

O MODO DE VIDA FILOSÓFICO EM PIERRE HADOT¹

Lúcio Álvaro Marques*
Maurício de Assis Reis**
José Mário Santana Barbosa***

Resumo: Este artigo apresenta as três partes constituintes do que conhecemos como modo de vida filosófico à luz do pensamento de Pierre Hadot (1922-2010). Essa proposta evidencia o compromisso hermenêutico de reconstruir o entendimento do pensamento inaugural da filosofia compreendido como exercícios espirituais (prática que visava o desenvolvimento de si através de exercícios de diversas formas de vida) e como conversão (reorientação política e filosófica calcada em aspectos internos e externos) e, finalmente, a constituição de uma nova forma de vida que propicia a transformação vida individual.

Palavras-chave: Modo de vida. Exercícios espirituais. Conversão. Pierre Hadot.

THE PHILOSOPHICAL WAY OF LIFE IN PIERRE HADOT

Abstract: This article presents the three constituent parts of what we know as the philosophical way of life in the light of the thought of Pierre Hadot (1922-2010). This proposal evidences the hermeneutic commitment to reconstruct the understanding of the inaugural thought of the philosophy understood as spiritual exercises (practice that aimed at the development of oneself through exercises of diverse life forms) and as conversion (political and philosophical reorientation based on internal and external aspects) and, finally, the constitution of a new way of life that leads to individual life transformation.

Keywords: Way of life. Spiritual exercises. Conversion. Pierre Hadot.

Dentre os já tradicionais enfrentamentos entre analíticos e continentais acerca do significado do *fazer filosófico*, é bastante comum considerações sobre eventuais méritos da releitura dos clássicos: afinal de contas, residiria algo do exercício filosófico nessa retomada ou ele seria totalmente absorvido na tematização das questões do presente, sem quaisquer débitos com o pensamento anterior? Teria o passado, a tradição sido capaz de encerrar de modo definitivo as

¹ Esse texto, excetuadas as devidas adaptações para essa publicação, foi apresentado no 1º capítulo da Monografia intitulada “O modo de vida filosófico na interpretação de Pierre Hadot: exercícios espirituais, conversão e filosofia como modo de vida”, apresentada em 28 de novembro de 2018 pelo estudante José Mário Santana Barbosa, como requisito parcial para obtenção do título de bacharel em Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes, sob orientação do Prof. Ms. Maurício de Assis Reis e co-orientação do Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques.

* Pós-Doutor em Filosofia Brasileira pela Universidade do Porto (Portugal) e professor de Magistério Superior na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM)

** Doutorando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais e professor de Filosofia na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), na Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) e na Univiçosa.

*** Bacharel em Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), graduando em Teologia pelo Instituto Teológico São José do Seminário de Mariana – MG.

questões aí estabelecidas, incluindo definido completamente o horizonte de sentido que lhe definiria?

Esse é um trabalho sobre Pierre Hadot (1922-2010), filósofo francês cuja produção se desenvolveu especialmente na retomada dos clássicos. Sua obra, portanto, configura-se como possível resposta num específico entendimento acerca das questões anteriormente levantadas. Ele se inscreve nesse debate ao delinear uma estratégia hermenêutica de interpretação dos clássicos, com especial atenção aos gregos, entendidos sob a tópica da *filosofia como modo de vida* e viabilizada através de conceitos como os de “exercícios espirituais” e “conversão”.

Na vasta bibliografia por ele produzida, sua estratégia hermenêutica da filosofia antiga tomada, então, como modo de vida, lhe permite lidar com autores das escolas neoplatônica e estoica como também um autor latino como Marco Aurélio e, contemporaneamente, Ludwig Wittgenstein. Tal estratégia permite uma reavaliação do pensamento antigo como tal, mas também toda uma reconstituição que demonstre sua reconstituição como também suas origens e desenvolvimento. Em alguma medida, num tempo marcado pela filosofia institucionalizada, da produção acadêmica em escala industrial e mesmo dos já citados enfrentamentos entre analíticos e continentais sobre a forma de se *fazer filosofia*, Hadot oferece, na esteira da contemplação do modo de vida, uma instrução sobre o exercício filosófico e o quanto ele é debitário de um intercâmbio com outros tempos, conferindo, portanto, à história da filosofia um estatuto mais sofisticado que a mera erudição no conhecimento das ideias dos filósofos.

O texto que se segue abaixo é apresentado em três partes: em primeiro lugar, a exposição dos exercícios espirituais, entendidos como prática característica da filosofia antiga como estratégia de crescimento individual mediante o exercício das mais diversas formas de vida através de diferentes aprendizados (viver, dialogar, morrer, ler). Num segundo momento, a apreciação da conversão como prática filosófica antiga designa, especialmente, suas componentes interna e externa, associadas, pois, à liberdade humana para a mudança e às influências que lhe permitem uma mudança de direção. Nesse âmbito, a vida política e filosófica compreendia uma necessária mudança de direção em vista seja das práticas persuasivas do campo da política, seja na própria conversão para a verdade numa arena marcada pela retórica e pela sofística. Por fim, a ilustração da “filosofia como modo de vida” chama a atenção para uma dimensão ainda mais proeminente da obra do autor, ao descrever a forma da existência no mundo que, filosoficamente, tende a se instruir pela busca por um modo de vida reto, visando a própria transformação da vida.

1 EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

Para Hadot, a mais importante característica da filosofia antiga é a busca incessante do filósofo em exercitar-se nas mais diversas formas de sua vida. A Antiguidade clássica² é marcada, na hermenêutica hadotiana, por uma constante prática espiritual, voltada para o crescimento individual em seus mais diversos âmbitos: humano, intelectual, comunitário etc. Nisso consistem os exercícios espirituais, marca essencial da filosofia antiga que iremos estudar.

Diante da interpretação atual da palavra “espiritual”³, Pierre Hadot inicia sua exposição explicando por que a preferência por utilizar esse termo em detrimento de outros. Outros termos – como psiquismo, ética, pensamento, intelectualidade, alma etc – não abarcariam tão profundamente a “inteireza” do ser humano quanto a palavra “espiritual”. Praticar exercícios espirituais (*askesis*) é, pois, exercitar-se em todas essas áreas juntas, uma vez que elas mesmas se comunicam a todo tempo no espírito humano.

A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”). (HADOT, 2014, p. 20)

O autor apresentará a sua interpretação com relação aos “exercícios espirituais”, destacando a abrangência desse aspecto hermenêutico e a influência que ele exerceu sobre as principais correntes filosóficas da Antiguidade, chegando até os dias atuais. Os principais exercícios espirituais que serão expostos são: aprender a viver, aprender a dialogar, aprender a morrer e

² Para Hadot, a existência da prática de exercícios espirituais possivelmente é muito mais antiga que a própria filosofia, remete a tempos imemoriais, sendo observados na Grécia Arcaica, nos pensadores pré-socráticos e nas tradições mágico-religiosas e xamânicas, ainda que de forma reduzida e pouco organizada nos moldes filosóficos da Antiguidade. Essas características tornaram possível o surgimento mais claro e consciente dos exercícios espirituais com os primeiros pensadores da Grécia, principalmente Sócrates (COLARES, 2016, p. 28-29).

³ Atualmente, essa palavra tem sido muito associada a aspectos religiosos, muito especialmente a partir da elaboração dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, que, como veremos mais adiante, bebe diretamente da filosofia antiga para elaborar suas meditações. A abordagem aqui estudada não utiliza o termo “espiritual” em um sentido religioso, até porque, segundo Lorraine Colares (2016, p. 26), o filósofo antigo não fazia uso da religião como um modo de interiorização e vivência da filosofia, como era comum nos âmbitos social e cultural, por exemplo.

aprender a ler. Essa análise será acrescentada, ainda, com a relação feita por Hadot entre os exercícios espirituais antigos e a filosofia cristã.

1.1 Aprender a viver

A primeira escola filosófica na qual se percebe com muita clareza o desenvolvimento de exercícios espirituais é o estoicismo. A filosofia, para o estoico, mais que uma possibilidade de acrescentar conhecimentos, é um modo de crescer humanamente, viver de modo reto, tornar-se melhor. E, para isso, é extremamente importante que a vida seja vivida de modo a não ser desperdiçada pelo uso desordenado das paixões: “A filosofia aparecerá então, em primeiro lugar, como uma terapêutica das paixões” (HADOT, 2014, p. 23).

