

COMENTÁRIOS SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE DISCURSO E MODO DE VIDA SEGUNDO PIERRE HADOT

Lorrayne Colares¹

RESUMO: O presente artigo visa comentar a relação entre discurso e modo de vida, entre teoria e prática, no âmbito da Antiguidade greco-romana, assim como apontar os fatores históricos que geraram certas modificações nessa relação, segundo a obra do filósofo francês Pierre Hadot. Pretende-se ainda questionar o modo como lemos e interpretamos autores de outras épocas, e propor que o façamos enquanto um exercício espiritual.

Palavras-chave: discurso, modo de vida, filosofia antiga, Pierre Hadot, exercícios espirituais.

ABSTRACT: This article aims to review the relation between speech and way of life, between theory and practice in the context of Greco-Roman antiquity, as well as point out the historical factors that led to some changes in this relation, according to the work of the French philosopher Pierre Hadot. It is also intended to question the way we read and interpret authors from other times, and propose that we do it as a spiritual exercise.

Keywords: speech, way of life, ancient philosophy, Pierre Hadot, spiritual exercises.

¹ Mestranda em Ética e Filosofia Política pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. *E-mail:* lorryne.colares@hotmail.com

1. Filosofia como modo de vida: a questão do discurso filosófico

Podemos afirmar que a principal tese, e o fio condutor que transpassa grande parte da obra de Pierre Hadot, é a da *filosofia como modo de vida e prática de exercícios espirituais*. Para compreendê-la, começaremos pelo esclarecimento da problemática que levou Hadot, em primeiro lugar, a formular tal tese, a dizer, uma problemática *literária* e que diz respeito, de certo modo, à sua discussão com Wittgenstein sobre os limites da linguagem filosófica. Em seguida, analisaremos como essa tese pode influenciar positivamente o modo como hoje lemos e interpretamos autores antigos, mas também medievais, modernos e contemporâneos, a partir do modo como compreendemos a experiência do filosofar.

Foi o contato com Wittgenstein² que levou Hadot a romper com uma noção estática de linguagem (e de linguagem filosófica), ou seja, de uma linguagem (e de uma linguagem filosófica) que funcionasse sempre da mesma maneira e com a mesma finalidade. A partir disso, Hadot passa a compreender a filosofia como um jogo de linguagem, no sentido de que sempre exista certa atitude, certo modo de vida que dá sentido ao discurso e que “a principal função da linguagem filosófica consistia em colocar os ouvintes desse discurso numa certa forma de vida, num certo estilo de vida” (HADOT, 2014, p. 334).

Hadot procurava explicar as aparentes incoerências, falta de rigor, e até mesmo contradições, de alguns filósofos antigos, que eram apontadas pelos seus contemporâneos e predecessores, caricaturados pelo próprio autor através da figura do típico francês, ensinado desde cedo pelo seu sistema educacional “a escrever um ensaio bem estruturado, sem repetições

² Hadot (2014a, p. 7) revela que por volta de 1953-54, enquanto trabalhava no *Centre National de la Recherche Scientifique*, conheceu o trabalho de Wittgenstein enquanto examinava revistas filosóficas estrangeiras. O interesse pelo misticismo que transpassa sua obra e o levou a estudar autores como Plotino também o levou a ser um dos primeiros, e não o primeiro como é comumente dito e desmentido pelo próprio Hadot, a escrever um artigo introduzindo o pensamento de Wittgenstein na França. Tal artigo intitulado ‘Reflexões sobre o limite da linguagem a respeito do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein’ foi apresentado em 29 de abril de 1959 no *Collège Philosophique*. Inclusive, nessa mesma época Hadot começou a traduzir o *Tractatus* do alemão devido ao fato de ainda não existir uma versão do livro em francês na época, porém nunca chegou a publicá-la inteiramente devido ao fato de Pierre já o ter feito em 1961. Ele foi influenciado, contudo, por autores como E. Wasmuth e R. Freundlich, que escreveram pouco tempo antes sobre o silêncio e a mística no *Tractatus* e sobre a lógica e a mística em Wittgenstein, respectivamente. Hadot também chegou a escrever sobre o segundo Wittgenstein e suas *Investigações Filosóficas* nos dois textos intitulados ‘Wittgenstein, filósofo da linguagem’ que foram publicados no final de 1959. Ele, ainda, teve uma breve discussão com a filósofa Elizabeth Anscombe a respeito do *Tractatus* no mesmo período. Em 1962 publicou seu último texto sobre o assunto na *Revue de Métaphysique et de Morale*, resultado de uma segunda conferência no *Collège Philosophique*, a qual chamou de ‘Jogos de Linguagem e filosofia’. Todos esses textos podem ser encontrados reunidos no livro ‘Wittgenstein e os Limites da Linguagem’ que traduzido recentemente para o português. Cf. HADOT, P. *Wittgenstein e os Limites da Linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2014.

ou redundâncias, e com um plano claro” (HADOT, 2001, p. 10). Segundo Hadot, “os historiadores modernos não cessam, pois, de deplorar as imperícias de exposição, as falhas de composição que se encontram em suas [dos antigos] obras” (HADOT, 2014, p. 334), e que, além disso, existe um duplo anacronismo ao crermos “que, como muitas obras modernas, elas são destinadas a comunicar informações referentes a um conteúdo conceitual determinado e que podemos também tirar diretamente delas informações claras sobre o pensamento e a psicologia de seus autores” (HADOT, 2014, p. 16). Ele afirma, então, seu espanto diante dessas críticas, pois, para ele, era clara a existência de uma universalidade e constância nesse fenômeno, e tal leitura só devia ser possível devido ao fato desses estudiosos considerarem mais os elementos proposicionais dos discursos do que o contexto vivo no qual a filosofia antiga se encontrava, por ignorarem que a filosofia antiga é, antes de tudo, um exercício psicagógico e formativo³, ou seja uma prática cujo objetivo é o de formar almas, e que os filósofos antigos falavam e escreviam para ouvintes e leitores específicos.

