

# FILOSOFIA COMO PRÁTICA DE VIDA: UM DIÁLOGO ENTRE PIERRE HADOT E MICHEL FOUCAULT

Cassiana Lopes Stephan\*

**RESUMO:** Neste ensaio, pretendemos problematizar a maneira pela qual Pierre Hadot e Michel Foucault concebem o aspecto ético da arte de viver. Ambos compreendem a filosofia como uma prática de vida, contudo, talvez seja possível afirmar que o estatuto prático dos exercícios espirituais, assim como interpretados por Hadot, diverge do caráter prático das técnicas de si, tal como consideradas por Michel Foucault a partir da estética da existência. Assim, almejamos argumentar que (1) para Pierre Hadot a teoria e a prática sobre a natureza fundamentam a moralidade, pois a transformação ética do si mesmo depende do conhecimento da Natureza; e que (2) para Foucault a teoria sobre a natureza é compreendida sob o viés prático do cuidado de si, visto que no período helenístico-romano o conhecimento passou a integrar um conjunto de técnicas entrelaçadas pelo nexo de um *éthos* filosófico. Com base nisso, também indicaremos que, no caso de Foucault, o conhecimento teórico seria *imediatamente* prático porque concerniria a um exercício ético; diferentemente, no caso de Hadot, a teoria seria *mediatamente* prático porque fundamentaria a moral na medida em que se aplicaria à vontade, de modo a determinar os desejos e as ações dos homens.

**PALAVRAS-CHAVE:** Exercícios espirituais. Técnicas de si. Estética da existência. Arte de viver. Conhecimento filosófico.

## LA PHILOSOPHIE COMME PRATIQUE DE VIE : UN DIALOGUE ENTRE PIERRE HADOT ET MICHEL FOUCAULT

**RÉSUMÉ :** Dans cet essai, nous analysons la façon dont Pierre Hadot et Michel Foucault conçoivent l'aspect éthique de l'art de vivre. Hadot et Foucault comprennent que la philosophie est une pratique de vie. Cependant, nous pourrions affirmer que le statut pratique des exercices spirituels, tel qu'ils sont interprétés par Hadot, diverge du caractère pratique des techniques de soi, conçues par Foucault relativement au principe éthique de l'esthétique de l'existence. Ainsi, notre objectif est de montrer que : (1) chez Pierre Hadot, la théorie et la pratique sur la nature fondent la morale, puisque la transformation éthique de soi dépend de la connaissance de la Nature ; (2) chez Foucault, la théorie de la nature est comprise du point de vue pratique du soin de soi, car la connaissance fait partie, d'après les philosophies hellénistiques-romaines, d'un ensemble de techniques dont le but est de perfectionner l'*éthos* philosophique. Finalement, sur cette base, nous indiquerons que, dans le cas de Foucault, la connaissance théorique serait *immédiatement* pratique puisqu'il s'agirait d'un exercice éthique ; autrement, dans le cas d'Hadot, la théorie serait *médiatement* pratique parce qu'elle fonderait la morale en dirigeant la volonté de façon à déterminer les désirs et les actions des hommes.

**MOTS-CLÉS :** Exercices spirituels. Techniques de soi. Esthétique de l'existence. Art de vivre. Connaissance philosophique.

---

\* Doutora em Filosofia na área de Ética e Política pela Universidade Federal do Paraná (PPGFILOS/UFPR). Atualmente é Pós-doutoranda em Filosofia na área de Ética e Política pela mesma instituição (Bolsista PDJ/CNPq).  
E-mail: [cassianastephan@yahoo.com.br](mailto:cassianastephan@yahoo.com.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2687-1202>.