Nesse sentido, se o homem se preocupa demasiadamente com aquilo que faz e com o seu futuro, a primeira grande tarefa da filosofia é torná-lo indiferente ao mal e ao bem que não dependem dele, contemplando e identificando-se a uma ordem universal que tudo abarca. É nesse momento que se inscrevem os exercícios espirituais, como técnica que possibilita ao homem deixar essas angustiantes preocupações, “a fim de operar pouco a pouco a transformação interior que é indispensável” (HADOT, 2014, p. 24).

Os exercícios espirituais estoicos, como chave de interpretação para os de muitas escolas posteriores, seguem alguns passos bem definidos, dos quais o primeiro é a atenção (*prosochè*). Ela consiste em uma constante concentração do indivíduo, que busca nunca ser pego despreparado, “de surpresa”, em uma determinada situação. Muitos autores, dentre os quais Marco Aurélio, em suas *Meditações*, fazem uso de sentenças curtas e pontuais (aforismos, ou apotegmas) para transmitir a seus discípulos (ou a si próprios) aquilo que eles precisam saber para não caírem nos mesmos erros de outrora. Por meio da meditação, do exame de consciência (feito várias vezes durante o dia) e do diálogo do filósofo consigo mesmo, ele passa a agir de modo sempre mais reto e até mesmo a aceitar os acontecimentos da Natureza.

A atenção (*prosochè*) é a atitude espiritual fundamental do estoico. É uma vigilância e uma presença de espírito contínuas, uma consciência de si sempre desperta, uma tensão constante do espírito. Graças a ela, o filósofo sabe e quer plenamente o que faz a cada instante. (HADOT, 2014, p. 25)

Assim, pois, a leitura de textos de caráter filosófico – na Antiguidade, de modo especial, dos mestres da escola⁴ à qual o filósofo pertence –, acompanhada de um profundo exame pessoal e memorização de técnicas são passos indispensáveis para aquele que deseja exercitar-se em seu viver (HADOT, 2014, p. 30).

A criação de hábitos – tanto no pensamento quanto no agir – que sejam retos e levem o filósofo a uma constante impassibilidade da alma é tema não apenas dos estoicos, mas também dos epicuristas. Nessa escola, que também fazia uso de meditações e uso de apotegmas, a alegria de existir, a partir da saciedade dos desejos naturais e necessários⁵, é o principal objetivo. Mas no epicurismo, diferentemente da escola estoica, a alma deve ser exercitada pela descontração com relação às preocupações (desviando-se o olhar das coisas ruins e voltando-o para os prazeres), e não com a constante tensão para que não haja desvio (HADOT, 2014, p. 34). A amizade, expressa pela confissão pública dos erros e pela correção fraterna, é o exercício espiritual epicurista por excelência:

É o famoso verso de Horácio: *carpe diem*. “Enquanto falamos, o tempo cioso foge. Colha o hoje, sem te fiars no amanhã!”⁶ Em última instância, para os epicuristas, o prazer é exercício espiritual: prazer intelectual da contemplação da natureza, pensamento do prazer passado e presente, prazer, enfim, da amizade. (HADOT, 2014, p. 35)

1.2 Aprender a dialogar

Se a figura de Sócrates foi a responsável por consolidar e influenciar toda a filosofia ocidental posterior e se os diálogos apresentados entre ele e seus interlocutores são os meios mais característicos de sua filosofia, não é difícil entender a importância dada por Hadot ao aprendizado do diálogo para a formação espiritual do filósofo na antiguidade. De fato, esse tema está estritamente ligado a um “inconsciente filosófico coletivo”, que perpassa gerações e chega até os dias atuais.

⁴ Na Antiguidade, a adesão a uma escola de pensamento, muito mais do que nos dias atuais, era bastante radical. O filósofo exercitava-se basicamente nas obras de seus mestres e dos antecessores deles.

⁵ Em contraposição aos desejos insaciáveis e aos não naturais e/ou não necessários, com relação aos quais o homem não deve se preocupar.

⁶ Horácio, *Odes*, I, 11, 7 e II, 16, 25.

Em seus diálogos, Sócrates não tem o objetivo de informar seus interlocutores ou lhes ensinar muita coisa. Ao contrário, sendo ele aquele que “nada sabe”, a única coisa que ele pode oferecer a seus contemporâneos é a clareza de suas ignorâncias, a partir de um doloroso caminho de autoconhecimento e despojamento filosófico. A partir do exame de consciência (claramente percebido no andamento dos diálogos socráticos), o interlocutor é levado a alguma forma de constrangimento para, assim, perceber a necessidade de cuidar de seu progresso interior. A filosofia mais do que nunca é amor à sabedoria e consciência de não tê-la ainda alcançado, resultando em um sentimento de privação e desejo (*eros*) de encontrá-la, como veremos posteriormente (item 2.1.2).

O diálogo socrático aparece assim, portanto, como um exercício espiritual praticado em comum que convida ao exercício espiritual interior, isto é, ao exame de consciência, à atenção a si, em síntese, ao famoso “conhece-te a ti mesmo”. Se o sentido original dessa fórmula é difícil de discernir, não é menos verdadeiro que ela convida a uma relação de si para consigo mesmo que constitui o fundamento de todo exercício espiritual. (HADOT, 2014, p. 38)

Sócrates, assim, é mestre não apenas no diálogo com o outro, mas também no diálogo consigo, a partir de uma extraordinária concentração sobre o mundo e sobre si mesmo. E uma coisa depende claramente da outra: não há como dialogar com o outro, sem ter um profundo diálogo consigo mesmo, e vice-versa. Eis, pois, um grande “mestre na prática dos exercícios espirituais” (HADOT, 2014, p. 38)!

Seguindo a mesma dinâmica – uma vez que são inspirados nos diálogos socráticos –, os diálogos platônicos são também manifestação clara de exercícios intelectual e, principalmente, espiritual⁷. Com um discurso sempre ajustado à realidade do interlocutor no momento da conversa, o exercício realizado ali foge de qualquer dogmatismo possível, evitando-se expor uma doutrina, mas buscando-se sempre levar o interlocutor ao conhecimento de si por meio de um combate de argumentações que é, ao mesmo tempo, amistoso e real, doloroso (HADOT, 2014, p. 41).

Portanto, os exercícios são feitos pacientemente: “a medida de discussões como essas é a vida inteira, para pessoas sensatas”. O que conta não é a solução de um problema particular, mas o caminho percorrido para chegar a ela, caminho no qual o interlocutor, o discípulo, o leitor formam seu pensamento, tornam-no mais apto para descobrir por si mesmo a verdade (“o diálogo quer antes formar que informar”). (HADOT, 2014, p. 42)

⁷ Nesse sentido, Platão é fiel representante da filosofia socrática e a ela se mistura em seus diálogos, seja por reproduzir os diálogos socráticos com fidelidade, na mesma “busca pela verdade”, seja por exaltar a figura do sábio Sócrates em suas virtudes ideais (GAGNEBIN, 2006, p. 196).

O método dialético é, assim, muito mais importante que um possível resultado acadêmico alcançado, à medida em que consiste, por si só, num grande exercício espiritual. Ele procura, sim, a conversão do interlocutor à filosofia, passando a buscar de algum modo, por si mesmo, a verdade agora tão desejada. O que é realmente importante, aqui, é aquele que fala, o sujeito, e não aquilo do qual se fala. Para Lorryne Colares (2016, p. 36),

Hadot quer chamar atenção ao fato que no diálogo socrático importa mais *aquela* que fala, do que *aquilo* que se fala. Ou seja, ao não pretender ensinar aquilo que não sabe, Sócrates conduz o interlocutor a examinar sua própria consciência e, assim, ter cuidado consigo mesmo e a conhecer a si mesmo. O diálogo como exercício espiritual deve ser então, ao mesmo tempo, diálogo com o outro e diálogo consigo mesmo (meditação).

1.3 Aprender a morrer⁸

Hadot inicia a explanação sobre esse exercício espiritual traçando o paralelo entre a fidelidade ao Logos (isto é, ao uso da razão tão buscado pelos filósofos) e a morte. Para o autor, os dois estão intimamente ligados, o que é claramente percebido com o julgamento e a morte de Sócrates. Agindo em sua vida unicamente por acreditar e buscar um Bem que transcendia o próprio ser, Sócrates abraça a injusta morte e dá início, com ela, ao que se chamaria de platonismo.