Para o autor, inspirado por Wittgenstein, é preciso então “ressituar os discursos filosóficos em seus jogos de linguagem, na forma de vida que os havia engendrado; logo, na situação concreta pessoal ou social, na *práxis* que os condicionava ou em relação ao efeito que queriam produzir” (HADOT, 2014a, p. 11) ao invés de tentarmos entender as asserções e proposições como “exprimindo adequadamente o pensamento e os sentimentos de um indivíduo” (HADOT, 2014, p. 16). Ou seja, Hadot defende que a filosofia antiga deve ser compreendida enquanto uma *terapêutica*⁴, ato de escolher, de se converter e de se filiar a um

³ Aqui o autor, como ele mesmo afirma inúmeras vezes, segue o pensamento do estruturalista Victor Goldschmidt a respeito de uma questão específica a respeito do diálogo platônico, a dizer, sobre a pretensão do diálogo ser mais a de formar do que a de informar o seu interlocutor ou o seu leitor. Cf. GOLDSCHMIDT, V. Os diálogos de Platão: Estrutura e método dialético. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

⁴ Aqui Hadot flerta com o pensamento de André-Jean Voelke, que realizou uma série de estudos sobre a noção de filosofia como terapia da alma na época helenística (mais especificadamente no epicurismo, no estoicismo e no ceticismo), livro esse no qual Pierre Hadot foi um colaborador e escreveu o prefácio. A obra de Voelke, por sua vez, popularizou entre os estudiosos do sujeito antigo uma importante citação de Epicuro que é central até para entendermos melhor a tese hadotiana, pois afirma que “não se deve fingir que se filosofa, mas filosofar realmente; pois nós não temos necessidade de parecer que temos boa saúde, mas de verdadeiramente estarmos em boa saúde” (EPICURO apud VOELKE, 1993, p. 36), o que revela mais uma vez o caráter terapêutico da filosofia até pela comparação se dar em um contexto medicinal. Cf. VOELKE, A-J. *La philosophie comme thérapie de l'âme*. Paris: Cerf, 1993. Vale aqui ressaltar também que, segundo Foucault, as práticas de si são frequentemente descritas enquanto operações médicas, de cura, e a palavra grega *therapeuein* “refere-se aos cuidados médicos (uma espécie de terapia da alma de conhecida importância para os epicuristas), mas *therapeúein* é também o serviço que um servidor presta ao seu mestre; e, como sabemos, o verbo *therapeúein* reporta-se ainda ao serviço do culto, culto que se presta estatutária e regularmente a uma divindade ou a um poder divino” (FOUCAULT, 2010, p. 10).

modo de vida que engloba toda a existência daquele que o pratica, enquanto prática de *exercícios espirituais*⁵. Tais exercícios variavam de acordo com as escolas ou movimentos filosóficos aos quais pertenciam, mas correspondiam originalmente à uma experiência ainda mais antiga, a dizer, à *askesis*⁶ grega.

O que devemos compreender da visão de Hadot é que para ele a filosofia antiga se apresentava muito mais como “um exercício espiritual, um exercício de si no qual alguém se submete a modificações e testes, enfrenta mudanças, a fim de aprender a pensar de forma diferente” (DAVIDSON, 2005, p. 131, tradução nossa) e que, por mais variadas que essas práticas pudessem ser, o objetivo em comum a todas elas seria o de conduzir a pessoa que as praticasse “a dois movimentos de tomada de consciência de si⁷: concentração e dilatação do eu” (HADOT, 2011, p. 273) e seriam designadas pelo mesmo ideal, a dizer, o da figura do sábio. Para a Antiguidade, segundo o autor, a filosofia era um exercício espiritual, uma atitude e prática concreta, uma arte de viver e um estilo de vida que engloba toda a nossa existência. Para os antigos greco-romanos, o ato filosófico se situava no eu e no ser, e não no conhecimento, como a modernidade pretendia. Sendo assim, as escolas filosóficas da Antiguidade concebiam os exercícios espirituais “como uma prática destinada a operar uma mudança radical do ser” (HADOT, 2011, p. 254), práticas essas que eram “voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu” (HADOT, 2011, p. 259). A diferença entre as escolas acabava por ser mais uma diferença entre tipos de discurso filosófico, que por sua vez também acarretam pequenas diferenças entre modos de vida⁸, mas a noção da prática e vivência desses exercícios

⁵ Para conhecer detalhadamente o que o autor disserta sobre a história da prática de exercícios espirituais na história da filosofia recomenda-se a seguinte leitura Cf. HADOT, P. Exercícios espirituais e filosofia antiga. Tradução de F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

⁶ Hadot (2014, p. 69) atenta ao fato de que devemos entender a ascese grega não no sentido moderno da palavra, a dizer, reduzida ao sentido da prática de uma abstinência completa ou restrição (de alimentos, bebidas, sono, vestuário, propriedade ou no domínio sexual), pois esse sentido foi atribuído apenas a partir do contexto cristão e não reflete a experiência grega, o que já revela, de certa forma, uma diferença que o próprio Cristianismo imporia sobre essa prática. Para os antigos, *askesis* designava o mesmo a que ele chama de exercícios espirituais, apesar de que alguns exercícios pudessem envolver também práticas de abstinência. Em outros momentos, Hadot também utilizar o termo *meletè* juntamente com *askesis* traduzindo-o como ‘exercícios preparatórios’. Cf. HADOT, 2011, p. 259 e HADOT, 2014, p. 69. Em outros, o traduz como ‘meditação’. Ele esclarece sua opção de tradução devido a uma ambiguidade do termo, dado que “meditação é o exercício e o exercício, meditação. Por exemplo, a ‘prémeditação’ da morte é ‘pré-exercício’ da morte” (HADOT, 2014, p. 27), no sentido de que a meditação para os antigos deve ser compreendida como um esforço para tornar viva na alma um princípio de sua escola ou movimento filosófico.

⁷ A consciência de si é, para Hadot, “um ato essencialmente ético” (HADOT, 2011, p. 284).

⁸ Hadot vê essa experiência como algo positivo, pois a pluralidade de discursos gerava também uma pluralidade de modos de vida e, assim, caberia ao homem o ato de escolher a qual modo de vida se entregaria.

aliados aos seus discursos é o que caracterizaria a experiência antiga. Esses exercícios tinham como objetivo uma transformação da visão de mundo, uma metamorfose da personalidade e do comportamento de quem os praticava, visavam o aperfeiçoamento e a realização de si. Os exercícios espirituais, é preciso ressaltar, não eram acúmulos de discursos e ensinamentos abstratos, eles precisavam se tornar natureza e vida no sujeito, ou seja, durante o esforço sempre renovado do indivíduo o seu eu precisava se metamorfosear. Sendo assim, podemos ressaltar que o sujeito é o próprio objeto dessa prática reflexiva denominada exercício espiritual.

Sendo assim, Hadot procura explicar a origem do fenômeno pelo qual os filósofos e historiadores passaram a se preocupar mais com esses elementos proposicionais do que com a forma literária, com o contexto psicagógico e formativo dos textos da Antiguidade. Segundo Hadot, a pedagogia da Antiguidade muitas vezes seguia um modelo dialógico de perguntas e respostas e era amplamente praticada sob a forma dos diálogos, que por sua vez eram também exercícios espirituais, como veremos adiante. Para o autor, foi apenas a partir do século I da nossa era que o modelo exegético de explicação e comentário de textos surgiu, embora estes ainda se apresentem como questões colocadas ao texto. Hadot cita o exemplo de que “na *Vida de Plotino*, Porfírio afirma que Plotino compôs seus escritos em resposta às questões levantadas em sala de aula” (2001, p. 95). Deste modo, Hadot propõe uma releitura da Antiguidade que compreenda seu caráter oral⁹, e que pense esses discursos na perspectiva de suas audiências limitadas e não como destinados a um “auditório universal” (HADOT, 2014, p. 252). É preciso considerar que essas obras não podiam ser reproduzidas em grandes quantidades, como na modernidade, e que eram principalmente endereçadas ou aos membros das escolas ou podiam ser destinadas a pessoas específicas. Ou seja, em uma definição diferente da de Hadot, podemos também classifica-los como discursos de caráter *esotérico*.