## Introdução

Neste ensaio pretendemos problematizar a maneira pela qual Pierre Hadot e Michel Foucault concebem o aspecto ético da arte de viver<sup>1</sup>. Ambos compreendem a filosofia como uma prática de vida, contudo, talvez seja possível afirmar que o estatuto prático dos exercícios espirituais, assim como interpretados por Hadot, diverge do caráter prático das técnicas de si, tal como consideradas por Michel Foucault a partir da estética da existência. De modo geral, Hadot estaria interessado em perceber de que forma o conhecimento e a prática da natureza determinam o desenvolvimento da moralidade no que tange à vida filosófica. Foucault, por sua vez, vincularia o caráter prático das técnicas de si à atitude crítica do si mesmo em relação ao contexto social e cultural no qual se vive. A partir disso, argumentamos que (1) para Pierre Hadot a teoria e a prática sobre a natureza fundamentam a moralidade, pois a transformação ética do si mesmo depende do conhecimento da Natureza; e que (2) para Foucault a teoria sobre a natureza é compreendida sob o viés prático do cuidado de si, já que no período helenístico-romano o conhecimento passou a integrar um conjunto de técnicas dietéticas, eróticas e econômicas entrelaçadas pelo nexo de um *éthos* filosófico. Desse modo, parece que para Foucault o conhecimento teórico seria *imediatamente* prático porque concerniria a um exercício ético. Em distinção, para Hadot a teoria seria *mediatamente* prático porque fundamentaria a moral na medida em que se aplicaria à vontade, de modo a determinar os desejos e as ações dos homens.

Concebemos que o estudo acerca da articulação entre a prática e a teoria no que tange às interpretações de Pierre Hadot e de Michel Foucault sobre as filosofias antigas nos permite entrever a maneira pela qual cada um dos autores concebe a relação entre a dedicação à filosofia, a transformação ética e o engajamento político, pois talvez possamos admitir que no caso de Pierre Hadot a formação moral dos indivíduos seria crucial para o desenvolvimento de uma intervenção política democraticamente adequada, ao passo que no caso de Foucault a transformação ética disporia de um potencial político que

---

<sup>1</sup> Pierre Hadot dedicou dois textos às interpretações de Foucault sobre as filosofias greco-romanas. Trata-se, pois, da conferência “Reflexões sobre a noção de ‘cultura de si’” [Réflexions sur la notion de “culture de soi”] (HADOT, 2017, p. 183-204; HADOT, 1999, p. 323-332), apresentado em janeiro de 1988 por ocasião do encontro internacional *Michel Foucault philosophe*, e do texto “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: Convergences et Divergences”, publicado na edição de 1993 da obra *Exercices spirituels et philosophie antique*. (HADOT, 1993, p. 305-311). Por meio destes dois escritos, Pierre Hadot deu continuidade a um diálogo que havia sido iniciado por Foucault quando este começou a desenvolver seus estudos sobre as ascetes filosóficas da Antiguidade greco-romana. O interesse de Michel Foucault em relação às análises de Hadot sobre as filosofias antigas fora despertado na ocasião do estudo do artigo “*Epistrophé et métanoia* dans l’histoire de la philosophie”, mas também em razão da leitura do célebre livro de Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*, o qual é citado por Foucault no capítulo “A cultura de si”, do volume 3 da *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 2011, p. 49, nota 3). Lamentavelmente Foucault e Hadot não tiveram a oportunidade de empreender longas e exaustivas discussões sobre as filosofias da Antiguidade, visto que seus encontros foram interrompidos pela prematura morte do interlocutor de Pierre Hadot em 1984. No presente ensaio, seguimos os rastros deste diálogo que, embora tenha sido precocemente interrompido, oferece-nos um rico e complexo arcabouço teórico para compreendermos as implicações contemporâneas das interpretações de Hadot e Foucault acerca das filosofias antigas, as quais eram concebidas como arte de viver.

corresponderia à criação crítica de estilos de vida resistentes aos padrões comportamentais respaldados pelas instituições que compõem a sociedade e determinam a cultura vigente.