Essa escolha é precisamente a escolha filosófica fundamental e pode-se então dizer que a filosofia é exercício e aprendizado para a morte, se é verdadeiro que ela submete o querer viver do corpo às exigências superiores do pensamento. (HADOT, 2014, p. 44-45)

E é por isso que o simples ato de filosofar, como a busca por abraçar “bens superiores”, já é, por si só, um exercício para a morte. Pela razão, o filósofo consegue fazer uma separação entre seu corpo e sua alma, despojando-se de suas paixões e buscando adquirir a independência do pensamento, “para se elevar ao ponto de vista universal e normativo do pensamento, para se submeter às exigências do Logos e à norma do Bem” (HADOT, 2014, p. 45). Assim, aquele

⁸ Segundo Jeannie Carlier (“Introdução”, In: HADOT, 2016, p. 9) o primeiro contato de Pierre Hadot com a filosofia antiga foi indireto, através de Michel de Montaigne. Através do célebre texto *De como filosofar é aprender a morrer*, Hadot começou a pensar na filosofia não apenas como um discurso teórico. Esse exercício espiritual, de modo particular, é extremamente próximo ao pensamento de Montaigne.

que se exercita nesse aspecto, será, dentre todos os demais, o mais preparado para acolher a morte.

A vigilância constante e racional sobre suas atitudes é o caminho que possibilita ao filósofo se preparar para a morte. Nas mais diversas escolas do pensamento antigo considera-se a morte como um evento para o qual o homem pode – e deve – se preparar, sob prioridades relativamente semelhantes:

Para Platão, o desenraizamento da vida sensível não pode assustar quem já provou da imortalidade do pensamento. Para o epicurista, o pensamento da morte é consciência da finitude da existência e ela dá um valor infinito para cada instante; cada momento da vida surge carregado de um valor incomensurável [...]. O estoicismo encontrará nesse aprendizado da morte o aprendizado da liberdade. Como diz Montaigne, plagiando Sêneca, num de seus mais célebres ensaios (“Que filosofar é aprender a morrer”): “Quem aprendeu a morrer desaprendeu a servir”⁹. (HADOT, 2014, p. 46-47)

Esse exercício espiritual, enquanto um processo de conversão – ao deixar de lado aquilo que não tem muita importância (as coisas “humanas”) e habituar a alma a libertar-se das paixões e elevar-se –, é claramente visto na filosofia estoica. Elevando seu pensamento até a perspectiva do Todo, o filósofo é libertado das ilusões da individualidade e alcança a grandeza de alma, “fruto da universalidade do pensamento” (HADOT, 2014, p. 49).

Nesse sentido, a física é também um exercício espiritual, à medida em que funciona tanto como preparação para a morte, impulso para se desprezar as coisas humanas e possibilidade real de elevação ao pensamento universal. O primeiro caso se dá porque o filósofo, ao contemplar a natureza, adquire alegria e serenidade necessárias para ser indiferente com relação à sua morte, que não haveria, assim, de ser um mal. O desprezo às coisas humanas (como a riqueza e a glória) é advindo da percepção de que elas têm muito pouca importância, diante da perfeição do universo. E a elevação ao pensamento universal é, pois, a possibilidade de “morrer para a nossa individualidade para alcançar, ao mesmo tempo, a interioridade da consciência e a universalidade do pensamento do Todo” (HADOT, 2014, p. 52).

Também em Platão percebe-se uma busca constante pela escolha da alma em detrimento do corpo, separando-os através de exercícios espirituais, especialmente através do abandono das paixões. A narração da morte de Sócrates, no *Fédon*, é um belo exemplo disso:

Sócrates escolhe a consciência ao corpo, e esta escolha se afirma como a escolha filosófica fundamental, na medida em que a filosofia é vista como aprendizado (e, por

⁹ Montaigne, *Essais*, A. Thibaudet (ed.), Paris, 1953, p.110. Cf. Sêneca, *Epist.*, 26, 8.

isso, exercício) para a morte. Essa morte, no entanto, deve ser compreendida como uma separação entre alma e corpo e os exercícios espirituais platônicos terão como objetivo, por isso, a característica de procurarem auxiliar o apartamento da alma em relação ao corpo visando o desapego pelas paixões e pela parcialidade o que evitaria o sofrimento. (COLARES, 2016, p. 37)

No neoplatonismo, com Plotino, o progresso espiritual continuou a ser muito buscado, até mais do que em Platão. Ele consistia nas seguintes etapas: “purificação da alma pelo desapego ao corpo, depois conhecimento e superação do mundo sensível e, enfim, conversão em direção ao Intelecto e ao Uno” (HADOT, 2014, p. 53). Afastar-se de tudo o que é dispensável (e muitas vezes até abominável, como os “pensamentos da carne”), voltar-se para a ação do Intelecto (através da busca pelo conhecimento, que é também um exercício espiritual) e contemplar o universo (como esforço para imprimir na própria alma os ensinamentos recebidos) passos do caminho para aquele que deseja voltar à sua essência, a seu estado puro, em união com o Todo.

1.4 Aprender a ler¹⁰

A partir do que já foi exposto, fica bem claro que os exercícios espirituais foram praticados de maneiras distintas nas diversas escolas filosóficas da antiguidade. O que é de algum modo comum a essas práticas é o fato de que todas elas tinham uma mesma finalidade, o crescimento espiritual do filósofo, sua conversão, através de meios próprios que cada escola julgava adequados. Nas palavras de Hadot (2014, p. 55-56)

Os meios empregados são as técnicas retóricas e dialéticas de persuasão, as tentativas de domínio da linguagem interior, a concentração mental. A finalidade buscada nesses exercícios por todas as escolas é o aperfeiçoamento, a realização de si. [...] Os exercícios espirituais são precisamente destinados a essa formação de si, a essa *paideia*, que nos ensinará a viver [...] em conformidade com a natureza do homem que não é outra senão a razão.

Os exercícios espirituais, dessa maneira, são (a exemplo dos exercícios físicos¹¹) um treinamento da liberdade da vontade do homem a fim de abdicar às paixões e, dessa forma,

¹⁰ Também na exposição desse exercício espiritual Hadot trabalha algo já desenvolvido por Montaigne (1972, p. 196-201) num capítulo intitulado *Dos livros*. Para o renascentista francês, o historiador ideal é aquele que consegue discernir o que é importante passar para a eternidade, eliminando-se posições e determinações pessoais, na busca por exatidão e concisão textual.

¹¹ Por isso as lições de filosofia eram dadas no mesmo local onde se praticavam os exercícios físicos, isto é, no *gymnasion* (HADOT, 2014, p. 56).

alcançar a realização que tanto busca. Isso acontece de modo muito presente no neoplatonismo, no estoicismo e no epicurismo.

Hadot utiliza uma interessante imagem plotiniana para exemplificar o que entende pela adesão aos exercícios espirituais. O filósofo é comparado a um escultor¹² que, diferentemente do pintor, não acrescenta nada à sua obra para que ela fique pronta (à medida em que este, com suas pinceladas, sempre adiciona algo à sua tela). Ele, ao contrário, retira os excessos, busca o retorno para o essencial, para aquilo que ele é e para aquilo que realmente depende dele. A felicidade está aí, na indiferença com relação àquilo que não é – e, assim, não depende de mim –, para se voltar ao verdadeiro eu: a liberdade moral:

Todo exercício espiritual, portanto, é fundamentalmente um retorno a si mesmo, que liberta o eu da alienação na qual as preocupações, as paixões, os desejos o haviam enredado. O eu assim liberto não é mais nossa individualidade egoísta e passional, é nossa personalidade moral, aberta à universalidade e à objetividade, participando da natureza ou do pensamento universais. (HADOT, 2014, p. 57)

Nisto, pois, consiste o trabalho do filósofo: buscar alcançar a sabedoria, à medida em que a ama (por isso *filo-sofia*), ou ao menos progredir em direção a ela, uma vez que sabe que nunca a alcançará plenamente. O modo de vida filosófico que o filósofo abraça, dessa maneira, é um descolar-se da vida cotidiana, é assumir um “atestado de loucura” perante a sociedade habituada e firmemente instalada em suas estruturas. A atitude filosófica, contudo, deve ser sempre renovada por aqueles que a desejam praticar, a fim de evitar recair nos hábitos de outrora.

É a esse contexto – bastante complexo, diga-se de passagem – que Pierre Hadot se refere ao destacar que, antes de mais nada, a filosofia na Antiguidade é um exercício espiritual (HADOT, 2014, p. 59). Não se pode ler os textos antigos e tentar dar significados atuais a eles a partir de uma análise puramente sistemática, de maneira descolada desse ambiente em que foram escritos, a escola à qual o autor pertencia e a sua intenção (que sempre levava em conta o nível de aprendizado dos discípulos), dentre outros aspectos. Por isso é tão importante o exercício espiritual de saber ler!

