixonado, você está em Platão, você só deseja o que não tem: eu lhe falto, você quer me possuir. Mas imagine que eu satisfaça suas investidas... De tanto ser sua, de estar presente todas as noites, todas as manhãs, necessariamente vou lhe faltar cada vez menos, por fim menos que outra ou menos que a solidão. Vivemos o bastante, você e eu, para saber como isso acaba... Quer mesmo que recomeçemos essa história, mais uma vez? A mim, não interessa mais... A não ser... A não ser que você seja capaz de amar de outro modo, de ser spinozista, às vezes pelo menos, ou de viver um pouco em Spinoza, quero dizer, amar o que não lhe falta, regozijar-se com o que é. Nesse caso, poderia me interessar. Pense nisso. Aqui tem o meu telefone."

Não há amor feliz, nem felicidade sem amor. Não há amor feliz, enquanto falta ao amor seu objeto. Não há felicidade sem amor, enquanto a felicidade se regozija.

Há uma coisa que a falta não explica, que o platonismo não explica: que existam casais felizes às vezes, que haja um amor que não seja de falta mas de alegria, que não seja de frustração, mas de prazer, que não seja de tédio mas de carinho, que não seja de ilusão mas de verdade, de intimidade, de confiança, de desejo, de sensualidade, de gratidão, de humor, de felicidade... "*Eu te amo*", eles se dizem: "*sou tão feliz por você existir, feliz por você me amar, feliz por compartilhar sua cama, sua felicidade, sua vida.*" Todo casal feliz é uma recusa do platonismo. Para mim, é um motivo a mais para gostar dos casais, quando são felizes, e desconfiar do platonismo.

Mas o amor vai além do casal, além até da família. "A amizade conduz sua ronda ao redor do mundo", escrevia Epicuro, exortando-nos a despertar para a vida feliz<sup>47</sup>. Não há sabedoria que não seja de alegria; não há alegria que não seja de amar. É o espírito do spinozismo, mas também de toda sabedoria verdadeira. Mesmo em Platão ou Sócrates, *a fortiori* em Aristóteles ou Epicuro, os momentos de sabedoria estão desse lado. Do lado da alegria, do lado do amor. Regozijar-se com o que é, em vez de se

---

<sup>47</sup> Sentença vaticana 52.



entristecer (ou só se regozijar de forma inconstante) com o que não é. Amar, em vez de esperar ou temer.

A beatitude, para retomar a expressão de Spinoza, é esse amor inesperado e verdadeiro - eterno, portanto: a verdade sempre o é - ao real que eu conheço. E o amor verdadeiro ao verdadeiro.

Concluindo, lembrarei simplesmente que o contrário de esperar não é temer, mas saber, poder e regozijar-se. Numa palavra, ou antes em três, o contrário de esperar é conhecer, agir e amar. É a única felicidade que não nos escapa. Não o desejo do que não temos ou do que não é (a falta, a esperança, a nostalgia), mas o conhecimento do que é, a vontade do que podemos, enfim o amor do que acontece e que, portanto, já nem precisamos possuir. Não mais a falta mas a potência, não mais a esperança mas a confiança e a coragem, não mais a nostalgia mas a fidelidade e a gratidão<sup>48</sup>.

Só esperamos o que não depende de nós; só queremos o que depende de nós. Só esperamos o que não é; só amamos o que é. Trata-se de operar, portanto, uma conversão do desejo: quando, espontaneamente, como a criança antes do Natal, só sabemos desejar o que nos falta, o que não depende de nós, trata-se de aprender a desejar o que depende de nós (isto é, aprender a querer e a agir), trata-se de aprender a desejar o que é (isto é, a amar), em vez de desejar sempre o que não é (esperar ou lamentar).

Não que, saindo desta conferência, vocês devam se impedir de esperar! De jeito nenhum! Vocês não podem amputar vivos sua esperança. Por quê? Porque sempre que há desejo e ignorância, desejo e impotência, desejo e falta, há inevitavelmente esperança. Sempre que desejamos o que não sabemos, o que não depende de nós, o que não temos, a esperança está presente, sempre. Não se trata de se impedir de esperar: trata-se de aprender a pensar, a querer e a amar! "*O sábio é sábio*", escrevia Alain, "*não por menos loucura mas por mais sabedoria*." Não tentem amputar a sua parte de loucura, de esperança, portanto de angústia e de temor. Aprendam ao contrário a desenvolver sua parte de sabedoria, de *potência*, como diria Spinoza, em outras palavras, de conhecimento, ação e amor. Não se impeçam de esperar: aprendam a pensar, aprendam a querer um pouco mais e a amar um pouco melhor.

Eu diria de bom grado: a sabedoria não existe. Só há sábios, e eles são todos diferentes, e nenhum deles crê na sabedoria. A sabedoria é apenas um ideal, e nenhum ideal existe. É apenas uma palavra, e nenhuma palavra contém o real. Se vocês saírem daqui dizendo-se "*Como eu seria feliz se fosse sábio!*", é que terei fracassado. Não façam da sabedoria um novo objeto de esperança, mais um, o que equivaleria a esperar absurdamente o desespero. Se você quer ir em frente, diziam os estóicos, deve saber aonde

<sup>48</sup> Sobre essas diferentes noções, que aqui só posso designar de passagem, ver *Viver*, pp. 260-73], assim como os capítulos 2, 5, 10 e 18 do *Pequeno tratado das grandes virtudes*.

vai. Sim. Mas o importante é ir em frente. A sabedoria é apenas um horizonte, que nunca alcançaremos absolutamente, e que no entanto nos contém: temos nossos momentos de sabedoria, como temos nossos momentos de loucura. A felicidade não é um absoluto, é um processo, um movimento, um equilíbrio, só que instável (somos *mais ou menos felizes*), uma vitória, só que frágil, sempre a ser defendida, sempre a ser continuada ou recomeçada. Não sonhemos a sabedoria; paremos, ao contrário, de sonhar nossa vida!

Não se trata de se impedir de esperar, nem de esperar o desespero. Trata-se, na ordem teórica, de crer um pouco menos e de conhecer um pouco mais; na ordem prática, política ou ética, trata-se de esperar um pouco menos e de agir um pouco mais; enfim, na ordem afetiva ou espiritual, trata-se de esperar um pouco menos e amar um pouco mais.

Agradeço sua atenção.

### **Perguntas a André Comte-Sponville**

*(Para facilitar a leitura do debate, as diferentes intervenções foram designadas por letras do alfabeto.)*

**A** - Há um fator, o do tempo, que mereceria, a meu ver, um desenvolvimento suplementar. Por quê? Podemos temer que o amor que você propôs seja passivo ou imóvel. A sabedoria, o budismo, por exemplo, consiste na contemplação pura e no retiro que permitiriam a felicidade. Mas nossa concepção ocidental supõe sempre a criação de alguma coisa. Portanto, os fatores do tempo e da criação podem contribuir com algo para essa felicidade?

Não se deve caricaturar o budismo. Muitas vezes vê-se nele a apologia da imobilidade, do retiro, da passividade, da inação, para não dizer da preguiça. Quem pode acreditar um só instante que as imensas civilizações que ele irrigou foram baseadas na passividade, na imobilidade ou na inação?