### **Os exercícios espirituais e o discurso filosófico**

Conforme Pierre Hadot, o fenômeno da filosofia na Antiguidade pode ser entendido de acordo com a distinção entre a prática vivida das virtudes e o discurso segundo a filosofia. Hadot explica que esta diferenciação é própria da filosofia estoica, no entanto, tal perspectiva acerca da articulação entre a prática da filosofia e o discurso filosófico nos permite compreender não só a ocorrência da filosofia no período helenístico-romano, mas também a forma pela qual Platão e Aristóteles entendiam a articulação entre discurso filosófico e prática de vida:

De qualquer maneira, é somente na filosofia helenística que se encontra explicitamente formulada uma distinção entre filosofia e discurso filosófico. Mas, pode-se dizer que esta distinção já estava implícita no período anterior, em Platão e Aristóteles. Da mesma forma, para eles o discurso filosófico não é um fim em si mesmo e não se confunde inteiramente com a filosofia (HADOT, 2010, p. 223).

Para Pierre Hadot, a filosofia antiga não se reduz à elaboração de discursos que visam à sistematização de conceitos, ou seja, na Antiguidade a filosofia estava estreitamente vinculada ao exercício de um determinado modo de vida, o qual se opunha ao modo de vida não-filosófico. Com efeito, de acordo com Pierre Hadot, muitos historiadores da filosofia atribuem, inapropriadamente, contradição aos textos dos filósofos antigos porque partem do postulado de que tanto na Antiguidade quanto na Modernidade a filosofia se vincularia à produção discursiva de um sistema conceitual inovador e estritamente coerente em suas articulações internas. Nesse sentido, para Hadot os antigos discursos filosóficos podem parecer contraditórios aos leitores que não compreendem o contexto teleológico no qual os diferentes gêneros literários da Antiguidade se inseriam. Os diálogos, as cartas, as consolações e os cadernos de notas possuíam, ao mesmo tempo, (1) uma influência política, (2) uma dimensão terapêutica e (3) um aporte teórico que visava fundamentar a escolha por um modo de vida virtuoso. Ademais, os discursos da filosofia antiga dispunham de um caráter dialógico que paulatinamente foi desconectado da atividade filosófica, isto é, na Modernidade: “A construção mais ou menos hábil de um edifício conceitual irá se tornar um fim em si. Então, a filosofia se afastou cada vez mais da vida concreta dos homens” (HADOT, 2001a, p. 99).

Conforme Pierre Hadot, muitos historiadores imputam contrassenso aos textos antigos porque os interpretam sob o modelo estruturalista, o qual é apropriado à Modernidade filosófica<sup>2</sup>. Dessa maneira,

---

<sup>2</sup> “Parece-me, então, extremamente aleatório aplicar aos autores antigos o método estruturalista de Martial Gueroult e de seus discípulos V. Goldschmidt, F. Brunner e J.Vuillemin, método que de outro modo é certamente muito fecundo, já que se trata de filósofos modernos que explicitamente quiseram construir um sistema, tal como Leibniz, Descartes, Malebranche, Hegel e os idealistas alemães. Eu penso que aí se situa o problema fundamental da interpretação dos autores da filosofia antiga. Eles

estes pesquisadores não percebem que a oralidade consiste em um importante aspecto dos discursos da Antiguidade, isto é, algumas obras antigas correspondiam a reproduções de cursos, diálogos ou conselhos desenvolvidos pelo mestre no que tange às necessidades de seus discípulos. Muitos textos antigos possuíam um conteúdo prioritariamente prático, já que propunham exercícios filosóficos a serem desenvolvidos pelos alunos ou ouvintes com o intuito de solucionar efetivamente as inquietações de suas almas. De fato, nem todos os textos antigos resultavam da reprodução de um diálogo ou de uma fala real, mas, nestes casos, eram inspirados em conversas filosóficas. De qualquer maneira, Pierre Hadot explica que os textos antigos não consistiam na elaboração de um sistema conceitual, pois, diferentemente da Modernidade, eles possuíam uma dimensão oral e um caráter *prático* (Cf. HADOT, 2010, p. 209).