¹² Para Hadot, a comparação plotiniana do filósofo como aquele que esculpe sua própria estátua é frequentemente mal compreendida, como se isso significasse um tipo de “estetismo moral” [também frequentemente encontrado em Santo Agostinho]. Aqui, ao contrário, se trata de uma representação comum às escolas da Antiguidade: a busca pela felicidade, que só é alcançada quando o homem encontra a liberdade, quando percebe o quanto é infeliz ao ser escravo de suas paixões (HADOT, 2014, p. 56-57). Essa comparação é análoga àquilo que Foucault define como “estética de si”, *epimeleia heautou*, conceito que, mais tarde, dará muita ligação entre a filosofia desse autor e a de Hadot. Aqui, a busca pela felicidade, mais do que nunca, está relacionada a um sujeito que “é o próprio objeto dessa prática reflexiva denominada exercício espiritual” (COLARES, 2016, p. 31).

Somos assim conduzidos a ler as obras dos filósofos da Antiguidade prestando uma atenção crescente na atitude existencial que funda o edifício dogmático. Quer sejam elas diálogos, como os de Platão, notas de curso, como as de Aristóteles, tratados, como os de Plotino, comentários, como os de Proclo, as obras dos filósofos não podem ser interpretadas sem levar em conta a situação concreta na qual nasceram: elas emanam de uma escola filosófica, no sentido mais concreto da palavra, na qual um mestre forma discípulos e se esforça para conduzi-los à transformação e à realização de si. (HADOT, 2014, p. 60)

É por isso que tantos “erros” e “contradições” podem ser encontrados nas obras de Aristóteles¹³, que inicialmente são simplesmente lições e notas de curso, e não manuais ou tratados sistemáticos. Da mesma forma acontece com Plotino, que, em seus textos, respondia a questões específicas relacionadas às necessidades de seus discípulos, buscando o progresso espiritual deles, uma vez que “não se leem os mesmos textos para os iniciantes, os que estão progredindo e os perfeitos” (HADOT, 2014, p. 63). Agostinho é também um exemplo, à medida em que, no *De Trinitate*, não expõe um sistema coerente para explicar a Trindade, mas uma série de imagens psicológicas da mesma, buscando que a alma do leitor faça essa experiência interior. Todos esses autores buscavam antes formar seus discípulos, modificando suas disposições de pensamento e de alma, do que informar ou transmitir puramente um sistema de pensamento em si (HOFFMANN, 2016, p. 302).

Uma análise que desconsidera isso, corre o risco de culpar os autores de erros que não procedem. Para Hadot (2014, p. 64), esse é o grande mal dos historiadores da filosofia contemporâneos: não sabem ler, ou interpretar a filosofia antiga, sob esses aspectos indispensáveis. Em seu pensamento, claramente não há possibilidade de haver uma boa hermenêutica da filosofia antiga sem um bom conhecimento dos textos, dos contextos e das intencionalidades por trás da produção filosófica. Para aprender a ler, filosofia e filologia devem estar intrinsecamente ligadas:

Ora, esse privilégio reconhecido à leitura nos remete novamente à conexão entre pensamento e história marcada ou regulada pela filologia. Se a história já deve ser entendida como exercício de leitura sem o qual não há filosofia, a filologia vem

¹³ É propício destacar, aqui, que Hadot defende a “participação” da filosofia aristotélica nesse mesmo padrão de exortação a um modo de vida filosófico. Para o filósofo francês, Aristóteles, ainda que faça majoritariamente uma filosofia teórica, fundada no saber, esta busca a todo tempo consagrar a vida do filósofo a esse modo de vida: “teórico”, aqui, não se opõe a “prático”. Posição diferente, nesse sentido, assume Foucault, para o qual Aristóteles deve ser considerado como uma exceção a esse modelo, o único dos grandes filósofos a não se preocupar com a espiritualidade. Para Fernando Rey Puente (2013, p. 186-187), responsável por essa análise, a posição mais adequada seria a de Foucault, uma vez que Hadot utiliza para tal exposição de Aristóteles um resumo de Diógenes Laércio sobre o Estagirita extremamente influenciado pelo estoicismo, o que distorce o real significado do termo *bios theoretikos* utilizado. De todo modo, não se pode negar a clara existência de uma prática filosófica em Aristóteles, especialmente no que se refere à ética e à política.

sobrecarregar esse exercício, vem torná-lo ainda mais exigente, ela demanda ainda maior esforço daquele que a pratica. (ALMEIDA, 2011, p. 103)

Isso acontece mais precisamente, como veremos adiante, desde o período da escolástica, na Idade Média, quando a teologia foi ganhando autonomia e a filosofia, pouco a pouco esvaziada de seus exercícios espirituais (que passaram todos para a mística e moral cristãs), foi ficando submissa à primeira, apenas servindo de contribuição a ela em termos teórico-conceituais. Somente a partir de Nietzsche a filosofia passa a ser novamente, de forma clara, uma maneira de viver. Mas ainda hoje esse aspecto é bastante posto de lado.

nós passamos nossa vida a “ler”, mas não sabemos mais ler, isto é, parar, libertarmos de nossas preocupações, voltar a nós mesmos, deixar de lado nossas buscas por sutilezas e originalidade, meditar calmamente, ruminar, deixar que os textos falem a nós. É um exercício espiritual, um dos mais difíceis: “As pessoas”, diz Goethe, “não sabem quanto custa em tempo e esforço aprender a ler. Precisei de oitenta anos para tanto e sequer sou capaz de dizer se tive sucesso”¹⁴. (HADOT, 2014, p. 66)

1.5 Exercícios espirituais e filosofia cristã

Lendo Paul Rabbow¹⁵, Hadot inicia esse tópico trazendo a grande semelhança entre os exercícios espirituais antigos (principalmente os presentes no estoicismo e no epicurismo) e os *Exercitia Spiritualia* de Santo Inácio de Loyola, grande referência da mística cristã ocidental. A própria filosofia, como um caminho para buscar a orientação para o interior do homem, é o exercício espiritual por excelência, que se perpetuaria de alguma forma no pensamento cristão e na sua espiritualidade.

Mais do que uma prática que visasse um resultado moralmente bom, os exercícios espirituais no cristianismo, contudo, buscavam um valor existencial, expresso por um modo de ser que demonstrasse todo o engajamento do seu espírito. A partir de uma ética pautada nos valores apresentados por Jesus nos Evangelhos e em outros textos das Sagradas Escrituras, os exercícios espirituais cristãos passariam a ser uma busca constante por agir como agiria o

¹⁴ Goethe, *Entretiens avec Eckermann*, 25 de janeiro de 1830.

¹⁵ Paul Rabbow (1867-1956), grande influenciador do pensamento de Hadot, foi um grande estudioso da presença dos exercícios espirituais nas filosofias estoica e epicurista, destacando serem estes do mesmo gênero dos encontrados em Inácio de Loyola (HADOT, 2014, p. 67).

próprio Cristo, sempre para a maior glória de Deus e aumento da perfeição das almas dos fiéis (INÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, II, 185).

O exercício espiritual, que parece como um gêmeo, em sua essência e em sua estrutura, ao exercício moral, esse exercício espiritual que foi levado à sua perfeição e rigor clássicos nos *Exercitia Spiritualia* de Inácio de Loyola, esse exercício espiritual, portanto, pertence propriamente à esfera religiosa, pois visa a fortificar, manter, renovar a vida ‘no Espírito’, a *vita spiritualis*. (RABBOW¹⁶, 1954 apud HADOT, 2014, p. 68)

O ponto de partida para compreender os exercícios espirituais no cristianismo é exatamente o momento em que estes passam a ser considerados como filosofia. Não uma outra e qualquer filosofia, mas *a verdadeira filosofia*. Trazendo para si o Logos dos gregos (que é Deus e agora se fez carne, em Jesus Cristo), a filosofia cristã busca basicamente viver em união integral a esse Logos, a partir de exercícios espirituais específicos – também a tradição judaica muito influenciou nesse processo filosófico do cristianismo, especialmente a partir de Filo de Alexandria¹⁷ (HADOT, 2014, p. 71).