Quanto ao tempo, não era meu tema. Mas minha idéia é de que o tempo é - e é apenas - o presente. Em *L'être-temps*<sup>49</sup>, eu me baseio nas análises de Santo Agostinho para tirar conclusões que vão no sentido oposto das dele. Nas *Confissões*, por exemplo, Santo Agostinho explica que o tempo, numa primeira aproximação, é a sucessão do passado, do presente e do futuro. Mas o passado não é, observa Santo Agostinho, uma vez que já não é; o futuro não é, uma vez que ainda não é. Logo, só resta o presente... Mas, se o presente permanecesse presente, não seria o tempo: seria a eternidade. "De modo que o que nos autoriza a afirmar que o tempo existe é o fato de que ele tende a não mais existir", conclui Santo Agostinho<sup>50</sup>. Eu digo, ao contrário, que, se o presente permanece presente, o tempo e a eternidade são uma só e mesma coisa: cá estamos. Poder-se-ia objetar que o início da nossa conferência é agora passado... Sim; mas, quando comecei esta conferência, o presente era presente; ele continuava a sê-lo quando terminei minha conferência; e continua sendo agora, enquanto respondo às perguntas de vocês. O presente permanece presente, de modo que a única coisa que nos autoriza a afirmar que o tempo é, é que ele não cessa de se manter. É o que Spinoza chama de *duração*: não a soma de um passado e de um futuro, que só têm uma existência imaginária, mas a continuação indefinida de uma existência<sup>51</sup>, em outras palavras a perduração do presente. Nós compartilhamos duas horas de presente: compartilhamos duas horas de eternidade. Já estamos no Reino, já salvos. É por isso que não há nada mais absurdo do que esperar a eternidade - pois já estamos nela.

Portanto o tempo é o presente. Mas não confundamos presente com imobilidade! Mostrem-me um movimento que vocês fariam no passado, um

---

<sup>49</sup> PUF, 1999 [trad. bras., *O ser-tempo*, São Paulo, Martins Fontes, 2000].

<sup>50</sup> *Confessions*, XI, 14 (trad. fr. J. Trabucco, G.-F., 1964, p. 264).

<sup>51</sup> *Ética*, II, definição 5. Ver também *O ser-tempo*, pp. 59 s.

movimento que fariam no futuro... Tentem erguer o dedinho no futuro. Não conseguirão: só podemos nos mexer no presente! Longe de o presente nos fadar à imobilidade, digo, ao contrário, que só há movimento no presente, porque o presente é o único lugar do real.

Quer isso dizer que devemos renunciar ao futuro? Claro que não! Como poderíamos estar aqui, nós todos, se não tivéssemos *previsto* estar? Esta conferência está programada há vários meses; está marcada em nossas agendas há várias semanas. Para muitos de nós, foi preciso se organizar de antemão, telefonar a amigos, reservar lugares, arranjar alguém para tomar conta dos filhos... Era um projeto, em outras palavras, um pensamento voluntário orientado para o futuro. A sabedoria não é o *future* dos *punks* ou dos idiotas! Não se trata de viver amarrado "à estaca do instante", como escreve lindamente Nietzsche sobre o animal na segunda das *Considerações intempestivas*. A cabra amarrada à estaca do instante não é um ideal de sabedoria! Trata-se de viver em tudo o que nos é dado, isto é, no presente. Tentem viver um só segundo de passado: não podem! Vocês poderiam me falar da madalena de Proust, da memória, das reminiscências... Mas a madalena é presente, a memória e a reminiscência são presente. É sempre no presente que nos lembramos. Se vocês disserem "eu me *lembrava*" no passado, é que vocês esqueceram e já não se lembram. Do mesmo modo, se vocês disserem "eu esperarei, eu projetarei, eu programarei...", no futuro, é que vocês não esperam, que vocês não projetam, que vocês não programam (ou que só programam, aqui e agora, sua intenção de programar mais tarde!). A esperança, o projeto, o programa só existem no presente.

Somente o presente nos é dado. Mas nesse presente podemos viver certa relação com o passado, uma relação presente com o que já não é presente: a memória. Nesse presente, podemos viver uma relação atual com o futuro: é o que se chama, conforme os casos, esperança, vontade, projeto, programa, intenção... Aí a coisa fica mais interessante. Eu dizia: esperar é desejar sem gozar, sem saber, sem poder... Longe de querer dizer com isso que se deva amputar toda relação com o futuro, concluo ao contrário que é preciso que nossa relação com o futuro seja uma relação de gozo, de saber e de poder.

Uma relação de saber. Há coisas referentes ao futuro que podemos conhecer. Dois dias atrás eu sabia que estaria aqui hoje; hoje sei, ao menos em parte, o que farei amanhã ou depois de amanhã... No que depende de nós, há projetos, programas, intenções. No que não depende, pode haver previsões racionais. A meteorologia não é uma esperança. Se alguém diz "vai chover amanhã", não quer dizer que espera que chova. Ao contrário, se alguém diz que espera que faça sol domingo que vem, isso não quer dizer que sabe que vai fazer sol. O otimismo não faz as vezes de competência meteorológica! Todo o mundo pode esperar que o desemprego diminua, que a economia vá se recuperar, que a bolsa vá subir, etc; mas isso não faz as vezes de previsão econômica. Portanto podemos ter com o futuro, não

total mas parcialmente, uma relação de conhecimento. Em astronomia, em matéria de eclipse, o conhecimento é quase total: é possível prever um eclipse com vários séculos de antecedência.

Logo, conhecer o futuro, pelo menos em parte, não é totalmente impossível. Mas e *poder o futuro*? Responderei que toda ação supõe uma potência orientada para o futuro. Para que nossa reunião se realizasse, foi necessário que as pessoas trabalhassem para tal. Era uma relação com o futuro. Pois faz três meses que elas preparam esta reunião... Mas uma relação com o futuro *enquanto o futuro dependia delas*, no presente. Em vez de se contentarem com esperar que todo o mundo fizesse filosofia, elas quiseram preparar alguma coisa, organizar esses encontros das segundas-feiras: é uma relação *ativa* com o futuro, é um projeto, uma vontade, um programa, não é uma esperança.

No que concerne à política, é ainda mais claro. Governar é prever. Militar é imaginar. Não basta esperar a justiça, dizia eu há pouco: o que importa é o que fazemos por ela, e para tanto precisamos de programas, projetos, contraprojetos, imaginação, criatividade... E também por esse motivo que necessitamos dos partidos políticos: para preparar - ao mesmo tempo juntos e uns contra os outros - o futuro que queremos para nós e para nossos filhos.