Normalmente, a escrita antiga era desenvolvida por discípulos que buscavam registrar e memorizar o conteúdo da fala de seus mestres, os quais discursavam na conjuntura de uma aula ou na ocasião de aconselhamentos pessoais. Segundo Hadot, a escrita permitia que os discípulos assimilassem o discurso filosófico e propagassem estes ensinamentos a outras pessoas, muitas vezes distantes dos círculos comunitários que se produziam em torno das diferentes verves da filosofia antiga. Este é o caso, por exemplo, do *Manual de Epicteto* que foi compilado por Arriano, um discípulo do estoico Epicteto, a partir das notas que ele tomava nos cursos de seu mestre. Acredita-se que Arriano tenha dedicado os registros do *Manual* a “Messaleno, identificado como C. Ulpius Pacatus Prastina Messalinus, cônsul em 147 d. C.” (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p. 14; cf. também DINUCCI & JULIEN in: EPICTETO, 2014, p.18). Assim sendo, Hadot nos explica que a escrita estava vinculada sobretudo à *formação* dos indivíduos, tanto daqueles que constituíam determinada comunidade de discípulos quanto dos que não estavam diretamente envolvidos com a filosofia, pois, através da escrita, a educação oral, comumente desenvolvida nos ambientes institucionais das escolas filosóficas, atingia outras esferas da sociedade, reverberando sobre os ambientes privados atrelados às regras econômicas e sobre os espaços políticos.

O registro literário das aulas e das conversas filosóficas, o qual se tornou extremamente recorrente no período helenístico-romano, contribuiu para o fenômeno concernente à universalização dos preceitos e do modo de vida filosóficos. Mais especificamente, nesta época a filosofia atingiu um considerável alcance cultural na medida em que a sua reverberação não se restringia aos círculos aristocráticos. Hadot nos explica que a filosofia sempre teve um aporte pedagógico ou uma missão educativa que vislumbrava a conversão dos indivíduos. Porém, entre platônicos e aristotélicos esta missão educativa se voltava, acima de tudo, aos jovens legisladores e governantes da *pólis*, ou seja, a dimensão pedagógica das práticas e dos discursos filosóficos se vinculava a um grupo restrito da sociedade. Distintamente, o período helenístico-romano vivenciou a popularização da filosofia ou a universalização dos preceitos filosóficos que prescrevem a sabedoria e a felicidade. Provavelmente, a prática da escrita contribuiu para este processo cultural das filosofias cínica, epicurista e estoica, de tal maneira que o

---

consideram que a tarefa essencial da filosofia era a redação de escritos que expunham um sistema conceitual?” (HADOT, 2010, p. 208).

registro gráfico permitiu a repercussão popular não só dos dogmas destas escolas, mas também dos princípios difundidos por Platão e Aristóteles, os quais foram exaustivamente interpretados e debatidos entre as diferentes doutrinas helenístico-romanas. Portanto, a filosofia deixou de ser uma atividade restrita aos homens que dispunham de uma melhor posição na sociedade, tanto no que se refere à concentração de bens quanto no que concerne ao status da cidadania, para se tornar uma prática “sem distinção de sexo ou de condição social” (HADOT, 1999, p. 303).

Talvez possamos afirmar que, segundo Hadot, o processo cultural de universalização dos preceitos da filosofia helenístico-romana se fundamentaria na atitude universal referente aos exercícios espirituais, pois o desenvolvimento da Razão universal passou a ser uma tarefa destinada a todos os homens, independentemente de suas funções ou posições na sociedade. Por consequência, poderíamos admitir que a *universalização* dos preceitos filosóficos, os quais prescrevem a sabedoria e a felicidade, concerniria neste período a um processo histórico extremamente positivo à humanidade, pois ele desencadearia o gradativo esfacelamento das divergências sociopolíticas através da compreensão da relevância ontológica e moral da escolha por um modo de vida virtuoso. No período clássico a igualdade era concernente à distribuição proporcional e eficaz das funções a serem exercidas virtuosamente em certa cidade. Mais precisamente, a igualdade detinha uma dimensão política que se conquistava por meio das atribuições advindas de um bom governante e da aplicação sensata das leis que vigoravam na *pólis*, ou seja, o exercício da igualdade se atrelava aos liames de determinada pátria.