A própria escrita de Hadot, inclusive, é um reflexo de tais questionamentos. Como afirma Jeannie Carlier, são poucos os livros que possuem o efeito de mudar uma vida e ela enquadra os livros de Hadot não somente como “obras de erudição, mas também, de forma indireta, como os protrépticos (*protreptikos*)”, ou seja, como os discursos exortativos, os convites que visavam transformar a prática filosófica (CARLIER, “Introdução”, In: HADOT,

⁹ Em relação a esse quesito, por sua vez, Hadot se opõe a Victor Goldschmidt, por considerar que seu método estrutural minimiza o papel da oralidade na Antiguidade. Cf. GOLDSCHMIDT, V. “Refléxions sur la méthode structurale en histoire de la philosophie”, In: *Métaphysique: Histoire de la philosophie*. Neuchâtel, 1981.

2001, p. 233). Para Carlier, são dois os projetos de Hadot: em um primeiro momento, o de negar que a filosofia antiga fosse uma construção sistemática, mas sim uma escolha de vida, justamente para, em um segundo momento, “discretamente converter o leitor à filosofia assim compreendida” (CARLIER, “Introdução”, *In*: HADOT, 2001, p. 7).

Com isso estabelecido, é preciso neste momento procurar compreender a distinção que Hadot identifica na Antiguidade entre o que era a filosofia e o que era o discurso sobre a filosofia. Segundo o autor, a Antiguidade diferenciava a existência de uma vida filosófica, ou seja, de uma filosofia vivida e praticada, da existência de um discurso filosófico que serve para justificar e moldar essa escolha de vida. Hadot utiliza como exemplo deste fenômeno uma passagem de Diógenes Láércio - especificamente a VII, 39¹⁰ - segundo a qual os estoicos separavam o ensino teórico da filosofia em teoria da física, teoria da lógica e teoria da ética - ambas na esfera do discurso, do que seria a prática da física, da lógica e da ética - ambas na esfera do modo de vida. Tal separação, entretanto, é de ordem pedagógica, pois não se divide a filosofia ou o modo de vida filosófico, ele é “ato único que consiste em *viver* a lógica, a física e a ética” (HADOT, 2014, p. 264), ou seja, se vive a lógica ao pensar e falar bem, se vive a física ao contemplar o cosmos e se vive a ética ao agir de maneira reta e justa. É como explicita Puente, ao afirmar que para Hadot “o que os estoicos queriam de fato defender não era que a filosofia fosse em si mesma tripartite, mas sim que o discurso sobre a filosofia era tríplice, de modo que para ensinarmos a filosofia deveríamos ensinar uma teoria física, uma teoria ética e uma teoria lógica” (PUENTE, 2013, p. 185).

Contudo, Hadot defende que essa relação entre ambos não é uma relação unilateral, em realidade há uma inter-relação, e Hadot expõe que tanto a filosofia como modo de vida quanto o discurso filosófico são incomensuráveis e inseparáveis. Incomensuráveis no sentido de que se é filósofo não em função das qualidades de seu discurso, mas “em função da maneira pela qual se vive. Trata-se, antes de tudo, de tornar-se melhor. E o discurso só é filosófico quando se transforma em modo de vida” (HADOT, 2011, p. 250). Além do fato de ambos serem de

¹⁰ “Os estoicos dividem a filosofia em três partes: física, ética e lógica. Essa divisão aparece pela primeira vez no livro *Sobre a Lógica*, de Zenão, depois em Crísipos no primeiro livro *Sobre a Lógica* e no primeiro livro *Sobre a Física*, e ainda em Apolôdoros e Silos no primeiro livro de suas *Introduções à Doutrina*, em Êudromos na *Exposição dos Princípios Elementares da Ética*, e em Diógenes da Babilônia e em Poseidônios. Apolôdoros chama essas partes de ‘tópicos’, Crísipos e Êudromos de ‘espécies’, e outros de ‘gêneros’”. Cf. LAËRTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2ª edição. Brasília: Editora UnB, 2008, p. 190.

ordens heterogêneas, ou seja, para Hadot o que é essencial da vida filosófica não se resume e “escapa totalmente à expressão do discurso filosófico” (HADOT, 2011, p. 251). Já a inseparabilidade de ambos se dá em relação ao fato de que um não existe sem o outro, para Hadot “não há discurso que mereça ser denominado filosófico se está separado da vida filosófica; não há vida filosófica se não está estreitamente vinculada ao discurso filosófico” (HADOT, 2011, p. 251). É preciso ter em vista que o discurso “justifica a escolha de vida e desenvolve todas as suas implicações” (HADOT, 2011, p. 253), ele é “a expressão de uma opção existencial daquele que o sustenta, sempre tem, direta ou indiretamente, uma função formadora, educadora, psicagógica, terapêutica” (HADOT, 2011, p. 254) e, sobretudo, que o discurso é “uma das formas de exercício do modo de vida filosófico, sob a forma de diálogo com outro ou consigo mesmo” (HADOT, 2011, p. 253). De acordo com Pavie, devemos nos atentar ao fato de que “o ato de filosofar não pode se concretizar sem esses dois lados que são a *theôria* e a *práxis*”¹¹ (PAVIE, ‘Préface’, In: HADOT, 2014b, p. 11) e é justamente dessa inter-relação que se depreende, por exemplo, a ideia propagada de que a Antiguidade repudiava qualquer tipo de discurso filosófico que supunha-se bastar a si mesmo e desprezasse a concordância com a vida filosófica, estes eram visto como presos à argumentação silogística, ou como propagando discursos vazios e apenas aparentemente filosóficos, sendo assim considerados *sofistas*.