Enfim, no que concerne ao futuro, podemos ter uma relação de gozo antecipado. Quem não gosta de sonhar antecipadamente com as férias? Quem não gosta de pensar antecipadamente num encontro amoroso ou erótico? Eu me lembro de um cartaz publicitário de alguns anos atrás que, para gabar os méritos de não sei mais que produto, mostrava um homem subindo uma escada... A legenda dizia simplesmente: "O produto X é como o amor; é tão bom antes quanto depois." É verdade que subir a escada até a mulher ou o homem que amamos e com quem vamos fazer amor já é um prazer. É um gozo antecipado do futuro. Pelo menos quando a confiança existe. Porque quem sobe dizendo com seus botões "Espero ter uma ereção" já vai com o prazer comprometido. Esperar ter uma ereção não é uma ereção. Ter uma ereção não é uma esperança. Todo homem que viveu um pouco conheceu as duas situações: subir a escada esperando ter a ereção (logo temendo não ter...) ou subir feliz, confiante, como que já gozando, fantasmaticamente, o prazer anunciado. Em ambos os casos há uma relação com o futuro. Mas num caso é uma relação de esperança ou de impotência, cabe dizer, enquanto no outro é uma relação de potência, em outras palavras de confiança ou de alegria.

Não se trata de viver no instante: trata-se de viver *no presente*, não temos opção, mas *num presente que dura*, que inclui uma relação presente com o passado (a memória, a fidelidade, a gratidão) e uma relação presente com o futuro (o projeto, o programa, a previsão, a confiança, os fantasmas, a imaginação, a utopia, se quiserem, contanto que não se tomem os sonhos por realidade). A sabedoria não é nem amnésia nem abulia.

Parar de esperar, ou esperar menos, não é parar de lembrar nem renunciar a imaginar e querer!

**B** - *Agradeço-lhe pela clareza da sua conferência que reaviva o gosto de filosofar - o que não era tanto o caso lendo Heidegger. Eu queria abordar a relação entre o sofrimento e a filosofia, porque creio que uma coisa e outra são muito ligadas. O sofrimento num serviço de cancerologia não exclui a filosofia, muito pelo contrário! Será uma lacuna da nossa filosofia ocidental não dar espaço para esse aspecto ?*

É por sofrermos que filosofamos; por sermos cheios de angústias, de medos, de tristezas, de esperanças insatisfeitas, etc. "*Tudo é sofrimento*": é a primeira verdade do budismo, e é por isso que necessitamos filosofar. Eu nunca disse que nos serviços de cancerologia, na miséria ou na guerra não se devia filosofar. Eu disse que, em face do horror - o câncer, a guerra, a miséria... -, a urgência não era filosofar. Num serviço de cancerologia, ou diante da barbárie, diante da guerra, da miséria, é preciso primeiro cuidar das pessoas, não sucumbir, resistir, combater, etc. Mas o fato de que haja coisas *mais urgentes* que a Filosofia, nesta ou naquela situação, não significa que não se deva filosofar. Diante do câncer, prefiro ter um bom médico a um bom filósofo. Diante da barbárie, prefiro ter um bom fuzil a uma boa filosofia. Mas o bom fuzil não me impede de ter uma boa filosofia, nem seria capaz de fazer as vezes dela!

**C** - *Apesar dos pesares, não há mais alegria na esperança do que no desespero ?*

No sentido usual da palavra *desespero*, sem dúvida. No sentido em que a emprego, não é o que a minha experiência diz. Primeiro porque as alegrias da esperança são sempre inconstantes (porque mescladas de temor) e quase sempre falsas (porque incapazes, mesmo que se realizassem, de nos proporcionar a felicidade que parecem anunciar). Mas também porque a esperança muitas vezes é dolorosa, de tanto ser atravessada pelo medo que a suscita. Lembro-me dos momentos mais infelizes que vivi: eram momentos em que eu estava morrendo de medo e, portanto, entregue de pés e mãos atados à esperança e ao temor. No momento em que o filho está gravemente doente, como não esperar que ele fique bom? A esperança desse pai é muito mais forte do que a dos pais cujo filho está bem de saúde

e que se dizem simplesmente "tomara que continue assim", e depois pensam em outra coisa. Este não: só pensa nisso. "Tomara que fique bom, tomara que viva, tomara que não tenha seqüelas!" Sua esperança é mais forte, sua angústia é mais forte, e a infelicidade o oprime... A força de uma esperança não é proporcional à sua probabilidade. É antes o inverso que é verdade. Esperamos ganhar na loto muito mais do que esperamos que o sol nasça amanhã. E um pai espera que seu filho sobreviva, quando ele está gravemente enfermo, com muito mais força do que quando ele está bem de saúde.

Logo, meus momentos mais infelizes foram todos, indissociavelmente, de angústia e de esperança: eu estava doente do futuro! Mesmo num luto, o mais cruel é que essa ausência atroz vai durar, durar...

Quanto ao oposto, lembro-me dos momentos mais felizes que vivi: eram momentos tão perfeitos ou tão simples que não deixavam nada a esperar, nem mesmo sua continuação. Aliás, quando nos dizemos "tomara que dure bastante", temos medo de que acabe logo, e a felicidade já não tem a transparência que tinha no instante anterior, quando nos contentávamos com o presente...

Todos têm sua experiência disso. A esperança, para mim, teve sempre um sabor de angústia. A felicidade, sempre um sabor de desespero. É disso que gosto em Haydn ou Mozart. "O belo é o que desespera", dizia Paul Valéry. A felicidade também.

**D** —É preciso amar, claro, mas amar quem ? Todo o mundo ? Você disse que a filosofia do século XX ignorou a felicidade; mas por que você não é budista ?

Espero não ter dito (vejam só: é um bom exemplo de esperança referente ao passado...), espero não ter dito "*é preciso amar!*" Porque amar não é um dever, não decorre de um mandamento. O amor é um sentimento, e num sentimento não se manda! É por isso que a frase "ame" é vazia de sentido, como Kant nota<sup>52</sup>, e a frase "é preciso amar" o seria igualmente.

Tento refletir sobre o que é a felicidade. Minha idéia é que o verdadeiro conteúdo da felicidade é a alegria. Não creiam numa felicidade permanente, contínua, fixa, perpétua... Ela não passa de um sonho. A verdade é que há momentos de alegria: podemos chamar de *felicidade* todo espaço de tempo

---

<sup>52</sup> Ver especialmente *Métaphysique des Moeurs*, II, *Doctrine de la vertu*, introdução, XII, c (trad. fr. Philonenko, Vrin, 1968, pp. 73-4). Ver também *Critique de la raison pratique*, "Des mobiles de la raison pure pratique", trad. fr. F. Picavet, PUF, 1971, pp. 86-7.

em que a alegria parece imediatamente possível. Não todo espaço de tempo em que somos felizes, porque mesmo quando somos felizes há momentos de cansaço, de tristeza, de inquietude; mas toda duração em que temos a sensação de que a alegria pode aparecer de um momento para o outro. Inversamente, a infelicidade é quando a alegria parece imediatamente impossível, quando nos dizemos que só poderíamos ser felizes se certa coisa mudasse na ordem do mundo: se meu filho não estivesse doente, se minha mulher não houvesse morrido, se eu não estivesse desempregado, etc. Estamos separados da felicidade por um "se".