Hadot nos explica que a política não sofreu consideráveis modificações estruturais no período helenístico-romano, visto que o modelo das cidades-estados continuava a vigor. No entanto, conforme Hadot, a atitude universal, característica dos exercícios espirituais, os quais se definem especialmente pelo movimento transcendental que eleva o si mesmo à perspectiva do Todo, apresentaria um novo aporte, pois a igualdade não se exerceria somente na conjuntura da *pólis*, mas passaria a ser vivenciada mediante a experiência da consciência de que todos os homens são iguais na medida em que compartilham a mesma Natureza. Portanto, para Hadot este período inauguraria a consciência que desencadearia a compreensão de que cada homem está conectado a outro e, subsequentemente, ao mundo em virtude da unidade da Razão universal.

Dessa maneira, torna-se possível afirmar que, por um lado, o desenvolvimento da escrita foi determinante para a propagação da filosofia no período helenístico-romano e que, por outro lado, a expansão do império Helenístico em direção ao Oriente permitiu a rápida difusão dos textos filosóficos produzidos em várias épocas e desenvolvidos em diversas regiões (HADOT, 1999, p. 145-146). Nesse sentido, a escrita estaria articulada ao cosmopolitismo, isto é, ela faria parte do fenômeno que incita a ideia de que a humanidade constitui uma unidade fundada na Razão Universal. Logo, para Hadot a literatura filosófica contribuiu para a universalização dos preceitos que imputam a aquisição da sabedoria ou a busca da felicidade a todos os homens e coadjuvou o despertar da consciência cosmopolita, já que os indivíduos passaram a perceber que a busca por uma vida segundo a Razão corresponde à tarefa

substancialmente apropriada à humanidade, isto é, conscientizaram-se de que este esforço concerne àquilo que torna todos os homens iguais, independentemente de suas funções sociais ou de suas pátrias<sup>3</sup>. Como Pierre Hadot nos explica, os textos filosóficos da Antiguidade não revelam sobretudo um sistema conceitual coeso, mas permitem o desvelamento de algo muito mais profundo e essencial ao aperfeiçoamento dos homens, pois incitam a ultrapassagem de si, ou melhor, o discurso filosófico constituía o veículo através do qual os indivíduos acediam ao plano da Razão universal (HADOT, 2001a, p. 105).

Com efeito, o cosmopolitismo parece ter ensejado a transformação da consciência de muitos homens em relação à convivência social e à aplicação das leis em diferentes regiões do Império. Provavelmente, os textos filosóficos foram capazes de modificar a percepção de alguns políticos e legisladores helenístico-romanos no que concerne à sociedade, na medida em que tais escritos possibilitavam a reflexão acerca do ideal de humanidade ou irmandade cosmológica. Como indicamos anteriormente, o *Manual de Epicteto*, por exemplo, foi dedicado a um cônsul que posteriormente foi governador da província de Numídia e da Mésia inferior (Cf. HADOT, I. & HADOT, P. 2004, p. 41). Muitos textos filosóficos eram dirigidos a príncipes ou embaixadores de uma cidade; assim sendo, parece que os filósofos e a filosofia do período helenístico-romano continuaram a incluir, como alvo de sua missão educativa, políticos e legisladores. Além disso, certos admiradores e estudiosos da filosofia exerciam cargos importantes no Império, tal como fora o caso de Arriano (Cf. HADOT, I. & HADOT, P. 2004, p. 13-14).