Há ainda, para Hadot (2014, p. 336), dentro da própria noção grega da palavra ‘discurso’ (*logos*), uma distinção que reflete essa característica. Existiria uma espécie de discurso que se dirige a si mesmo ou a um discípulo que é de caráter existencial, prático, concreto, que é exercício espiritual; e, outra noção de discurso que é diferente do discurso filosófico, pois é considerado em sua estrutura abstrata e formal, em seu conteúdo inteligível. Segundo o autor, os modernos se focaram nessa segunda noção, enquanto os antigos na primeira. Sendo assim, é preciso compreender que, se a filosofia antiga possui uma espécie de núcleo discursivo-teórico que demonstra certa aparência de sistematicidade, isso se daria não por um:

desejo de obter uma explicação total e sistemática de toda realidade, mas para fornecer ao espírito um pequeno grupo de princípios fortemente ligados em

¹¹ Contudo, Pavie ao corroborar que teoria e prática são as dimensões indissociáveis dos exercícios espirituais também afirma que “a prática predomina logicamente, uma vez que, em última análise, é uma questão de saber a melhor forma de se comportar” (PAVIE, ‘Préface’, In: HADOT, 2014b, p. 12).

conjunto, que adquirem com essa sistematização uma maior força persuasiva, uma melhor eficácia mnemotécnica (HADOT, 2014, p. 265).

Devemos pensar nesse discurso no âmbito das necessidades pedagógicas, da “exposição discursiva, teórica e pedagógica das razões para viver dessa maneira” (HADOT, 2014, p. 336).

Para Hadot, ao escrever, o filósofo antigo:

prolonga a atividade de diretor espiritual que ele exerce em sua escola. A obra se dirige então a um discípulo específico que é preciso exortar ou que se encontra em uma dificuldade particular. Ou ainda a obra é adaptada ao nível espiritual dos destinatários. Aos iniciantes não se expõem todos os detalhes do sistema, que só se pode desvelar aos mais avançados. Sobretudo, a obra, mesmo aparentemente teórica e sistemática, é escrita não tanto para informar o leitor acerca de um conteúdo doutrinal, mas para formá-lo, fazendo-o percorrer certo itinerário no curso do qual ele progredirá espiritualmente. [...] Todos os desvios, as retomadas, as digressões da obra são então elementos formadores. Quando se aborda uma obra filosófica da Antiguidade, é preciso sempre pensar na ideia de progresso espiritual. (HADOT, 2014, p. 252)

E, é exatamente por isso, que devemos ler e interpretar a filosofia antiga recolocando-a “no grupo do qual ela emana, em sua tradição dogmática, em seu gênero literário e em sua finalidade” (HADOT, 2014, p. 252) e revisarmos nossa concepção de sistematicidade ao compreendermos que para os antigos “cada *logos* é um ‘sistema’, mas o conjunto dos *logoi* escritos por um autor não forma uma sistema” (HADOT, 2014, p. 60).

E, além disso, compreender ainda que nem todas as experiências filosóficas antigas são discursivas, algumas - como a experiência platônica do amor, a intuição aristotélica das substâncias simples, experiência unitiva plotiniana, a experiência vivida do prazer puro epicurista, a coerência consigo mesmo e com a Natureza estoica, por exemplo - ultrapassam o próprio âmbito do discurso ou das proposições, segundo o autor (HADOT, 2011, p. 251). Em muitos textos antigos o que se confunde com uma sistematização, é na realidade um esforço de racionalização, como uma espécie de “bricolagem” (HADOT, 2014, p. 253)¹², de reutilização

¹² Aqui, a palavra é utilizada no sentido da união de vários elementos a fim de constituir algo único e individual. Mas é interessante ressaltar que a técnica de bricolagem também possui um significado específico nas artes, o que pode ser interessante para nós na medida em que tratarmos de uma estética da existência, tema de imenso interesse na obra hadotiana devido ao seu diálogo com Michel Foucault. Segundo Loddi e Martins, a noção de um construtor *bricoleur* a partir de *O Pensamento Selvagem* de Lévie-Strauss seria a de alguém “que realiza suas obras a partir de uma lógica divergente à do arquiteto: ele não elabora previamente um plano, ou um projeto com começo, meio e fim, mas desenvolve sua construção à medida que dispõe de material e ferramentas, em um desenvolvimento contínuo não-programado, lidando diretamente com o acaso, o imprevisto e o improvisado” (2009, p. 88). Sendo assim, eles tratam sobre a existência de construtores *bricoleurs* que mesmo sem uma formação artística são

de pré-fabricados, mas que pode possuir elementos contingentes, do acaso, irracionais e até mesmo absurdos. Para Hadot, devemos ser críticos dessa visão sistemática da filosofia, que a esvazia de seu caráter pessoal e comunal e que transformou a atividade filosófica gradativamente em um discurso formal que busca fundamentar-se na busca desesperada por uma pretensa originalidade, que muitas vezes resulta em discursos complexos e obscuros, ou na construção de novos sistemas, como esta fosse uma finalidade em si mesma, o que por sua vez é completamente distante da vida concreta.

2. A influência do cristianismo na prática da filosofia como modo de vida

Como bem salienta Fábio Ferreira de Almeida, “Pierre Hadot talvez seja um desses pensadores a partir dos quais pode ser colocada novamente uma questão já velha: a questão da filosofia ela mesma” (2011, p. 100). O próprio Hadot afirma que a questão do que é o filosofar é “o principal problema que se põe ao filósofo” (HADOT, 2001, p. 227). Para Carlier, “Pierre Hadot dará no fundo uma única resposta, porém modulada em modos bastante diversos, como variações sobre um tema. E essas respostas irão se inscrever antes de tudo em seu ‘percurso’ intelectual e moral” (2001, p. 8), por isso também a importância de buscar conectar suas experiências descritas nas entrevistas em relação a seus outros escritos. A tentativa de resposta de Hadot, contudo, concentra-se muito mais em uma análise da distinção entre o discurso e a filosofia enquanto ação concreta na Antiguidade, identificando criticamente uma transformação de ordem histórica na própria noção de filosofia. O autor, então, detecta na história das transformações¹³ do cristianismo e, especialmente em mudanças ocorridas na Idade Média, o processo histórico que marcou o “divórcio entre o modo de vida e o discurso filosófico” (HADOT, 2011, p. 356).

Para Hadot, em seu surgimento o cristianismo apresentou-se como filosofia, no sentido das escolas filosóficas antigas, ou seja, como possuidor de um modo de vida (apesar deste se considerar o único modo de vida válido, o que por si só já representa uma diferença), de

sensíveis à expressividade do mundo e criam arte a partir disso. Cf. LODDI, L.; MARTINS, R. *A cultura visual como espaço de encontro entre construtor e pesquisador bricoleur*. Revista digital do laboratório de artes visuais. Ano II, n. 3, 2009, pp. 87 – 108. Ora, para além do uso nunca definido do que seria viver esteticamente, como então poderíamos pensar na construção de nós mesmos a partir de técnicas artísticas de fato?