Logo, o verdadeiro conteúdo da felicidade é a alegria, pelo menos a alegria possível. Ora, toda alegria tem uma causa: toda alegria é amor. Quando *nos regozijamos com*, é isso que se chama amor. Não necessariamente a paixão amorosa, não a falta, não o amor que toma conta, que quer possuir, guardar, mas o amor que se regozija e compartilha. Os gregos não o chamavam de *eros* mas de *philia*. Os gregos mais tardios - na realidade, judeus que falavam grego para se fazerem compreender - chamavam isso de *agapé*, que os latinos traduzirão por *caritas* e nós por *charité* [caridade]: amar não quem nos falta, mas quem não nos falta, quem nunca falta (o próximo). A verdadeira objeção que se poderia me fazer, ou que se poderia fazer a Spinoza, seria encontrar uma alegria sem amor. Mas como isso seria possível? Um autor do século XX, pelo qual tenho muita admiração, escreve que a melancolia se caracteriza, entre outras coisas, pela "*perda da capacidade de amar*". Não é Spinoza, nem Buda, nem Aristóteles, nem Epicuro: é Sigmund Freud<sup>53</sup>. Amar é regozijar-se; não mais poder amar é cair numa "depressão profundamente dolorosa, numa suspensão do interesse pelo mundo, na inibição de toda atividade e na diminuição do sentimento de auto-estima..."<sup>54</sup> Portanto não é que *seja necessário* amar, como se o amor fosse um haver moral, mas, quanto mais amamos, mais somos alegres (já que o amor é uma alegria) e felizes (mais a alegria parece possível). Mais uma vez, só há sabedoria verdadeira no amor e pelo amor.

Amar quem? Evidentemente, num primeiro movimento, as pessoas que são amáveis, as que são agradáveis, as que nos fazem bem. Começamos, é mais fácil, por estas: nossos amigos, nossos filhos, o homem ou a mulher que desejamos, que nos faz bem... Se você conseguir amar todos eles, já não é nada mal. Mas, evidentemente, quanto mais alegria houver, melhor: quanto mais amor houver, melhor! É por isso que, em todas as escolas de sabedoria, está assinalada pelo menos a direção de um amor universal. Estou convencido de que somos incapazes disso: o próximo não é nada amável, ou não sabemos amá-lo. Os mestres nos dizem que é necessário começar por amar os que são amáveis (nossos amigos), mas que a verdade verdadeira é que não é porque as pessoas são amáveis que temos de amá-

---

<sup>53</sup> Em "Deuil et mélancolie" [Luto e melancolia], *Méta-psychologie*, trad. fr. J. Laplanche e J.-B. Pontalis, Idées-Gallimard, 1976, pp. 148-9.

<sup>54</sup> *Ibid.*



las; ao contrário, é porque você as ama que elas são, para você, amáveis<sup>55</sup>. É onde Jesus e Spinoza estão mais próximos: não é o valor do objeto amado que governa ou justifica o amor; é o amor que dá valor a seu objeto. Não é por sermos infinitamente amáveis que Deus, no cristianismo, nos ama infinitamente; é porque Deus nos ama que somos amáveis.

Vocês sabem que não creio em Deus... Mas isso não me impede de fazer a seguinte experiência de pensamento: imaginar que ele existe e compreender por que ou como ele poderia nos amar... Mas há experiências mais simples, mais reais. Por que você ama seus filhos tão mais que os filhos dos outros? Porque eles são mais amáveis? Não. Ao contrário, é porque você os ama mais que, para você, eles são mais amáveis que os outros. O amor cria o valor, muito mais do que depende do valor. Cumpre dizer também que, na medida em que só amamos alguns indivíduos (nossos filhos, nossos melhores amigos, às vezes nossa mulher ou nosso marido...), morremos de medo: porque temos medo de perdê-los! Mortais e amantes de mortais. O dia em que você amar qualquer um, isto é, o próximo, você se verá livre da angústia, porque estará livre de si mesmo. Eu, que sou um ansioso, estou bem situado para saber a que ponto estamos longe disso; mas é claramente o caminho. Não é que seja necessário amar todo o mundo, mas que, se houvesse uma felicidade verdadeira, uma felicidade libertada, destacada de si, da posse e portanto do medo de perder, uma felicidade sem angústia, *sem pertencimento*, como diz Bobin, essa felicidade estaria no campo do amor universal. Não apenas o amor aos homens, às mulheres; mas também o amor ao real, a uma paisagem, a um quadro, a uma música, o amor a um passarinho que passa no céu, o amor a tudo o que é, a tudo o que não falta. Eu dizia há pouco: tudo é presente, tudo está aí... O paradoxo é que *tudo*, para nós, não é bastante: passamos nosso tempo desejando outra coisa que não o que é, isto é, exatamente desejando outra coisa que não tudo! Que mais é esperar? Sei que não somos Buda, Jesus Cristo ou Spinoza... Não se trata de decretar que vamos amar os passarinhos, o Universo e o próximo ainda por cima, com a cara feia, o mau cheiro ou a cretinice que ele tem. Trata-se de avançar um pouco: de esperar um pouco menos, de agir e de amar um pouco mais. Partimos de tão baixo, uns e outros, que não deveríamos ter grande dificuldade de avançar, pelo menos um pouco.

Enfim, não sou budista e não vejo por que deveria ser. Buda, é claro, me ilumina, e se eu fosse obrigado a escolher uma religião, o budismo é sem dúvida aquela de que me sinto menos distante, por toda sorte de razões, sendo a mais evidente a seguinte: no budismo, não há Deus, o que, para um ateu, é bem mais cômodo, afinal de contas! Mas por que deveria ser necessário escolher uma religião? Não vou fundar um *ashram* no Auvergne! Em compensação, a verdade é que essa sabedoria do desespero, que acabo de evocar, não deixa de recordar certos temas que os que conhecem o budismo julgarão familiares. Por exemplo esta anedota, que encontramos nos textos budistas: um dia, alguém vai ter com Buda e lhe pergunta:

---

<sup>55</sup> Ver Spinoza, *Ética*, III, escólios das proposições 9 e 39.

"Mestre, como é que seus discípulos, que são tão pobres, que vemos sempre mendigar alguns grãos de arroz, como é que eles são tão alegres?" Buda responde simplesmente: "Eles não lamentam nada do passado, não esperam nada do futuro, é por isso que são tão alegres." É uma sabedoria do desespero, e não uma sabedoria da passividade. Não é a esperança que leva a agir, é a compaixão, o amor e a vontade.

Não sou budista. Interesse-me pelas sabedorias orientais como me interesse pelas sabedorias ocidentais. E, apesar das diferenças doutrinárias ou conceituais, impressiona-me certa convergência entre essas sabedorias: trata-se sempre de viver no presente (não no instante, mas no presente), trata-se de parar de se ludibriar, parar de fingir, parar de esperar, trata-se de aprender a viver de verdade em vez de esperar viver. Trata-se de conhecer, de agir, de amar. Essa sabedoria não é nem do Oriente nem do Ocidente, ou antes o Oriente e o Ocidente não passam de dois caminhos diferentes para levar a ela.