Desta maneira, a partir de Pierre Hadot talvez seja possível propor que o cosmopolitismo helenístico-romano não rompeu com a estrutura da política institucional exercida sob o modelo da *pólis* ateniense, mas instaurou uma nova atitude no que tange às políticas localizadas de estado, já que eventualmente as leis e estratégias governamentais passaram a ser refletidas e aplicadas sob a perspectiva da consciência cosmopolita e do humanismo característico desta época. Portanto, para Pierre Hadot os discursos filosóficos da Antiguidade possuíam uma intensa influência sobre a política, na medida em que estes textos comoviam e transformavam as atitudes de diversos estadistas desde Platão<sup>4</sup> – o qual interveio no modo de governar de Dionísio, o tirano de Siracusa, através do exercício da franqueza (*parrehsía*) – até Epicteto<sup>5</sup> – responsável pela conversão de Marco Aurélio à filosofia. A importância da literatura filosófica

<sup>3</sup> Vale sublinhar que Michel Foucault compreende diferentemente o fenômeno da universalização da filosofia helenístico-romana e do cosmopolitismo. Basicamente, para Foucault estes processos culturais não estariam relacionados ao aperfeiçoamento da natureza humana. Segundo Foucault, a universalização corresponderia à popularização dos textos e, assim, das práticas filosóficas de tal modo que os preceitos da *Razão* estariam longe de serem imputados a todos os homens. Por conseguinte, a universalização não se vincularia à missão pedagógica da filosofia, mas à propagação da atitude crítica e da vontade de autarquia. Ademais, o cosmopolitismo não compreenderia a ideia de que a humanidade constitui uma unidade na Razão Universal. Nesse sentido, o cosmopolitismo parece se referir, no caso de Foucault, a interações sociais imanentes.

<sup>4</sup> Platão escreveu uma carta a Dionísio, o tirano de Siracusa, a pedido de Díon, o sobrinho do tirano, que seguia os ensinamentos platônicos na intenção de viver virtuosamente. (Cf. PLATÃO. “Décima Terceira Carta: Platão a Dionísio, tirano de Siracusa”, in: *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*, 2007, p. 207-212).

<sup>5</sup> De acordo com Pierre Hadot, Marco Aurélio, o imperador-filósofo, foi extremamente influenciado pela leitura dos textos de Epicteto, os quais lhe foram apresentados por seu professor Junius Rusticus: “A conversão de Marco Aurélio à filosofia parece ter sido o trabalho de Junius Rusticus, o qual revelou a ele os ensinamentos de Epicteto, e a sua conversão provavelmente

para a exercitação do poder político e das funções sociais é capaz de nos revelar o alcance prático dos textos de filosofia da Antiguidade greco-romana. O caráter prático dos discursos também estaria atrelado à dimensão terapêutica das falas e registros filosóficos, os quais permitiam e facilitavam a orientação dos mestres no que se refere a seus ouvintes e leitores. O objetivo da terapia antiga era dominar as paixões que incidiam exasperadamente sobre a alma. Nesse sentido, a influência política dos discursos filosóficos da Antiguidade estaria atrelada à eficácia ética de tais ensinamentos, posto que o bom governante e o bom legislador seriam aqueles que se dedicariam ao aperfeiçoamento ético de suas próprias almas, isto é, à busca da tranquilidade.