¹³ Evitaremos aqui falar em uma ‘evolução do cristianismo’ ou em uma ‘evolução da filosofia’, como Hadot o faz inúmeras vezes (2014), por acreditarmos que essa palavra é comumente utilizada em um contexto progressista, apesar de o autor não a empregar com esse fim.

exercícios espirituais e de um discurso (discurso cristão, porém que havia absorvido e integrado inúmeros elementos das filosofias greco-romanas). Segundo o autor, essa assimilação começou em um meio bastante circunscrito a partir do século II. d. C., a dizer o de autores cristãos que receberam uma cultura filosófica, mais especificamente com os apologistas que tinham como objetivo demonstrar a verdade de suas doutrinas e fundamentar sua fé, ao defendê-la das teses contrárias. Os apologistas opunham o cristianismo enquanto filosofia à filosofia grega e o chamavam de ‘nossa filosofia’, ‘filosofia bárbara’, ‘filosofia completa’ ou ‘filosofia segundo Jesus Cristo’ e não se consideravam mais como *uma* filosofia, mas sim como *a* filosofia. Sendo assim, a filosofia cristã sintetizou e sistematizou aquilo de disperso e fragmentado da filosofia grega, defendiam que “os filósofos gregos possuíram apenas parcelas do Logos, mas os cristãos estão de posse do próprio Logos encarnado em Jesus Cristo” (HADOT, 2014, p. 70) e que “se filosofar é viver em conformidade à lei da razão, os cristãos filosofam porque vivem em conformidade à lei do Logos divino” (HADOT, 2014, p. 70). Tal fenômeno permanecerá no monasticismo, enquanto “realização da perfeição cristã” (HADOT, 2014, p. 71), e a vida monástica será ainda considerada uma ‘filosofia celeste’.

É preciso ressaltar que não se trata de negar a originalidade do cristianismo, até porque essa filosofia tinha um caráter propriamente cristão e toda uma preocupação em ligá-la à sua tradição bíblica e evangélica. Segundo Hadot, “trata-se de constatar que essa foi uma corrente limitada historicamente, ligada aos apologistas e de Orígenes” (HADOT, 2014, p. 72), sendo que no caso dos apologistas esse fenômeno pode ser bem constatado nos estudos sobre Clemente de Alexandria, e que tanto quanto na Antiguidade como na Idade Média monástica a filosofia não era considerada uma teoria abstrata, mas sim maneira de viver segundo a razão e prática de exercícios espirituais. Alguns desses exercícios seriam, por exemplo, muito parecidos com os citados anteriormente e encontrados nas escolas e movimentos greco-romanos, tais como a atenção a si mesmo e com o presente, o controle dos pensamentos, a meditação, o exame da consciência, a prudência, a busca pela tranquilidade da alma, o desapego da alma em relação ao corpo, etc. Porém, alguns exercícios também sofreram leves modificações, como no caso da busca pela consciência cósmica que passa a ser entendida como um colocar-se em relação a Deus, enquanto este representa a perspectiva universal, e as regras da vida a serem memorizadas passaram a ser os dogmas religiosos. Porém, para Hadot, é importante compreender que esses

crístãos se esforçaram para cristianizar esses exercícios, reconhecendo em textos das escrituras algumas das práticas espirituais, mas que:

seria um erro pensar que essas referências bastam para cristianizar os exercícios. De fato, se os autores crístãos prestaram atenção a esses textos da Bíblia, é precisamente porque eles já conheciam os exercícios espirituais [...]. Por si mesmos, os textos das escrituras não teriam podido fornecer um método para praticar esses exercícios. E, frequentemente, os textos da escritura não têm senão uma relação bastante distante com o exercício espiritual em questão. (HADOT, 2014, p. 86)

O objetivo do autor é o de defender que essa absorção da filosofia greco-romana pelo cristianismo se deu de modo que os seus discursos teóricos foram separados dos modos de vida aos quais eram intrinsecamente ligados e, sendo assim, “foram reduzidos ao plano de um simples material conceitual utilizável nas controvérsias teológicas” (HADOT, 2011, p. 356). A partir desse momento na história, então, a filosofia passou a receber o estatuto de *serva da teologia* (*ancilla theologiae*) e foi reduzida ao seu discurso teórico. Segundo Hadot, a filosofia:

será desde a Antiguidade crístã, a *serva da teologia*, uma *serva* que aduzirá seu saber-fazer, mas que deverá também adaptar-se às exigências de sua senhora. Haverá, assim, uma contaminação. Na Trindade, o Pai revertir-se-á bastante dos traços do primeiro Deus neoplatônico, o Filho será concebido sobre o modelo do segundo Deus de Numênio ou do Intelecto plotiniano. Mas a evolução das controvérsias teológicas conduzirá à representação de uma Trindade consubstancial. A lógica e a ontologia aristotélicas, que o neoplatonismo integrara, fornecerão os conceitos indispensáveis para formular os dogmas da Trindade e da Encarnação, permitindo distinguir natureza, essência, substância, hipóstase. E como recompensa, por efeito do refinamento das discussões teológicas, a ontologia aristotélica tornar-se-á mais aperfeiçoada e precisa (HADOT, 2011, pp. 359 – 360).

Da filosofia antiga mantêm-se, então, apenas as técnicas escolares, os procedimentos de ensino. A filosofia perde seu estatuto de ciência suprema, e passa a fornecer o material conceitual, lógico, físico ou metafísico do qual a teologia tem necessidade. Ela torna-se então uma atividade puramente teórica e abstrata, não é mais uma maneira de viver e transformar o indivíduo que a vive. Sendo assim, os exercícios espirituais antigos não fazem mais parte da filosofia, mas estão incorporados à espiritualidade crístã, ou seja, “eles se encontram nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio, e a mística neoplatônica se prolonga na mística crístã, notadamente na dos dominicanos renanos, como Mestre Eckhart” (HADOT, 2014, p. 268).

Hadot identifica os dois fatores históricos de grande influência para esse acontecimento: de um lado, a criação das instituições universitárias e, de outro, a ampla difusão das traduções de Aristóteles na Idade Média. Em relação ao advento das universidades, elas já se encontram num ambiente de crescimento e progresso das cidades e de declínio da vida monástica. Para Hadot (2011, p. 361), a universidade é corporação intelectual de estudantes e professores e, ao mesmo tempo, é um corpo dependente da autoridade da Igreja. O ensino era organizado entre duas faculdades, a Faculdade de Artes, na qual se ensinavam as assim chamadas artes liberais, e a Faculdade de Teologia. É nesse contexto intelectual, graças às traduções latinas de textos gregos e árabes, que ocorreu o redescobrimto da vasta obra de Aristóteles e de seus comentadores. O discurso aristotélico possuiu uma influência capital no ensino universitário e, sendo assim, a filosofia fora identificada ao aristotelismo “e a atividade, o ofício do professor de filosofia consistirá em comentar as obras de Aristóteles, em resolver os problemas de interpretação que elas apresentam” (HADOT, 2011, p. 362), o que gerou o início do que chamamos de escolasticismo, método de ensino que se desenvolveu na Idade Média e cuja presença pode-se ainda reconhecer na filosofia contemporânea.