Hadot considera que a filosofia e a filologia ensinadas de Homero a Platão constituem uma unidade lógica que ganha densidade transcendental à medida que a paideia constitui no indivíduo uma nova forma de vida. Os Padres, porém, resignificaram o percurso da paideia grega, à medida que empregaram o logos para definir o novo estatuto da filosofia. Segundo eles, mediante a encarnação do logos, pode-se afirmar que os filósofos gregos apenas compreenderam frações do logos, ao passo que o cristianismo, em torno do logos encarnado, é a única verdadeira filosofia que vive conforme e na posse do logos. A vida conforme o logos realiza-se mediante o assemelhamento a Deus e a aceitação do plano divino como a nova paideia. O cristianismo constitui-se, doravante, “como *a* filosofia”: discurso e modo de vida. (MARQUES, 2015, p. 35)

Segundo Hadot, portanto, é a partir dos padres apologistas que o cristianismo entra na dinâmica dos exercícios espirituais já presentes na filosofia. Isso é muito significativo, por comprovar a ideia do autor da presença dos exercícios espirituais na filosofia antiga, uma vez que, “se o cristianismo podia ser assimilado a uma filosofia, é precisamente porque a filosofia já era ela mesma, antes de tudo, um modo de ser, um estilo de vida” (HADOT, 2014, p. 72). Os dois grandes expoentes desses exercícios espirituais, no cristianismo, são a *prosochè* e a *apatheia*.

O primeiro termo se refere à atenção que o filósofo dedica a si mesmo, a vigilância constante de suas ações (extremamente parecido com o que se vê nos apotegmas de Marco Aurélio), a atenção contínua ao tempo presente. Tudo em prol de uma purificação da intenção, a fim de

¹⁶ Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerziten in der Antike*, Munique, 1954, p. 18.

¹⁷ A partir de explicações alegóricas das Sagradas Escrituras, Filo (ou Fílon) de Alexandria (que viveu aproximadamente entre 20 a.C. e 50 d.C.), foi um grande valorizador da prática da filosofia, sendo o filósofo, para ele, caracterizado como aquele que busca constantemente um modo de vida regrado, coerente e especulativo.

agir sempre segundo a Razão universal (a partir do próprio “olhar” de Deus, buscando identificar a vontade do homem com a d’Ele). A lembrança constante de Deus, a partir da meditação e do estabelecimento de regras (dogmas) é também um caráter essencial aqui, bem como o exame de consciência (como na Antiguidade) e a confissão pública dos pecados. Decorrem dessa constante atenção, o domínio de si e a tranquilidade da alma, muito buscados na vida monástica, “modelo” da vida cristã por muito tempo.

Assim nós retificamos os juízos que fazemos de nós mesmos: se nos acreditamos ricos e nobres, nós nos lembraremos de que somos feitos de terra e nos perguntaremos onde estão agora os homens célebres que nos precederam. Ao contrário, se somos pobres e desprezados, tomaremos consciência das riquezas e esplendores que o cosmos nos oferece: nosso corpo, a terra, o céu, os astros e pensaremos em nossa vocação divina. Há de se reconhecer facilmente o caráter filosófico desses temas. (HADOT, 2014, p. 74)

O outro conceito apresentado pelo autor como importante aspecto hermenêutico para entender a filosofia cristã é a *apatheia*, isto é, a busca pela ausência de paixões, manifesta pelo desapego das coisas “dispensáveis”¹⁸. Ela se alcança a partir do domínio de si, com consequente imperturbabilidade da alma, e da busca pelo verdadeiro conhecimento do universo. Para se chegar à *apatheia*, segundo o cristão Evágrio, é necessário o progresso espiritual suceder-se pelo caminho da ética (como purificação), da física (como desapego do sensível) e da teologia (como contemplação dos princípios das coisas) (HADOT, 2014, p. 83). Por fim, a *apatheia* é também considerada um bom caminho para o filósofo exercitar-se para a morte, uma vez que, como em Sócrates, a alma desapega-se do corpo pelo conhecimento (gnose) e pode, assim, contemplar as coisas tais quais elas são.

Dessa maneira, não é difícil comprovar, junto com Hadot, a existência dos exercícios espirituais na filosofia cristã. Sempre ligados a uma cultura filosófica bastante determinada e com características próprias, eles estão presentes tanto nas Sagradas Escrituras, quanto nas regras da vida monástica e nas atitudes filosóficas propostas pelos diversos autores. Na filosofia cristã, herdeira das diversas escolas filosóficas da Antiguidade, as virtudes são buscadas a todo custo, em uma busca interminável do pensamento para encontrar Deus.

Todo esse aprendizado, essa exigente terapêutica em relação ao corpo e à alma, coloca o homem, em primeiro lugar, em relação consigo mesmo e, necessariamente, em relação com o outro. Daí a conexão entre as quatro seções que compõem o artigo

¹⁸ Para Lorryne Colares (2016, p. 28), essa prática de exercícios espirituais cristãos difere grandemente da prática da *askesis* grega. No cristianismo (e na visão moderna da palavra “ascese”) ela está reduzida à prática de abstinência ou restrição, como visto na busca pela *apatheia*. Na filosofia antiga, *askesis* designava toda uma prática muito mais ampla de exercícios espirituais, ainda que alguns pudessem fazer uso de técnicas de abstinência para tal.

Exercices spirituels: “aprender a viver”, “aprender a dialogar”, “aprender a morrer”, “aprender a ler”. É preciso enxergar que não há nisso nenhuma ordem, nenhuma progressão. Não há primeiro nem último, pois não são estágios, mas elementos que, naquele espaço que o contato do homem com a natureza abre – a filosofia – se integram, se interpenetram e se complementam. (ALMEIDA, 2011, p. 108)

2 CONVERSÃO

Pierre Hadot inicia sua análise sobre o termo “conversão” (do latim *conversio*) destacando a importância da compreensão da origem grega dessa palavra para se entender o seu uso na atualidade. A mudança de direção, transposição de sentido ou inversão de caminho que usualmente está indicada na palavra corresponde a dois termos gregos de sentidos diferentes: *epistrophè* e *metanoia*. A primeira corresponde a um sentido menos usual em nosso meio da palavra conversão: refere-se à mudança de orientação em um sentido mais interior, isto é, retornando à origem, a si mesmo. Já a segunda refere-se àquilo que normalmente é pensado com relação à conversão: é a mudança de pensamento, o arrependimento, a mutação mais ou menos radical de um caminho que, agora, sabe-se não ser correto (HADOT, 2014, p. 203). Para Hadot,

conversio, em latim, significa etimologicamente ‘giro’, ‘mudança de direção’ e essa expressão, ainda, remete a dois termos gregos de sentidos diferentes: *epistrophè* (‘mudança de orientação’, termo que implica a ideia de um retorno a si, retorno à origem) e *metanoia* (‘mudança de pensamento’, ‘arrependimento’, termo que implica a ideia de uma mutação e renascimento)¹⁹. (COLARES, 2016, p. 32)

Seja qual for o campo de análise da conversão (e o autor iniciará, agora, um caminho por alguns deles), ela reflete dois movimentos muito particulares e importantes em sua compreensão: o primeiro, a liberdade humana que, no âmbito da conversão, mais do que nunca, atinge seu auge; o segundo, o estimulante externo, o agente capaz de provocar ou de estimular que a conversão aconteça, como a graça divina ou um constrangimento psicossocial (HADOT, 2014, p. 204). Ao longo da história, muito se tem buscado aperfeiçoar as técnicas de conversão, seja pelo

¹⁹ Na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault chegou a dialogar com Pierre Hadot sobre esse tema. Para ele, a noção de *epistrophè* é característica de um modelo pitagórico-platônico, enquanto a de *metanoia* é estritamente cristã. Outras escolas, contudo, como cinismo, epicurismo e estoicismo (especialmente os textos de Plutarco, Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio), não pensam a conversão sob nenhum desses modelos, mas, nas palavras de Foucault, sendo uma *conversão do olhar*, desviando-o dos outros e das coisas do mundo (COLARES, 2016, p. 32-33).

retorno à essência original das coisas, seja pela mutação radical do caminho percorrido até então.