Para Hadot, os discursos filosóficos da Antiguidade possuíam um objetivo formador, ou seja, eles estavam vinculados ao contexto da missão educativa que visava transformar eticamente os indivíduos e, portanto, incidir sobre as instituições sociais e políticas de maneira a aperfeiçoar as relações entre os homens. O processo de formação pedagógica inerente à filosofia antiga disporia, segundo Hadot, do mecanismo da exposição oral e do diálogo. A exposição oral era realizada na ocasião de cursos elaborados e ministrados pelos filósofos, ao passo que o diálogo se sucedia mediante a interpelação do filósofo no que tange aos demais indivíduos, sejam estes concidadãos, amigos ou familiares, e perante a procura de alguém que, encolerizado ou eufórico, recorria ao filósofo na expectativa de responder algumas questões relativas a si mesmo, aos outros e ao mundo para, consecutivamente, acalentar as perturbações da alma. De acordo com Hadot, as exposições orais, nas quais os filósofos falavam sobre certos aspectos concernentes aos dogmas das filosofias que propagavam e vivenciavam, eram mescladas às conversações entre os discípulos e entre o mestre e os discípulos. Pierre Hadot nos explica, por exemplo, que os cursos de Musônio Rufo e Epicteto eram compostos de duas partes:

Havia, inicialmente, uma primeira parte que era consagrada ao comentário, à exegese dos textos dos fundadores da escola, comentário e exegese que poderia ser feita pelo mestre ou por um aluno sob a direção do mestre; no caso do estoicismo o autor comentado era, sobretudo, Crisipo, mas também os proponentes da boa tradição ortodoxa, isto é, aos olhos de Epicteto, Arcademo e Antípatro. [...]. Mas havia também uma segunda parte do curso, na qual, após ter utilizado, na primeira parte do curso, o novo método de ensino, a saber, o comentário, retomava-se o antigo método: a dialética ou a retórica, isto é, a conversação, o diálogo entre o mestre e seus discípulos. Nós sabemos, por exemplo, que de acordo com a explicação do texto, o platônico Taurus, o qual ensinava em Antenas no séc. II d.C., demandava a seus alunos que lhe colocassem questões. O escritor que nos conta isso [Aulo-Gélio] dá um exemplo. Quando um ouvinte lhe perguntou se o sábio se colocava em cólera, Taurus lhe respondeu com um longo discurso, ou seja, pelo método retórico (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p. 27-28).

Conforme Hadot, Arriano não registrou em seus escritos a primeira parte do curso de Epicteto, então tudo o que nos resta em relação a este filósofo concerne aos diálogos que estabelecia com seus discípulos. Nesse sentido, Hadot afirma que, muitas vezes, os discursos filosóficos da Antiguidade não

---

pode ter ocorrido nos anos 144-147 d.C.” (HADOT, 2001b, p. 5).

eram expostos sistematicamente porque tais escritos consistiam em reproduções de diálogos, que envolviam perguntas e respostas concernentes ao estado de alma ou à conjuntura vivenciada por determinado discípulo, e porque estas literaturas resultavam da elaboração de respostas a questões que eram suscitadas no decorrer das exegeses filosóficas empreendidas na ocasião das exposições orais (Cf. HADOT, 2001a, p. 95). Logo, não se trata de “negar a existência, de acordo com os filósofos antigos, de uma vontade de coerência ou de sistematização” (HADOT, 2010, p. 208).

### **A sistematização da vida dedicada à filosofia**

Para Pierre Hadot o estatuto sistemático da filosofia antiga se manifestava na coerência entre os dogmas desenvolvidos e defendidos nas escolas filosóficas e a maneira pela qual os mestres, discípulos e ouvintes conduziam suas vidas. Isso significa que os discursos filosóficos não estavam limitados à prescrição de exercícios, ou seja, eles também eram constituídos por teorias que procuravam desenvolver um conhecimento relativo à natureza dos homens e do Todo. De fato, nem sempre este fundo teórico foi reproduzido na literatura filosófica, assim como pudemos perceber no que se refere ao *Manual de Epicteto*, mas isso não significa que as práticas registradas nos textos de filosofia eram arbitrariamente imputadas aos indivíduos. Segundo Hadot, todos os exercícios espirituais prescritos nos discursos de filosofia estavam arraigados nos dogmas e nas teorias das diferentes escolas filosóficas. Nesse sentido, talvez pudéssemos afirmar que a vontade de coerência ou sistematização dos filósofos antigos era mais intensa do que a dos filósofos modernos. De acordo com Hadot, muitos pensadores da Modernidade se contentariam com a coerência conceitual de seus textos, isto é, não vislumbrariam a efetividade prática de tais reflexões, já que conduziriam suas vidas independentemente de seus conceitos filosóficos. Por outro lado, o desejo de sistematização dos filósofos antigos se expressava no esforço que buscava aplicar os dogmas e teorias da doutrina defendida à vontade moral. A aplicação prática dos conhecimentos desenvolvidos pela escola filosófica era capaz de determinar os desejos e as ações dos indivíduos e, desta forma, incidir sobre suas vidas. Mais especificamente, Hadot nos explica que para os antigos a filosofia consistia na perfeita coerência entre a teoria e a prática de vida<sup>6</sup>.