Uma das principais características dessa instituição universitária, e ponto de imensa crítica na obra hadotiana, é que ela é constituída por professores que formam professores, por especialistas que formam especialistas, por profissionais que formam profissionais. Com isso, o “ensino não se dirige mais, portanto, a homens que se quer formar para que sejam homens” (HADOT, 2014, p. 269). De acordo com Hadot, somos herdeiros dessa *Escola*, dessa representação clássica, escolar e universitária de filosofia, e essa “representação de uma filosofia reduzida a seu conteúdo conceitual sobreviveu até nossos dias: pode ser encontrada cotidianamente tanto nos cursos universitários como nos livros didáticos de qualquer nível” (HADOT, 2011, pp. 362 – 363). Ele afirma que:

A filosofia universitária encontra-se sempre na situação em que se encontrava na Idade Média, isto é, é sempre serva, por vezes da teologia, nas universidades nas quais acontece de a Faculdade de Filosofia não passar de uma Faculdade inferior à Faculdade de Teologia; por vezes da ciência; sempre, em todo caso, dos imperativos da organização geral do ensino ou, na era contemporânea, da investigação científica. A escolha de professores, matérias, exames, é sempre submetida a critérios ‘objetivos’, políticos ou financeiros, com muita frequência, infelizmente, alheios à filosofia. (HADOT, 2011, p. 365)

Contudo, Hadot cede espaço para reconsiderar¹⁴ que essa transformação não foi tão radical quanto possa parecer. Houveram sim certas permanências e sobrevivências na experiência antiga na história da filosofia ocidental, que ocorreram seja “no próprio seio da instituição universitária, mais frequentemente em reação a ela e em meios que lhe são estranhos, como certas comunidades religiosas ou profanas, algumas vezes também de maneira solitária” (HADOT, 2011, pp. 366 – 367) e, sendo assim, sempre houveram filósofos, desde a Antiguidade, passando pela Idade Média, Idade Moderna e até os dias de hoje que “permaneceram fiéis à dimensão existencial e vital da filosofia antiga” (HADOT, 2011, p. 367). Segundo ele:

pode-se observar, desde o século XXI, em Abelardo, por exemplo, um certo retorno à representação antiga do filósofo. E, sobretudo, quando, no Renascimento, os humanistas começaram a tomar distância com relação à escolástica e, num certo sentido, ao cristianismo oficial, assistiu-se então um retorno à concepção antiga da filosofia em Petrarca, Erasmo e outros. Logo, mesmo nessa corrente teórica e abstrata ocorreu uma permanência ‘pragmática’ da filosofia antiga. (HADOT, 2014, p. 339)

Entretanto, é preciso frisar, que tal permanência ainda está atrelada a uma herança teórica e abstrata, herdeira da subordinação da filosofia à teologia na Idade Média. Segundo o autor, por mais que o caráter existencial da filosofia antiga nunca tenha desaparecido completamente, “o modelo escolástico, as obrigações e os hábitos da vida universitária, sobretudo a autossatisfação do discurso teórico, [...] continuam a refrear fortemente esse renascimento” (HADOT, 2014, p. 341). Ele descreve, contudo, alguns exemplos de filósofos que se enquadrariam, de certa forma, entre aqueles que se aliaram à dimensão existencial da filosofia e de seu modo de vida, tais como Montaigne, Descartes em suas *Meditações*, Espinosa, Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche¹⁵, Kant, Bergson,

¹⁴ Essa reconsideração, afirma Hadot (2014, p. 339), ocorreu, sobretudo, após a leitura dos escritos do filósofo polonês Juliusz Domanski. Cf. DOMANSKI, J. *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Éditions du Cerf, 1996.

¹⁵ Uma compreensão de Nietzsche é central nos estudos sobre a filosofia como modo de vida, tendo em vista que ele buscava por uma arte da existência, por uma filosofia prática, mesmo que em moldes diferentes dos antigos. Os aforismos nietzschianos podem ser compreendidos como máximas que visam transformar o leitor que as compreende verdadeiramente e, através desse processo interpretativo, modificar também sua compreensão sobre a moralidade. Nietzsche, contudo, parece estar muito mais próximo de uma afirmação das paixões e rejeita um ideal de sabedoria pautado em uma noção de ascetismo enquanto renúncia. Cf. JEANMART, G. *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*. Philosophique, Besançon, 2007, p. 7 – 24. Vale ressaltar também que

Merleau-Ponty, Husserl, Heidegger, entre outros, como exemplos de filósofos que “de uma maneira ou de outra, influenciados pelo modelo da filosofia antiga, conceberam a filosofia como uma atitude concreta e prática e como uma transformação da maneira de viver ou de perceber o mundo” (HADOT, 2011, p. 380). E, para além dos grandes filósofos, Hadot parece propor que a ideia dos exercícios espirituais sirva como “um quadro interpretativo para reler a história do pensamento de modo a nos permitir ver as dimensões filosóficas de pensadores que, habitualmente, são deixados na sombra pela representação tradicional da história da filosofia” (HADOT, 2014, p. 13) tais como Thoreau, Goethe¹⁶, Rilke¹⁷, Michelet e Emerson, mas também como uma chave de interpretação para redescobrir outras possibilidades em filósofos importantes e reconhecidos, como Wittgenstein.

3. Considerações finais sobre a filosofia como modo de vida na atualidade

Outro ponto importante a se esclarecer sobre o projeto de Pierre Hadot, é que ele também visava definir uma espécie de possibilidade ético-existencial que a pessoa contemporânea pudesse redescobrir na experiência da Antiguidade greco-romana. Ele nos propõe, sobretudo, a possibilidade do sujeito contemporâneo viver, não a sabedoria, mas um exercício da sabedoria, enquanto um esforço de ultrapassar-se a si mesmo. Com isso, Hadot pretende que possamos praticar os exercícios filosóficos da Antiguidade independentemente dos discursos aos quais eles eram atrelados, desde que estejamos mergulhados no que ele considera a totalidade do cosmos, ou seja, desde que não percamos de vista os movimentos de concentração e de dilatação do sujeito que participa desse processo. Para Hadot, “não é necessário crer na Natureza ou na

a leitura que Hadot faz de Nietzsche é muito influenciada pelo trabalho de Ernst Bertram, apesar deste ter sido muito criticado por negligenciar a doutrina nietzscheana. Cf. *Nietzsche: Essai de mythologie*, Paris: Editions du Félin, 1990, repr. 2007. Livro esse que, para Hadot, é fecundo pois “une o trabalho do autor a várias experiências que ele vivenciou, assim como com suas visões”. (2001, p. 91). Hadot, inclusive, escreveu o prefácio para esse livro em sua republicação.