Ao iniciar uma análise das formas históricas da conversão a partir da Antiguidade pré-cristã, o autor ressalta que, diferentemente do que é presenciado atualmente, nela, a conversão está muito pouco ligada a aspectos religiosos, e muito mais a políticos e filosóficos. As manifestações religiosas, aqui, convivem com extrema facilidade com divergências internas e com outros credos. A política, ao contrário, muito estava relacionada à conversão, à medida em que “mudar a alma” do adversário por meio de técnicas de persuasão – como pela força de argumentação – era o grande objetivo do homem grego, nesse contexto. Do mesmo modo procede com a filosofia, que, mais marcadamente em Platão, exigia uma primeira conversão do filósofo – que, segundo Brandão (2013, p. 3), converte-se da retórica à filosofia, ultrapassando o discurso pelo modo de vida –, a fim de transformar (também no âmbito político) os homens e, assim, a cidade:

Para mudar a cidade, é preciso transformar os homens, mas somente o filósofo é realmente capaz disso porque ele próprio está “convertido [...] porque soube desviar seu olhar das sombras do mundo sensível para voltá-lo na direção da luz que emana da ideia do Bem. [...] Se os filósofos governarem a cidade, assim a cidade inteira será “convertida” na direção da ideia do Bem. (HADOT, 2014, p. 205)

Nas escolas helenísticas (estoicismo e epicurismo), bem como no pensamento neoplatônico, a conversão ocorre muito especialmente em âmbito individual. O indivíduo busca a todo tempo converter-se – a partir dos exercícios espirituais e do modo de vida filosófico – e, assim, alcançar a tranquilidade da alma e a beatitude. É isso que atrairá o ouvinte para, também ele, buscar viver todo esse processo no qual seu mestre filósofo se iniciou.

Nas culturas semita e cristã a conversão, mais do que nos povos anteriormente citados, assume um caráter essencialmente interior. A partir de um convite de conversão feito por um Deus que se manifesta ao seu povo, o fiel é constantemente chamado a uma forma de *epistrophè* da volta à origem de seu estado originário, ligado ao Criador, bem como a uma *metanoia* do abandono radical do pecado a partir da Palavra, numa espécie de contínuo renascimento, claramente exemplificado no rito do batismo (HADOT, 2014, p. 206). É esse o contexto em que mais aparece a ligação entre conversão e missão, sendo esta um movimento no qual se busca a expansão “além-fronteiras” de um determinado conteúdo no qual se acredita, de modo muitas vezes violento política ou militarmente. Também os movimentos de reforma presentes no cristianismo estão ligados a esse aspecto, na medida em que

nascem da conversão de um reformista que pretende reencontrar e redescobrir o cristianismo primitivo e autêntico rejeitando os desvios, os erros e os pecados da Igreja tradicional: portanto, há ao mesmo tempo “retorno à origem” e “novo nascimento”. (HADOT, 2014, p. 208)

Os aspectos do fenômeno da conversão podem ser estudados, segundo Pierre Hadot, a partir dos âmbitos psicofisiológico, sociológico, religioso e filosófico, dentre outros, aspectos esses sobre os quais nos debruçaremos a seguir. Se no meio científico a conversão está muito ligada a métodos históricos de “conversão” de opositores²⁰, como a lobotomia e a lavagem cerebral, bem como o retorno para si a partir da psicanálise, numa perspectiva sociológica, essa conversão a um meio social específico acontece de modos variados, como por exemplo através das missões de catequização de povos nativos etc. Mas, de modo indireto – e sem dúvida mais pacífico e duradouro – a conversão pode se dar a partir da atração de uma comunidade por outra devido à sua atmosfera ou “carisma”, contagiando-a e despertando-a para seu modo de vida (HADOT, 2014, p. 209-210).

Com relação ao aspecto religioso – estritamente ligado ao fenômeno da missão, como visto –, a conversão é, em última análise, ligada à transcendência de Deus, que se comunica na história de cada pessoa, convidando-a a atualizar esse instante primeiro de contato que ela teve com Ele, anunciando a Palavra aos demais. Santo Agostinho²¹ é um dos maiores expoentes desse modelo a partir de seus escritos.

Também – e principalmente – a Filosofia ocupa-se ao longo de sua história, a destrinchar o problema da conversão, buscando entender como é possível que o homem possa regressar a si mesmo e reencontrar-se tal como é, de fato. A própria filosofia é, sem dúvidas, um constante processo de conversão, “uma mudança radical em nossa percepção do mundo” (HOFFMANN, 2016, p. 303). Para os estoicos, esse processo se dava pela união com o Logos universal, por meio da razão. No neoplatonismo, é a preocupação com a realidade espiritual a única forma de o espírito sair de si e regressar a si mesmo, por meio do pensamento. Para Hegel, a história é a forma que possibilita que o espírito retorne a si mesmo. Já em Marx, a própria realidade humana é dotada desse constante movimento de alienação e retorno, perversão e conversão (HADOT, 2014, p. 211-212).

Mais e melhor que uma teoria da conversão, a própria filosofia permaneceu sempre essencialmente um ato de conversão. É possível acompanhar as formas de que esse

²⁰ No cinema, esse tema já foi trabalhado, por exemplo, em “Laranja Mecânica” (1971), de Stanley Kubrick.

²¹ Em suas *Confissões* (XIII), Agostinho indica o movimento de iluminação da matéria criada por Deus e de conversão em direção a Ele. Para o bispo de Hipona, o ato de conversão é totalmente livre (HADOT, 2014, p. 210-211).

ato se reveste ao longo da história da filosofia, reconhecê-lo, por exemplo, no *cogito* cartesiano, no *amor intellectualis* de Espinosa ou ainda na intuição bergsoniana da duração. Sob todas essas fórmulas, a conversão filosófica é desenraizamento e ruptura com relação ao cotidiano, ao familiar, à atitude falsamente “natural” do senso comum; ela é retorno ao original e ao originário, ao autêntico, à interioridade, ao essencial; ela é recomeço absoluto, novo ponto de partida que transmuta o passado e o futuro. Esses mesmos traços se reencontram na filosofia contemporânea, notadamente na redução fenomenológica que propuseram, cada um à sua maneira, Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty. Sob qualquer aspecto com que ela se apresente, a conversão filosófica é acesso à liberdade interior, a uma nova percepção do mundo, à existência autêntica. (HADOT, 2014, p. 212)

Filosofar, na Antiguidade e nos dias atuais (marcadamente nos filósofos e escolas citados) é e deve ser sempre um ato de buscar encontrar-se com uma verdade até então inacessível, desinstalando-se de estruturas caducas e falsas presentes na sociedade, para abraçar a real sabedoria ou ao menos o amor a ela. Nisto consiste a conversão filosófica! Modificando minha atitude interior de me relacionar com o mundo, mudo também minha presença nele, que passa a ser autêntica, “consciente de si” (COLARES, 2016, p. 31).

Esse é o caso, por exemplo, de Pólemon, que, entrando embriagado, por acaso, no recinto de aula de Xenócrates, ficou tão impressionado com o discurso do filósofo que renunciou a sua vida libertina e, adotando o modo de vida filosófico, acabou por sucedê-lo como escolarca da Academia. Também é o caso de Hiparquia, jovem rica que se apaixonou pelo cínico Crates e abandonou tudo para segui-lo, bem como de Agostinho que, tendo recebido uma formação retórica, converteu-se à filosofia com a leitura do *Hortênsio* de Cícero. (BRANDÃO, 2013, p. 3)

3 FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA

Certamente o conceito mais interessante da obra de Pierre Hadot é o de “filosofia como modo de vida”. A hermenêutica realizada pelo autor apresenta a busca por um modo de vida reto como o principal objetivo das principais escolas de pensamento da filosofia antiga. Esse modo de vida filosófico é, sobretudo, “uma maneira de existir no mundo, que deve ser praticada a cada instante, que deve transformar toda a vida” (HADOT, 2014, p. 262).

O modo de vida filosófico (que pode ser a vida segundo a natureza, para alguns, ou a preocupação constante com o presente, para outros) é o único meio capaz de levar o homem a alcançar a felicidade. E não há possibilidade de se chegar até ela, se essa busca não passa por esse caminho. Tudo o que é adverso a isso, é causado por um insincero amor à sabedoria (*philosophia*), nos mais diversos campos em que ela é expressa (não apenas no moral).

Urge destacar que é evidente, contudo, que a sabedoria, em toda a história da filosofia antiga, nunca foi um objeto buscado com o objetivo de ser alcançado inteiramente. Segundo Hadot, o que realmente importa ao filósofo e, por isso, *amante* da sabedoria, é o progresso espiritual (através dos exercícios espirituais e da conversão) em direção a ela, ainda que não a alcance nunca.