*E — Você parte do pressuposto de que o desejo é o desejo de um objeto. Somos infelizes porque não podemos possuir todos os objetos, os brinquedos, a vista, um trabalho, etc. A solução que você propõe é desejar o que é possível, o que depende de nós, o que está a nosso alcance. Isso quer dizer que devemos aceitar o mundo como ele é e nos conformar com ele? Primeira pergunta. Ora, também podemos ser infelizes porque vemos outros sofrerem, o que pode levar a agir. O desejo não é também uma busca de sentido? Segunda pergunta. Você homenageia Spinoza, mas trunca a definição dele: você diz que o amor é uma alegria que a idéia da sua causa acompanha. Ora, para Spinoza, na Ética III, o amor é uma alegria que a idéia de uma causa exterior acompanha, e esse amor não leva à beatitude. A causa exterior é o que determina alguém a desejar alguma coisa. Mas Spinoza define o amor como compreensão das causas que nos determinam a agir e como compreensão do mundo. Terceira pergunta: por que você não fala disso?*

Você tem toda razão quanto à definição. Eu a citei com bastante frequência em sua forma literal: "O amor é uma alegria que uma causa exterior acompanha."<sup>56</sup> Ouvindo você eu me dei conta de que devo ter dito hoje "que a idéia da sua causa acompanha". É uma expressão que posso ter utilizado, como às vezes acontece comigo, para ir mais depressa ao essencial. É que, primeiro, se trata de uma intervenção oral, não de um texto redigido, de uma conferência e não de um curso de história da filosofia. Mas sem dúvida há outra coisa. Se costumo tender, oralmente, a suprimir essa referência a

---

<sup>56</sup> Ver por exemplo *Tratado do desespero e da beatitude*, p. 91, ou *Pequeno tratado das grandes virtudes*, p. 292.

uma causa *exterior* é para deixar espaço para o amor a si, ou ao que Spinoza chama de *contentamento consigo*, que ele define como "uma alegria nascida do fato de o homem considerar a si mesmo e à sua potência de agir"<sup>57</sup>, em outras palavras, "uma alegria que a idéia de uma causa *interior* acompanha"<sup>58</sup>. Como o sábio, que ama tudo, não amaria também a si mesmo? Eis por que às vezes deixo de lado a idéia de causa exterior, para integrar o amor ou o contentamento consigo numa definição geral do amor. De resto, não estamos aqui para fazer exegese. O que me importa é o debate filosófico. Eu disse que se trata de amar tudo; ora, tudo - o real, o Universo, a verdade - é o que não podemos possuir. É a diferença que evoquei entre o amor que toma conta, que quer possuir, *eros*, e o amor que se regozija, compartilha, acolhe, *philia*. O bebê que toma o peito, você tira o peito, ele chora, está infeliz. Você lhe devolve o peito, ele se acalma. Há anos uns e outros buscamos nosso peito. Queríamos um "bom objeto", como dizem os psicanalistas, que pudéssemos possuir, que nos saciasse, que fizesse que nada nos faltasse... Que azar: somos desmamados, essa história acabou, ponto final. Está na hora de crescer. Vamos passar a vida buscando um seio, quando o mundo inteiro está aí, dando-se a conhecer e a amar?

Por fim, e sobretudo, eu nunca disse que é necessário se conformar ao real, se você entende por isso que deveríamos renunciar a transformá-lo! Primeiro, vindo aqui, uns e outros, já mudamos alguma coisa: o mundo com essa reunião ou sem essa reunião não é a mesma coisa. Creio ter insistido no fato de que o que faz agir não é a esperança, é a vontade. Vocês sabem, fiz muita política... Durante os anos em que eu colava cartazes, em que fazia propaganda de porta em porta, etc, impressionava-me o fato de que havia gente que me dizia, a cada campanha eleitoral: "Desta vez, espero que ganheemos!" Mas não faziam nada. Eu é que colava os cartazes, fazia panfletagens, vendia jornais... Os militantes têm uma palavra encantadora para designar essas pessoas, essas pessoas que têm a mesma *esperança* que eles mas que não agem, porque não têm a mesma *vontade* que eles. Chamam-nas de *simpatizantes*. O que é um simpatizante? É alguém que espera a vitória, como você, isso não custa nada, mas que renuncia a fazer o que depende de si para se aproximar dela. Ao passo que um militante é quem age. Não é a esperança que os diferencia (todos esperam a vitória, a justiça, a paz, a liberdade), mas a vontade, mas a ação. As pessoas que fazem que as coisas mudem não são as que esperam, mas as que lutam. Não duvido, senhorita, que você espere a justiça; eu também. Mas a verdadeira questão é "O que fazemos?" Não se trata de não mudar nada, como você parece temer, mas ao contrário de aceitar tudo o que não depende de nós, e é preciso, para mudar tudo o que depende de nós. Como transformar o real sem aceitar primeiro enxergá-lo tal como é, conhecê-lo, compreendê-lo? Vocês conhecem a fórmula de Spinoza, no *Tratado político*:

<sup>57</sup> *Ética*, III, definição 25 das afeições. Ver também *Ética*, IV, prop. 52 e escólio.

<sup>58</sup> *Ética*, III, escólio da prop. 30.

"Não escarnecer, não chorar, não detestar, mas compreender."<sup>59</sup> O mundo é para pegar ou largar, e ninguém pode transformá-lo se antes não o pega.

**E** - *Mas você se situa sempre no "devemos pensar as coisas como elas são"! Não é algo que se possa criar...*

Minha conferência tinha por objeto a felicidade, não o estado da sociedade! A sabedoria não é um programa político: nunca houve sociedade de sábios, nunca haverá... toda sociedade funciona com base na esperança, na ilusão, na ideologia (no sentido marxista do termo)... É por isso que a filosofia não faz as vezes de política, nem a política de filosofia. Quanto ao mais, *criar*, como você diz, nunca é criar a partir de nada: é sempre transformar o que é, e isso só é possível quando antes se compreende a necessidade do que é. Como nos tratar, se não compreendemos que estamos doentes? Como combater a injustiça ou o racismo, se não reconhecemos que eles existem?<sup>60</sup>

**F** - *Por que você não falou do amor a si mesmo? A partir do momento em que procedemos a nos amar, já podemos apreender melhor o futuro e o passado, ao mesmo tempo que aceitamos o que acontece atualmente...*

Não excluí esse procedimento: ao contrário, evoquei a *alegria que a idéia da sua causa acompanha*, como acabo de explicar, para não nos encerrar no amor exclusivo a uma causa *exterior*. Acho muito importante, de fato, podermos amar a nós mesmos. Mas, de um lado, não era esse o objeto desta conferência; e, de outro, ninguém corre o risco de parar de se amar! A verdade é que nós nos amamos mal (é o que se chama de narcisismo). Precisamos aprender a amar a nós mesmos de outra maneira, disso estou convencido. O que Spinoza chama de *contentamento consigo* é bem diferente do narcisismo! Mas, em nossa fraquíssima capacidade de amor, se há um objeto que não esqueceremos de amar é, antes de mais nada, nós

---

<sup>59</sup> *Tratado político*, I, 4.