¹⁶ A respeito de Goethe, Hadot nos conta que “estava seduzido por seu entendimento estético da ciência da natureza, que ultimamente não possui um grande valor científico, mas já anunciava, me parece, a filosofia da percepção de Bergson e de Merleau-Ponty. Eu gostava de sua crítica da tagarelice humana, trivial e presunçosa, que ele opôs ao silêncio e gravidade da natureza, expressando a si mesma em projetos eloquentes” (2001, pp. 90 - 91). Além disso, o autor nos revela que especialmente com o Fausto II, ele descobriu “o legado da ideia epicurista e estoica do valor do presente instante” (2001, p. 91), o que revela uma influência clara do poeta na tese hadotiana. Cf. HADOT, P. *N'oubliez pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel, 2008.

¹⁷ De acordo com Hadot, foram os livros de Rilke que o ensinaram sobre Deus, em uma perspectiva outra que não a cristã. Foi através de sua crítica a respeito da sociedade industrial e técnica que Rilke o fez “sentir muito vigorosamente a separação que se deu entre o homem e a terra, entre o homem e a natureza, entre o homem e a unidade cósmica” (2001, p. 90).

Razão universais dos estoicos para praticar esses exercícios, mas, ao praticá-los, vive-se concretamente segundo a razão [...], chega-se concretamente à universalidade da perspectiva cósmica, à presença maravilhosa e misteriosa do universo.” (HADOT, 2002, p. 332). Como afirma Desroches (2011, p. 2), o que Hadot defende com a noção de filosofia como modo de vida é que esse termo não se refere a nenhuma escola particular de pensamento, mas que descreve algo que pertence a todos e, assim, denota um fenômeno cultural complexo na origem do que chamamos de filosofia, pois, segundo Hadot:

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

Segundo sua maneira de ver a filosofia, é preciso que vivamos “um exercício, sempre frágil, sempre renovado, de sabedoria. E [...] esse exercício da sabedoria pode e deve visar a realizar uma reinserção do eu no mundo e no universal.” (HADOT, 2002, p. 346). E, seria nesse exercício de reinserção do eu no mundo e no universal, que a experiência antiga e a experiência moderna se reencontrariam na elaboração de uma nova proposta de ética. Pierre Hadot está assim propondo uma suposta permanência da experiência filosófica da tradição antiga em nós. Para ele, a noção de exercício espiritual que existia nessa tradição está viva na consciência contemporânea e é um fenômeno com consequências importantes para a compreensão da filosofia, e ele afirma que em consonância com G. Friedmann¹⁸, o seu:

presente estudo não gostaria de somente lembrar a existência de exercícios espirituais na Antiguidade greco-latina, ele gostaria, sobretudo, de especificar todo o alcance e a importância desse fenômeno e mostrar as consequências que dele decorrem para a compreensão do pensamento antigo e da própria filosofia. (HADOT, 2002, p. 22).

¹⁸ Hadot inaugura o capítulo *Exercices Spirituels*, primeiro capítulo do *Exercices spirituels et philosophie antique* (2002), com a respectiva citação de G. Friedmann: “Fazer seu voo a cada dia! Pelo menos um momento que pode ser breve, desde que seja intenso. Cada dia um ‘exercício espiritual’ – sozinho ou acompanhado de um homem que também queira melhorar a si mesmo. Exercícios espirituais. Sair do decurso do tempo. Esforçar-se para despojar-se de tuas próprias paixões, das vaidades, do prurido do ruído em torno do teu nome (que, de tempos em tempos, te prure como um mal crônico). Fugir da maledicência. Despojar-se da piedade e do ódio. Amar todos os homens livres. Eternizar-se ultrapassando-se. [...]”. (FRIEDMANN *apud* HADOT, 2002, p. 19). Cf. FRIEDMANN, G. *La Puissance et la sagesse*. Paris: Gallimard, 1970.

Contudo, o grande desafio por trás dessa afirmação seria justamente o de revelar o modo como essas atitudes universais e fundamentais deveriam ser assimiladas no contexto bastante particular do sujeito e do mundo contemporâneo. Se Carlier defende que “esses princípios e exemplos seriam úteis para a democracia de hoje sem a necessidade de submetê-los a qualquer ‘atualização’” (Carlier, “Introduction”, *In*: HADOT, 2001, p. 12), de que forma isso se daria então? A resposta de Hadot, contudo, parece se concentrar em uma crítica da relação do sujeito para com o mundo.

Hadot assume que no mundo atual o indivíduo se perdeu e se isolou e que a natureza se transformou no mero meio-ambiente do sujeito, e é nesse cenário que ele afirma que existe uma clara distinção entre o mundo que percebemos e o mundo irrepresentável da ciência moderna. Ele recorre à fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty e defende que o mundo da ciência, apesar de transformar diversos aspectos de nossas vidas, não pode transformar nossa percepção do mundo. Segundo ele, mesmo para um astrônomo “o sol se levanta e se põe e a terra é imóvel” (HADOT, 2002, p. 346). E, é nessa configuração, que Hadot, assim como o fenomenólogo Merleau-Ponty, define a filosofia como o movimento de reaprender a ver o mundo. Ver o mundo a partir de uma percepção filosófica, da mesma forma que ver o mundo a partir de uma visão científica, diverge de uma percepção habitual das coisas. A diferença se situa no fato da ciência eliminar a percepção, enquanto, para ele, o papel da filosofia seria o de aprofundar e transformar a nossa percepção, “fazendo-nos tomar consciência do próprio fato de que percebemos o mundo e de que o mundo é o que percebemos” (HADOT, 2002, p. 348). Nesse contexto, o exercício espiritual da dilatação do eu e tomada de consciência cósmica não seria “somente um elemento capital da sua interpretação da Antiguidade; ele permanece, a seus olhos, uma prática atual que modifica sua relação com nós mesmos e com o mundo” (DAVIDSON, “Prefácio”, *In*: HADOT, 2014, p. 13).

Sendo assim, o autor defende que precisamos mudar a nossa relação para com o mundo, e abre o escopo de sua tese ao afirmar que é preciso que tenhamos tanto percepções filosóficas quanto estéticas dele. Sendo assim, “P. Hadot nos fornece instrumentos para apreender as possibilidades existenciais e epistemológicas da percepção estética” (DAVIDSON, “Prefácio”, *In*: HADOT, 2014, p. 13) e apresenta, assim, a visão estética como mais um meio para reaprender a ver o mundo. O fato de Hadot, nesse momento, tratar as percepções estéticas do mundo como modelos das percepções filosóficas parece propor que os filósofos sejam

desapegados, mais desinteressados, assim com os artistas de Bergson: aqueles que veem a coisa por ela mesma, afinal a própria arte se justifica por ela mesma. Segundo Hadot:

Esse ‘deslocamento de nossa atenção’ do qual Bergson fala, como a ‘redução fenomenológica’ de Merleau-Ponty, são, de fato, conversões, rupturas radicais com relação ao estado de inconsciência no qual o homem habitualmente vive. A percepção utilitária que temos do mundo na vida quotidiana nos esconde, de fato, o mundo enquanto mundo. E as percepções estéticas e filosóficas só são possíveis por uma transformação total de nossa relação com o mundo: trata-se de percebê-lo por ele mesmo e não mais por nós (HADOT, 2002, pp. 348 – 349).