Nessa norma transcendente posta pela razão, cada escola exprimirá sua visão particular do mundo, seu estilo de vida próprio, sua ideia de homem perfeito. É por isso que a descrição dessa norma transcendente, em cada escola, acabará finalmente por coincidir com a ideia racional de Deus. Michelet disse-o com muita profundidade: “A religião grega culminou com seu verdadeiro deus: o sábio”. (HADOT, 2014, p. 243)

E os frutos que o filósofo alcança a partir dessa incansável busca pela sabedoria são a tranquilidade da alma (*ataraxia*), a liberdade interior (*autarkeia*) e a consciência cósmica (HADOT, 2014, p. 263-264). A primeira, característica marcante da filosofia estoica e cética, é a única forma de curar as feridas e angústias presentes no ser humano e levá-lo ao conhecimento; isso se dá seja pela “indiferença” àquilo que não é importante ou mesmo pela firmeza e juízos seguros. A liberdade interior é o estado no qual o homem (geralmente através da contemplação, mas também pela suspensão do juízo) depende apenas de si mesmo para tomar suas decisões, libertando-se de toda influência externa; certamente o maior exemplo disso se encontra em Sócrates, especialmente em sua morte. Já a consciência cósmica é a harmonização do sábio com o *cosmos*. Presente especialmente nas escolas helenísticas (epicurismo e estoicismo, muito marcadamente em Marco Aurélio), a meditação da imensidão do universo, por exemplo, é um grande meio para orientar a atenção do filósofo e, assim, alcançar a tão buscada paz na alma.

É interessante, ademais, ressaltar que todo esse movimento de busca pela sabedoria exige do filósofo uma constante dedicação, orientando a todo tempo a sua atenção para o bem buscado, evitando, assim, desvios. Tanto no estoicismo, como no epicurismo, a filosofia é um ato contínuo. Ainda que essas escolas discordem da maneira como deve ocorrer essa orientação da atenção, é ponto comum entre as duas que o homem deve bem “viver no tempo presente, sem se deixar perturbar pelo passado, sem se inquietar com o futuro incerto” (HADOT, 2014, p. 266). Para os estoicos, essa busca consiste no desejo do homem em conformar sua vontade à vontade da Razão universal (do cosmos, da natureza). Já os epicuristas acreditavam que essa orientação deve a todo instante buscar o prazer, mas não de qualquer maneira, utilizando principalmente da meditação e do exame de consciência.

É interessante notar que, em sua exposição sobre a “filosofia como modo de vida”, Hadot deixa bastante evidente sua preferência pelo estoicismo e pelo epicurismo, em detrimento, por exemplo, do neoplatonismo. De fato, as duas escolas são expoentes bastante claros daquele que é o modelo proposto por Hadot tanto em sua hermenêutica da filosofia antiga, quanto de possibilidade de vivência da filosofia nos dias atuais.

Para os nossos propósitos é importante ver que a preferência de Hadot pelo estoicismo e pelo epicurismo, como opostos ao neoplatonismo, assim como sua atração inicial pelo neoplatonismo, elaborada no curso de uma carreira dedicada à pesquisa e ensino histórico-filosófico, combina as necessidades e experiências de sua própria jornada espiritual, julgamentos sobre o que seria mais acessível aos seus contemporâneos e um envolvente julgamento filosófico sobre a natureza da realidade (HANKEY²², 2005 apud COLARES, 2016, p. 18)

Certamente a importância dada por Pierre Hadot a essa interpretação da filosofia antiga como um modo de vida se dá também pelo fato de que aquilo que ocorreu na Antiguidade não ficou aprisionado lá. Ao contrário, as principais escolas do pensamento helenístico no séc. III a.C. (sendo elas a de Platão, de Aristóteles e Teofrasto, de Epicuro, de Zenão e Crisipo, ceticismo e cinismo) durariam por mais seis séculos, até o momento em que o platonismo (absorvendo traços do aristotelismo e do estoicismo, modificando-se em algum grau os sentidos destes) irá perpassar toda a Idade Média e o Renascimento, influenciando-os e determinando grande influência, assim, nos atuais arranjos da filosofia²³ (HADOT, 2014, p. 240-241).

Esse modo de vida filosófico na Antiguidade era expresso pela adesão irrestrita e indiscutível do filósofo aos dogmas e métodos propostos pela escola que ele abraçava: “Filosofar, nessa época, era escolher uma escola, converter-se a seu modo de vida e aceitar seus dogmas” (HADOT, 2014, p. 247). Todo o pensamento que era originado de uma escola, era inteiramente envolvido com o modo de vida de seus membros e isso fica explícito nas obras conhecidas. O rompimento do filósofo com as ideias e costumes da comunidade em que ele vivia e sua adesão à escola (expressa, por exemplo, pelo desprezo pelo dinheiro e por posses, valorização da

²² HANKEY, W. “Neoplatonism and Contemporary French Philosophy”, 2005. In: *Dionysius*, 23, pp. 161 – 190 (p. 6).

²³ Para Hadot, autores como Montaigne, Descartes, Espinosa, Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Kant, Bergson, Merleau-Ponty, Husserl e Heidegger são claramente expoentes de uma filosofia influenciada nos moldes da filosofia antiga, também eles buscando uma ligação de seu filosofar a atitudes práticas e concretas, com igual presença de exercícios espirituais. A proposta dele, além de reconhecer essa influência, é, principalmente, possibilitar que esses autores não sejam vistos apenas por essa representação tradicional de história da filosofia, que os enquadra em uma forma predeterminada, excluindo a possibilidade de que outras interpretações filosóficas – mais reais – sejam feitas em seus textos, ao mesmo tempo em que exclui outros pensadores, igualmente importantes, do quadro de “filósofos aceitos” pela filosofia contemporânea, tais como Thoreau, Goethe, Rilke, Michelet e Emerson (COLARES, 2016, p. 44-45).

igualdade, desinteresse por cargos públicos etc) são as causas do espanto e da ridicularização que muitos deles sofreram:

É precisamente essa ruptura do filósofo com as condutas da vida cotidiana que é sentida fortemente pelos não filósofos. Nos autores cômicos e satíricos, os filósofos aparecem como personagens bizarros, senão perigosos. (HADOT, 2014, p. 242)

É ainda interessante ressaltar que a filosofia da Antiguidade, de modo geral, encontra-se ligada à oralidade. A quase totalidade das obras filosóficas desse tempo segue esse critério, que exige do discípulo uma constante “participação comunitária” na vida de sua escola. Os mestres que repassavam seu conteúdo aos seus “formandos” buscavam imprimir seu discurso primeiramente em suas almas e não necessariamente de modo escrito, pois, como considera Platão, e com razão, “o que se escreve nas almas pelo discurso é mais real e mais durável do que os caracteres traçados sobre o papiro ou o pergaminho” (HADOT, 2014, p. 250).

Além disso, os mestres (seja através da oralidade, seja por meio de escritos exortativos) sempre respeitavam e acompanhavam o progresso espiritual de seus discípulos. À medida em que o discípulo progredia no caminho proposto por seu mestre, suas lições se tornavam mais exigentes. Para Hadot, essa é uma característica extremamente importante para uma boa hermenêutica da filosofia antiga. Os escritos que encontramos, portanto, são provenientes de um contexto específico; ao analisarmos um texto ou o próprio desenvolvimento de uma determinada escola, “é preciso buscar distinguir o que o autor era obrigado a dizer, o que pôde e o que não pôde dizer, e, sobretudo, o que quis dizer” (HADOT, 2014, p. 252). Eis porque tanto se difundiu – muitas vezes erroneamente – que havia grandes contradições nos pensamentos platônico e aristotélico.

Hadot afirma, então, seu espanto diante dessas críticas, pois, para ele, existia uma universalidade e constância nesse fenômeno, e tal leitura só devia ser possível devido ao fato desses estudiosos considerarem mais os elementos proposicionais desses 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 formativo, ou seja, o de formar almas e que os filósofos antigos falam e escrevem para ouvintes e leitores específicos. [...] Deste modo, Hadot propõe uma releitura da Antiguidade que compreenda seu caráter oral, e que pense esses discursos na perspectiva de suas audiências limitadas e não a um “auditório universal”²⁴. (COLARES, 2016, p. 20)

²⁴ Cf. HADOT, 2014, p. 252.

3.1 Diferença entre a teoria e a prática

E qual é a diferença do modo de ver a filosofia para os antigos e para os atuais filósofos? Para os antigos, a filosofia não é somente uma disciplina ou um sistema de conhecimentos que abrange simplesmente uma série de áreas específicas, como a lógica, a física e a ética. Da mesma forma, a filosofia antiga não é apenas um instrumento de construção de preceitos morais que só se importa com a regulação da vida de seus adeptos. A filosofia antiga é a união da teoria e da prática, uma complementando a outra. Mas, acima de tudo, falar de filosofia, nem de longe é fazer filosofia!