<sup>60</sup> Expliquei-me longamente sobre isso no livro escrito com Luc Ferry, *La sagesse des modernes*, Robert Laffont, 1998 (ver por exemplo, pp. 249-52 e 559-61) [trad. bras. *A sabedoria dos modernos*, São Paulo, Martins Fontes, 1999, pp. 240-3 e 545-8].

mesmos: pareceu-me que havia pontos mais importantes a lembrar do que a necessidade de se amar...

Quanto ao fundo, concordo plenamente em dizer que o sábio é amigo de si mesmo, como dizia Aristóteles - e Epicuro concordará com isso. Trata-se de ser amigo dos amigos e de si mesmo. Esse amor faz parte da sabedoria. Simplesmente não nos enganemos de amor. Há uma frase em Pascal que costuma ser mal compreendida: "*O eu é odiável*"<sup>61</sup>. Como os Evangelhos dizem que se deve amar o próximo *como a si mesmo*, se o eu é odiável, haveria que odiar o próximo, o que parece muito pouco evangélico... Mas o eu é odiável, em Pascal, apenas na medida em que só sabe amar a si mesmo: ele é odiável porque é egoísta. Em compensação, Pascal concorda perfeitamente com que se deva amar a si mesmo<sup>62</sup>. Mas seria preciso amar-se com um amor de caridade, isto é, amar a si mesmo como se ama qualquer um. "*Amar um estranho como a si mesmo*", escreve Simone Weil, "*implica, em contrapartida, amar a si mesmo como a um estranho*"<sup>63</sup>. O narcisismo está ao alcance de todos - ninguém corre o risco de esquecer de se amar -, mas a dificuldade é amar a si mesmo *como a um estranho*, isto é, amar a si mesmo como a qualquer um. Notem que qualquer um é exatamente o que somos... Todo o paradoxo está aí: a caridade está muito além da nossa capacidade, ela não passa de um ideal e, no entanto, descreve exatamente a realidade. Não se trata de amar a si mesmo *como a ninguém* (narcisismo) mas *como a qualquer um*, o que de fato somos (caridade). Novamente, não acredito muito nisso: essa caridade, para mim, é mais um ideal do que uma experiência. Mas esse ideal nos ilumina ou indica uma direção: a de um amor universal, de um amor sem fronteiras, de um amor libertado do ego...

**G-** *Dá-se a entender um paradoxo entre "a felicidade" e "desesperadamente". Acho que a felicidade pode acontecer de duas maneiras. Se virmos o que diz Boris Cyrulnik em sua obra Un merveilleux malheur, chegaremos ao verdadeiro desespero. O que resta a fazer para quem não tem mais nada"? A experiência de Bruno Bettelheim em Le coeur conscient, quando ele está diante do horror, o que se pode fazer? É preciso viver, criar, dar sentido, é preciso uma vontade. É preciso olhar para nosso passado como uma coisa que temos, para nosso futuro como uma coisa possível e para nosso presente como uma coisa a viver, a suportar. Além do mais, há pessoas que, por terem sido amadas, são plenas, disponíveis para*

---

<sup>61</sup> *Pensamentos*, 597-455.

<sup>62</sup> Ver por exemplo os fragmentos 368-474 e 372-483. Ver também meu artigo "L'amour selon Pascal", na *Revue internationale de philosophie*, ns 1/1997, pp. 131-60.

<sup>63</sup> *La pesanteur et La grâce*, "Amour", Éditions 10/18, p. 68.

*acolher tudo, e isso lhes dá uma alegria de viver que não está no desespero mas na acolhida de algo que está aí, que elas vivem plenamente. Outras pessoas podem oscilar entre uma coisa e outra, talvez não como Schopenhauer disse, mas entre essa felicidade verdadeiramente desesperada e essas felicidades nutridas de uma esperança que vem do amor a si, do que nos foi atribuído ao nascer.*

Concordo bastante com a idéia de que há pessoas que podem poupar o desespero. Talvez haja pessoas que são tão capacitadas para a vida que a *béatitude*, para elas, é uma experiência familiar. Talvez. Digamos que não faço parte destas. Se preciso tanto filosofar, é porque eu era mal dotado para a vida. Dito isso, mesmo no caso dos que foram tão amados, como você diz, que mantêm com a alegria essa relação cotidiana, natural, espontânea, os que se levantam contentes todas as manhãs - sei que existem e às vezes os invejo -, surge todavia a questão de saber se crêem em Deus ou não. Se não crêem, por mais alegres que sejam, não podem escapar de Pascal: se Deus não existe, há algo de desesperador na condição humana, já que vamos morrer, já que todos os que amamos vão morrer. Então, das duas uma: ou eles são alegres apesar dos pesares, e então isso me dá razão, pois confirma que a felicidade pode resistir ao desespero; ou a felicidade deles desmorona, e isso prova que ela se baseava numa esperança e que, nesse sentido, a meu ver, era muito mais uma falsa felicidade. Aliás é verossímil que ambos possam existir, com múltiplos graus ou flutuações entre eles.

Portanto há essa dimensão, primeiro biográfica (eu não era dotado para a vida), depois filosófica (sou ateu: não creio em Deus, não creio numa vida depois da morte). Quando Pascal escreve que um ateu lúcido não pode escapar do desespero, acho que é verdade. Que fazer então? Ou renunciamos à felicidade, ou, nesse desespero que é o nosso, procuramos o que podemos viver em termos de felicidade. E encontramos Epicuro, Montaigne, Spinoza, Buda... O que você dizia sobre Cyrulnik e Bettelheim sem dúvida é verdade. De minha parte, citava essa fórmula de Melanie Klein: "*No fundo do desespero, o amor desponta.*" O que chamo de desespero, filosoficamente, é bem próximo do que Freud, a seu modo e de outro ponto de vista, chama de trabalho do luto. Não é, de forma alguma, um trabalho da tristeza! A meta do luto é a alegria. Você acaba de perder um ente querido, tem a sensação de que tudo vai por água abaixo, de que nunca mais você vai ser feliz. E eis que ao cabo de três meses, seis meses, um ano, você descobre que a alegria voltou a ser possível! O trabalho do luto é esse processo psíquico, esse trabalho sobre si que faz que a alegria pelo menos torne a ser possível. Desesperar, no sentido em que emprego a palavra, é fazer o luto das suas esperanças, fazer o luto de tudo o que não é, para se regozijar do que é (o que não quer dizer, mais uma vez, que não transformamos o que é: a ação faz parte do real, a vontade faz parte do real). Contanto, porém, que não façamos dessa sabedoria mais uma

esperança, que não digamos "como eu seria feliz se fosse sábio", o que equivale à tirada de Woody Allen: "*Como eu seria feliz se fosse feliz*".