A influência de Bergson é reconhecida por Hadot, que, assim como ele afirma compreender a filosofia não como uma construção sistemática, mas como “a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor de si” (BERGSON *apud* HADOT, 2014, p. 16).

Essa experiência atual seria possível, pois, como Hadot conjectura através de sua interpretação de Lucrécio, mesmo na Antiguidade o homem “não tinha consciência de viver no mundo, não tinha tempo de observar o mundo e que os filósofos sentiam fortemente o paradoxo e o escândalo dessa condição do homem que vive no mundo sem perceber o mundo” (HADOT, 2002, pp. 354 – 355). Logo, para ele, não é o caráter irrepresentável do universo da ciência moderna que nos separa do mundo, pois mesmo os antigos, que não conheciam a ciência moderna e nem as inúmeras revoluções industriais, não observavam o mundo da mesma maneira consciente que o filósofo o pretendia fazer. Esta não é uma característica negativa da atualidade, mas sim da condição humana. A visão de Hadot, então, nos remete ao fato de que:

O obstáculo à percepção do mundo não se situa, portanto, na modernidade, mas no próprio homem. O homem deve se separar do mundo enquanto mundo para poder viver sua vida cotidiana e deve se separar do mundo ‘cotidiano’ para reencontrar o mundo enquanto mundo (HADOT, 2002, p. 356).

Ao analisar a filosofia enquanto um luxo, Hadot volta a explicitar o que seria o *drama da condição humana*. Para ele, muitos são aqueles que veem a atividade filosófica de longe e definem os filósofos como um grupo privilegiado de especialistas que pode se dedicar ao luxo de desenvolver uma linguagem abstrusa e um discurso abstrato, o que, por sua vez, seria inútil para os objetivos mercadológicos do mundo moderno, científico e industrial. E, apesar da filosofia não estar completamente ausente desse mundo moderno, pois como Hadot afirma eventualmente os filósofos aparecem na televisão e “seduzem o público com sua arte de falar,

compra-se o livro deles no dia seguinte, folheiam-se duas primeiras páginas, antes de fechar definitivamente a obra, repellido que se é, na maior parte do tempo, pelo jargão incompreensível” (HADOT, 2014, p. 328), ela não exerceria mais uma influência sobre as escolhas de vida dos indivíduos, se encontra afastada de “suas preocupações, seus sofrimentos, suas angústias, a perspectiva da morte que os espera e espera o que eles amam. Em face dessa realidade esmagadora da vida, o discurso filosófico não pode lhes parecer senão uma vã tagarelice e um luxo irrisório” (HADOT, 2014, P. 329). Sendo assim, a filosofia é transformada em um discurso inútil e seu luxo é glorificado, quase como se revelasse o estatuto privilegiado daquele que a pratica.

O mesmo ocorre com a poesia, com a música e com a pintura, atividades que necessitam do ócio, não melhoram a produtividade, mas que de alguma forma são “indispensáveis à vida. Elas nos libertam da urgência utilitária” (HADOT, 2014, p. 328). Sendo assim, Hadot distingue dois sentidos do termo ‘utilidade’. Há aquilo que é útil para um fim particular e material, e “há o que é útil ao homem enquanto homem, enquanto ser pensante” (HADOT, 2014, p. 328). A filosofia é útil nesse segundo sentido, mas não no primeiro. Ora, para Hadot, a filosofia não pode ser um luxo justamente porque ser uma “necessidade elementar para o homem” (HADOT, 2014, p. 330), ela deveria, antes, se identificar com a maneira de ser dos indivíduos que, conscientes de si mesmos e de sua posição social e cósmica, retificam sem cessar seus pensamentos e suas ações e, por conseguinte, ser universal. Entretanto, a realidade está dada de uma forma que seria uma doce ilusão acreditarmos que dentro de nosso atual sistema político, econômico e social a filosofia enquanto uma maneira de viver pode ser concebida como algo senão um luxo. Hadot afirma que o *drama da condição humana* seria justamente o fato de que “é impossível não filosofar e, ao mesmo tempo, impossível filosofar” (HADOT, 2014, P. 331), no sentido de que:

Ao homem estão abertas, pela consciência filosófica, a profusão das maravilhas do cosmos e da terra, uma percepção mais aguda, uma riqueza inesgotável de trocas com os outros homens, com as outras almas, o convite a agir com benevolência e justiça. Mas as preocupações, as necessidades, as banalidades da vida cotidiana impedem-no de alcançar essa vida consciente de todas as suas possibilidades. Como unir harmoniosamente a vida cotidiana e a consciência filosófica? Isso não pode ser senão uma conquista frágil e sempre ameaçada. (HADOT, 2014, p. 331)

Sendo assim, o exercício filosófico também deve ser compreendido como um “desenraizamento do cotidiano na medida em que esse cotidiano consiste em juízos ou comportamentos nos quais o eu verdadeiro não se engaja, mas é dominado pelos hábitos e pelos preconceitos” (HADOT, 2014, p. 347), mas que “ainda que a filosofia seja um desenraizamento do cotidiano, ela permanece, entretanto, inseparável do cotidiano” (HADOT, 2014, p. 347). A filosofia não pode, segundo o autor, ser compreendida enquanto uma “atividade reservada a um contemplativo que fica em seu gabinete de trabalho e que cessaria a partir do instante em que o deixa ou em que deixa a sala de aula, mas trata-se antes de uma atividade que é absolutamente cotidiana” (HADOT, 2014, p. 348).

BIBLIOGRAFIA

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

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

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

_____. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2014a.

_____. *Discours et mode de vie philosophique*. Préface, textes réunis et présentés par Xavier Pavie. Biographie par Philippe Hoffmann. Paris: Las Belles Lettres, 2014b.

_____. *La philosophie comme manière de vivre*. Entretien avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2001.

_____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. *O que é a filosofia antiga?* Edições Loyola, São Paulo, 5ª edição, 2011.

PUENTE, F. E. B. R. “Pode se pensar a filosofia aristotélica como modo de vida? Diógenes Laércio e sua posteridade na obra de Pierre Hadot”. In: *Do Homem e Suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*. (Coordenadores: Delfim Leão, Gabriele Cornelli e Miriam C. Peixoto). Imprensa da Universidade de Coimbra. 2013.