Segundo os estoicos, as partes da filosofia, isto é, a física, a ética e a lógica eram, de fato, não partes da própria filosofia, mas partes do discurso filosófico. Eles queriam dizer com isso que, quando se trata de ensinar filosofia, é preciso propor uma teoria da lógica, uma teoria da física, uma teoria da ética. As exigências do discurso, ao mesmo tempo lógicas e pedagógicas, obrigam a fazer essas distinções. Mas a própria filosofia, isto é, o modo de vida filosófico, não é mais uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em *viver* a lógica, a física e a ética. Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, do falar bem e do pensar bem, mas pensa-se e fala-se bem; não se faz mais a teoria do mundo físico, mas contempla-se o cosmos; não se faz mais a teoria da ação moral, mas age-se de uma maneira reta e justa. (HADOT, 2014, p. 264)

O filósofo, assim, é identificado muito mais com a prática da filosofia, isto é, com a coerência de suas ações (daquilo que ele ensina com aquilo que ele pratica), do que com uma produção de discursos avulsos, sem qualquer representação concreta: é aí que “reside o perigo inerente à vida filosófica: a ambiguidade do discurso filosófico” (HADOT, 1999, p. 251). Dessa formulação que é estoica, mas que foi aceita pela maioria dos filósofos, depreende-se, pois, que só há sentido na teoria quando ela está ligada à prática, sendo que a primeira está verdadeiramente a serviço da última (HADOT, 2014, p. 265). A meditação é essa ponte capaz de fazer com que a teoria que estudo se torne em mim prática concreta.

E, como vimos, Hadot não é radical, fechando a possibilidade de esses belos aspectos da filosofia como modo de vida estarem presentes somente no pensamento antigo. Ao contrário, o autor ressalta que eles nunca deixaram de estar de algum modo participando de todos os períodos da história da filosofia, ainda que por modos diferentes. As *Meditações* de Descartes, a *Ética* de Espinosa, bem como a filosofia cristã de Agostinho são bons exemplos disso. Do mesmo modo, percebe-se claramente características da filosofia como modo de vida nos pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche. Marx mantém a ideia de que a teoria está sempre

vinculada à prática, que a justifica. Não é diferente com Bergson, Husserl e Heidegger, que parecem a todo tempo apontar para métodos transformadores da percepção do mundo e potencializadores da liberdade do homem frente ao processo filosófico (HADOT, 2014, p. 270-271). A busca por uma ligação entre a teoria e a prática, a razão e a vida filosófica, são marcos dos livros de Hadot que, nas palavras de Jeannie Carlier (“Introdução”, In: HADOT, 2016, p. 7), são verdadeiros *protrépticos*, enquanto livros destinados a converter o leitor para a vida filosófica.

A tradição posterior conservou a dimensão racional da filosofia, tendo sido a sua dimensão existencial ou espiritual herdada mais tarde pela tradição da espiritualidade cristã. O mérito de P. Hadot foi o de tentar reconstituir, apoiado em extensa e sólida erudição e em fina sensibilidade histórica, a figura da filosofia antiga nos seus dois aspectos fundamentais, e o de oferecer-nos assim uma contribuição inestimável para uma compreensão mais profunda da história espiritual do Ocidente. Essa, com efeito, enumera entre suas constantes e manifesta como uma das suas componentes estruturais a tensão permanente entre a razão e a vida, que passam a constituir os polos de uma dialética sempre renascendo em novas formas e da qual a vida filosófica foi, na Antiguidade, o emblema e como que o primeiro ensaio de efetivação histórica. (VAZ, 1996, p. 549)

3.2 Crítica à História da Filosofia

É evidente, contudo, que esse aspecto prático da filosofia, esse modo de viver filosófico, foi grandemente ignorado pelos historiadores da filosofia ao longo do tempo. Segundo Hadot, o surgimento e a expansão do cristianismo foram os movimentos que facilitaram que todo esse processo acontecesse. A filosofia cristã, como é sabido, surge da incorporação de elementos das mais diversas escolas filosóficas anteriores a ela, como por exemplo, tendo de “fazer coincidir o Logos do Evangelho de João com a Razão cósmica estoica, depois com o Intelecto aristotélico ou platônico” (HADOT, 2014, p. 267). Além disso, ela trouxe para si muito dos exercícios espirituais (com presença marcante na obra de Santo Inácio de Loyola), bem como outras características da filosofia estoica.

Mas ao mesmo tempo em que o modo de vida filosófico era praticado na vida monástica na Idade Média, é nesse mesmo período que surge a distinção entre teologia e filosofia, ficando esta subjugada, como serva daquela. A filosofia passa a ser uma ciência abstrata e puramente teórica, perdendo completamente a caracterização antiga de sua preocupação com a maneira de

viver. O modo reto de vida pode ser – e o é constantemente – buscado e aperfeiçoado, mas unicamente no campo da religião. Assim,

Os exercícios espirituais antigos não fazem mais parte da filosofia, mas estão incorporados à espiritualidade cristã: eles se encontram nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio, e a mística neoplatônica se prolonga na mística cristã, notadamente na dos dominicanos renanos, como Mestre Eckhart. (HADOT, 2014, p. 268)

Surge, pois, o ensino filosófico nas universidades e grandes centros de conhecimento, especialmente durante a escolástica. Longe de formar para o crescimento humano-espiritual dos estudantes, a busca tão somente pela formação acadêmica de especialistas e professores de filosofia iniciava ali seu caminho vitorioso, chegando até nossos dias. A filosofia ficou restrita à academia, aos livros e ao discurso dos professores (HADOT, 2014, p. 269).

Com relação à possibilidade de se tornar (ou de ser considerado) filósofo nas referidas realidades, há, pois, grande diferença. Na Antiguidade, qualquer um²⁵ que quisesse praticar os preceitos de uma determinada escola filosófica com dedicação era considerado um filósofo, à medida em que atingisse algum grau de perfeição no respectivo modo de vida. Na Modernidade, a consideração do filósofo está muito baseada naquilo que ele produz, de forma conceitual e especializada. Os que praticam a filosofia não mais acham espaço dentro de tal estrutura: “A filosofia antiga propõe ao homem uma arte de viver; a filosofia moderna, ao contrário, apresenta-se antes de tudo como a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas” (HADOT, 2014, p. 271).

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 fundamentado 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. (COLARES, 2016, p. 24)

²⁵ Ainda assim, segundo Lorraine Colares (2016, p. 34), mesmo com a possibilidade de filosofar sendo dada a todos, os arranjos sociais, políticos, culturais e filosóficos da Antiguidade também impuseram critérios, de gênero, raça e classe “a quem poderia fazer parte desse modo de vida, por mais que seus questionamentos se pretendessem universais”.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Fábio Ferreira de. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 99-111, jan./jun. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/download/1750/1657>>. Acesso em: 30 nov. 2017.

BRANDÃO, Bernardo Lins. A filosofia como modo de vida no platonismo da Era Imperial e em Plotino. *Mirabilia*, UAB, n. 17, p. 524-544, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013_02_22_0.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2017.

COLARES, Lorryne Bezerra Vasconcelos. *Filosofia como arte de viver: uma análise da crítica de Pierre Hadot à estética da existência foucaultiana*. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/21008/1/2016_LorryneBezerraVasconcelosColares.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2017.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Platão, creio, estava doente”. In: _____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 193-200. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1963209/mod_resource/content/1/GAGNEBIN%20C%20Jeanne%20Marie.%20O%20que%20significa%20elaborar%20o%20passado.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2018.

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

_____. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *O que é filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

HOFFMANN, Philippe. Pierre Hadot (1922-2010), *In memoriam. Archai*, Brasília, n. 18, p. 291-316, set./dez. 2016. Disponível em:

<http://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/20012>>. Acesso em: 05 dez. 2017.

INÁCIO DE LOYOLA. *Exercícios Espirituais*. 14. ed. Tradução de J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2015.

MARQUES, Lúcio Álvaro. *As sendas do Logos: os sentidos do Logos no paganismo e no cristianismo*. Saarbrücken (ALE): Novas Edições Acadêmicas, 2015.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

PUENTE, Fernando Rey. Pode-se pensar a filosofia aristotélica como modo de vida?: Diógenes Laércio e a sua posteridade na obra de Pierre Hadot. In: LEÃO, Delfim;

CORNELLI, Gabriele; PEIXOTO, Miriam C. (Orgs.). *Dos Homens e suas Ideias: estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. p. 177-197. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34712/1/Doshomens_artigo12.pdf?ln=pt-pt>. Acesso em: 16 jul. 2018.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O que é a filosofia antiga? *Síntese*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 547-551, 1996.