Há uma fórmula de Spinoza que me deixou perplexo anos a fio. Na *Ética*, podemos ler que a *béatitude* é eterna e, portanto, só se pode dizer que começa "*ficticiamente*"<sup>64</sup>. A beatitude não começa, já que é eterna. Mas então, dizia eu cá comigo, eu que não a tenho, estou frito... Foi outra frase, histórica e geograficamente bem distante de Spinoza, que me ajudou a sair dessa dificuldade - uma frase de Nagarjuna, grande pensador e místico budista. Vocês sabem que o equivalente da beatitude em Spinoza é o que os budistas chamam de *nirvana*, a salvação, o despertar. E o contrário do nirvana, isto é, nossa vida como ela é, malsucedida, desperdiçada, malograda (como diz Alain a propósito de George Sand, que ele tanto admira), em suma, a vida cotidiana em sua duração, em sua finitude, em seus fracassos, é o que eles chamam de *samsara*, o ciclo do nascimento, do sofrimento e da morte. Ora, Nagarjuna escreve: "*Enquanto você vê uma diferença entre o nirvana e o samsara, está no samsara.*" Enquanto você vê uma diferença entre a salvação e sua vida real, entre a sabedoria e sua vida como ela é, malsucedida, desperdiçada, malograda, você está na sua vida como ela é. A sabedoria não é outra vida, em que de repente tudo iria bem em seu casamento, em seu trabalho, na sociedade, mas outra maneira de viver esta vida, como ela é. Não se trata de esperar a sabedoria como outra vida; trata-se de aprender a amar esta vida como ela é - inclusive, insisto, dando-nos os meios, no que depende de nós, de transformá-la. O real é para pegar ou largar, dizia eu. A sabedoria está em pegá-lo: o sábio é *parte ativa* do universo.

Isso me faz pensar (embora neste instante eu não perceba a relação, mas talvez ela apareça expondo-o...) numa história oriental, que me fascina faz tempo. É a história de um monge, taoísta ou budista, já não lembro e não tem importância, que caminha na montanha... Não é um sábio, não é um desperto, um *liberto vivo*, como dizem por lá, mas um monge totalmente comum. Está perturbado, preocupado. Por quê? Porque soube que seu mestre, o venerável Fulano, que era um sábio, um desperto, um liberto vivo, que tinha conhecido a iluminação, etc, enfim que seu mestre tinha morrido. Não é isso que o perturba; sem ser um sábio, nosso monge sabe muito bem que um dia temos de morrer. Uma testemunha, que assistiu à cena, contou-lhe que o mestre tinha sido atacado por uns bandidos, que o mataram a cacetadas. Não é isso também que perturba nosso monge: já que temos de morrer, pouco importa a causa... Não, o que o perturba é que a mesma testemunha, que estava presente, que viu tudo, ouviu tudo, confiou-lhe que, levando as cacetadas, o sábio, o venerável, havia gritado atrozmente. E isso nosso monge não pode compreender. Como alguém que conheceu a iluminação, um desperto, um liberto vivo, pode gritar atrozmente por causa de umas cacetadas impermanentes e vazias? Isso perturba tanto nosso monge que ele não presta atenção, caminhando, no que acontece atrás

---

<sup>64</sup> *Ética*, V, prop. 33, demonstração e escólio. Ver também, *ibid.*, o escólio da prop. 36.

dele... Chegam uns bandidos, que o atacam a cacetadas. Sob as cacetadas nosso monge grita atrozmente. Gritando, ele conheceu a iluminação.

Fico sempre embaraçado diante dessa história. Acho-a tão bela e tão forte que gostaria de me deter aqui e evitar qualquer comentário... Mas tentemos, apesar dos pesares, ver se há uma relação entre a citação de Nagarjuna e essa história. Pode ser que a relação, se é que existe, seja a seguinte: se nosso monge esperava que a sabedoria fosse uma proteção, um amuleto ou uma panacéia, por exemplo um antálgico soberano contra as cacetadas, é evidente que ele se ludibriava. A sabedoria não pode nada contra as cacetadas. Em compensação, quando ele próprio as recebe, se o que ele compreende, levando as cacetadas, é que, quando sente muita dor, o que um sábio pode fazer de melhor é gritar, e que o melhor, quando se sente uma dor atroz, é gritar atrozmente, se ele compreende que se trata de identificar-se com o que se é, como diz Prajñanpad, com o que se faz, de brigar quando é preciso, de, gritar quando se sente dor, etc, então percebo por que isso me fazia pensar na identidade, em Nagarjuna, entre o nirvana e o samsara. A sabedoria não é um ideal a mais, ainda menos uma religião. A sabedoria é esta vida, tal como é, mas vivida em verdade. Claro, não há verdade absoluta, ou não temos acesso a ela: nunca estamos totalmente na verdade, assim como é raro estarmos totalmente no erro. A sabedoria, dizia eu no início, é o máximo de felicidade no máximo de lucidez. É menos um absoluto do que um processo. Nós nos aproximamos da sabedoria cada vez que somos um pouco mais lúcidos sendo um pouco mais felizes, cada vez que somos um pouco mais felizes sendo um pouco mais lúcidos. Não façamos da sabedoria uma esperança, um ideal que nos separaria do real. Compreendamos que a filosofia - isto é, a vida, já que a filosofia nada mais é que a vida tentando se pensar, o melhor que pode - é um processo, um *esforço*, como diria Spinoza, e, quando sentimos uma dor atroz, é perfeitamente sábio gritar atrozmente, como é sábio, quando gozamos, gozar divertida, alegremente. Enquanto você fizer uma diferença entre a sabedoria e sua vida como ela é, você estará separado da sabedoria pela esperança que tem dela. Pare de acreditar nela: é uma maneira de se aproximar dela.

**H** - *Você, pessoalmente, é feliz ?*

Eu lhe diria com muito gosto que isso não lhe diz respeito! Mas vou responder: depende dos momentos, como acontece com todo o mundo. Neste momento, não vai nada mal, obrigado: a alegria me parece imediatamente possível. Digamos que sou mais ou menos feliz, isto é, feliz. Eu notava há pouco que não sou muito bem dotado para a vida... É verdade. Mas trabalhei muito, filosofei muito, e também tive muita sorte. Continuo



vivo e contente de o estar: salvo algum infortúnio ou angústia particular (é por isso que não sou um sábio e nunca serei), amo a vida; como diz Montaigne, em outras palavras, regozijo-me de viver e lutar. Se isso não é uma felicidade, o que é a felicidade?

*I - Seu mestre, Marcel Conche, em Le sens de la philosophie, escreve que "a filosofia não tem em vista a felicidade", que ela tem em vista "unicamente a verdade"<sup>65</sup>. Isso não se opõe à sua definição da filosofia?*

Você tem razão: é uma das divergências entre Marcel Conche e mim... Estranhamente, nesse ponto, sou mais grego do que ele - o que não prova que eu tenha razão ou não, é claro, mas que deve nos estimular a levar o problema a sério: para que Mareei se afaste dos gregos, é que deve haver um motivo muito forte! No caso, acho que um motivo possível é o seguinte: se todo homem deseja a felicidade, em que essa busca pode caracterizar a filosofia? Acho que é uma objeção forte. Devo dizer então, com meu mestre e amigo, que o filósofo só busca a verdade? Isso também não bastaria para definir a filosofia: muitos buscam a verdade (a começar pelos cientistas) sem serem filósofos. O que eu responderia a Mareei Conche, ou antes, o que lhe respondi (já discutimos a esse respeito), é que a busca da felicidade e a busca da verdade caracterizam, *juntas*, a filosofia. Não é ou uma, ou outra, mas ambas! Todo homem busca a felicidade, e muitos buscam a verdade. Os filósofos são os que buscam ambas, especialmente os que buscam a *felicidade* (como meta) na *verdade* (como norma). Desse ponto de vista, a oposição entre Mareei e mim talvez seja menos considerável do que você pensa; porque eu concederia com prazer a ele que toda a dignidade da filosofia consiste em submeter sempre a meta à norma, e nunca a norma à meta. Para ele, como para mim, a verdade prima. Mas ainda assim subsiste a divergência. A verdadeira questão filosófica, a meu ver, não é "O que é verdadeiro?", nem mesmo "O que é a verdade?", mas antes: "Em que pé estamos com relação à verdade? O que podemos fazer do verdadeiro disponível? Como nos comportar diante do que conhecemos ou ignoramos? Como viver em verdade?" Nesse sentido, nem todo homem é filósofo, mas todo homem deveria sê-lo.

*J - Sou cristão, você é ateu... No entanto, eu me sinto próximo do que você disse. Será que não entendi ou seu ateísmo não é um ateísmo ?*

---

<sup>65</sup> M. Conche, *Le sens de la philosophie*, Encre marine, 1999, p. 18.

Nem uma coisa, nem outra. Sou mesmo ateu: não creio em nenhum Deus, em nenhum sentido último ou absoluto, em nenhum valor transcendental, em nenhuma vida depois da morte... Mas por que isso nos impediria de nos encontrar em certa idéia da sabedoria ou da felicidade?

*J — Você crê no amor; eu creio que Deus é amor. Não cremos na mesma coisa ?*

Eu creio no amor? Sim, sem dúvida, mas não como um absoluto (todo amor é relativo a certo corpo, a certa história...), e menos ainda como um Deus. O amor só faria um Deus plausível se fosse onipotente, no que não creio: o que conheço é, ao contrário, a fraqueza do amor, sua finitude, sua fragilidade. Se o amor é mais forte que a morte, como diz o *Cântico dos cânticos*, então o amor é Deus e você tem razão. Se a morte é mais forte (não porque não poderíamos amar os mortos, o luto prova o contrário, mas porque nada nos autoriza a pensar que os mortos podem amar), se a morte é mais forte, então o amor não é Deus e eu é que tenho razão: amor, só há humano e mortal.

Mas essa divergência metafísica ou espiritual não impede de forma alguma que possamos nos encontrar em certa idéia da sabedoria ou da felicidade. Eu evocava os textos de Santo Agostinho e de São Tomás sobre o Reino... Tudo parte de um texto de São Paulo, o célebre "Hino à caridade", na primeira *Epístola aos coríntios*. São Paulo evoca o que mais tarde será chamado de as três virtudes teológicas - a fé, a esperança e a caridade -, depois acrescenta: "A maior das três é a caridade. Todo o resto passará, só a caridade não passará."<sup>66</sup> Santo Agostinho, lendo esse texto, se pergunta: isso quer dizer que a fé passará?, que a esperança passará? E responde que sim: no paraíso, no Reino, já não haverá nem fé nem esperança. Já não será preciso crer em Deus, pois estaremos em Deus! Já não será preciso esperar, pois não haverá mais nada a esperar! Em suma, no Reino, não haverá nada mais que o amor!<sup>67</sup>

Do meu ponto de vista ateu, direi que no Reino já estamos: é este mundo, esta vida, em que nada é para crer, como eu dizia há pouco, já que tudo é para conhecer, em que nada é para esperar, já que tudo é para fazer ou para amar. Se você me conceder isso, que já estamos no Reino, de fato podemos ser muito próximos. O que nos separa é a esperança que você tem de que o Reino continuará, para você, depois da morte. Está aí: somos separados pelo que pensamos da morte, em outras palavras pelo que ignoramos. Isso não nos impede de nos encontrar no que conhecemos, que é certa experiência da vida, do amor e da ação.

---

<sup>66</sup> 18. *Primeira epístola aos coríntios*, 13 (resumo mais do que cito).

<sup>67</sup> Santo Agostinho, *Solilóquios*, I, 7, e *Sermões*, 158, 9.

O mais surpreendente nessa história das três virtudes teológicas é que São Tomás, retomando o caso oito séculos depois, diz decerto a mesma coisa que Santo Agostinho: que no Reino não haverá mais fé nem esperança, que só haverá amor. Mas acrescenta o seguinte, que nunca vi em Santo Agostinho e que, quando descobri, me abalou muito: Cristo nunca teve "*nem fé nem esperança*", e no entanto ele era "*de uma caridade perfeita*"<sup>68</sup>! Entendo que se Cristo nunca teve fé nem esperança, conforme São Tomás, é que ele era Deus: Deus não tem por que crer em Deus nem por que esperar o que quer que seja (já que ele é ao mesmo tempo onipotente e onisciente). No entanto, para o ateu que sou, essas frases dão um sentido singular, e singularmente forte, ao que um livro famoso chama, é seu título, "imitação de Nosso Senhor Jesus Cristo". Porque o que se trata de imitar em Jesus Cristo não pode ser a fé ou a esperança, já que ele não as tinha; só pode ser o amor.

Sou tão ateu quanto se pode ser, mas procuro ser um ateu fiel. A tradição judaico-cristã me esclarece, tanto quanto a tradição grega, e às vezes também encontro nela lições de sabedoria e de desespero. Se já estamos no Reino, para que esperar outro?

Spinoza, que não era mais cristão do que eu, diz-se fiel ao "espírito de Cristo"<sup>69</sup>. O que isso quer dizer? Que, para ele, Jesus não era Deus, nem filho de Deus, nem se beneficiou de nenhuma revelação sobrenatural: ele não passava de um homem como outro qualquer, simplesmente mais sábio que a maioria... É meu ponto de vista também. Digamos que é minha maneira de permanecer fiel ao espírito de Spinoza...

Não há sabedoria que não seja alegria, dizia eu, não há alegria que não seja de amar. Que um leitor dos Evangelhos possa se sentir próximo desse pensamento, não me espanta! O que não quer dizer que você não me compreendeu, nem que eu não sou ateu. Quer dizer simplesmente que a sabedoria não pertence a ninguém, a nenhuma Igreja, e tanto melhor. A felicidade não é nem um dogma nem uma recompensa. "A beatitude", dizia Spinoza, "não é o preço da virtude, mas a própria virtude."<sup>70</sup> É a última proposição da *Ética*. Permitam que seja também a conclusão da nossa noite...

---

<sup>68</sup> *Somme théologique*, la IIae, quest. 65, art. 5 (trad. fr., Edition du Cerf, 1993, t. 2, pp. 395-6).

<sup>69</sup> Ver por exemplo a *Carta 43* a J. Osten, e *Ética*, IV, escólio da prop. 68. Sobre a relação de Spinoza com Cristo e o cristianismo (são dois problemas diferentes), ver o magistral livro de Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, 1971.

<sup>70</sup> *Ética*, V, prop. 42.