O discurso filosófico se apresentava, tanto em sua forma oral quanto em sua forma escrita, como o articulador entre a teoria e a prática, na medida em que manifestava os principais dogmas das doutrinas filosóficas e, ao mesmo tempo, prescrevia os exercícios espirituais, os quais preparavam os indivíduos para proceder conforme os ditames da Razão universal nas diferentes circunstâncias da vida. Deveras,

---

<sup>6</sup> Para Pierre Hadot, a teoria se vincula à prática na medida em que esta se estrutura como a finalidade da elaboração dos conhecimentos filosóficos. Dessa maneira, a teoria e a prática são simultaneamente irreduzíveis e inseparáveis. Por um lado, irreduzíveis porque a originalidade teórica não é suficiente para a filosofia antiga, a qual consistia em um modo de vida. Por outro lado, inseparáveis porque a teoria se vinculava teleologicamente à prática e esta, por sua vez, se fundava na teoria (HADOT, 1999, p. 250-258). Logo, parece que para Hadot a teoria seria *mediatamente* prática, pois os conhecimentos adquiririam um caráter pragmático somente quando aplicados à vontade moral.

nem sempre as teorias acerca da natureza do homem e da natureza do Todo eram pormenorizadamente apresentadas pelos filósofos ou registradas por seus discípulos, isto é, na maioria das vezes, sobretudo na ocasião das conversações entre mestres e discípulos, os filósofos se encarregavam de apresentar aos seus ouvintes as opiniões fundamentais das doutrinas que defendiam. Por conseguinte, faz-se interessante ressaltar que os dogmas correspondiam a uma espécie de compêndio ou de síntese dos profundos conhecimentos filosóficos que eram elaborados e aperfeiçoados nas escolas (Cf. HADOT, 1993, p.149). Por meio dos dogmas, os professores ou diretores de alma propunham exercícios espirituais a seus alunos. De acordo com Hadot, os dogmas permitiam que os indivíduos memorizassem com mais facilidade os preceitos das doutrinas filosóficas e os aplicassem com mais diligência às diferentes circunstâncias da vida. Além disso, os filósofos comumente aconselhavam seus discípulos a meditar sobre os dogmas da escola com o intuito de lhes estimular a reflexão acerca dos argumentos teóricos que ensejavam a formulação de tais opiniões. Segundo Hadot, estes exercícios meditativos se desenrolavam solitariamente e perspectivavam a assimilação dos dogmas por parte do estudante de filosofia, isto é, a prática da meditação correspondia a uma espécie de diálogo do indivíduo consigo mesmo (Cf. HADOT, 1999, p. 258). Nesse sentido, torna-se possível afirmar que o processo por meio do qual a *teoria* adquire aplicação prática envolve três etapas gerais, a saber, a escuta dos conhecimentos filosóficos, a conversação com o diretor de alma ou o professor de filosofia e o diálogo consigo mesmo. Seria em razão destes esforços psíquicos que os dogmas concernentes a determinada doutrina filosófica passariam a adquirir o estatuto de máxima ou de regra prática, isto é, a fixação destas opiniões na alma dos indivíduos desencadeava a coerência entre a teoria e a prática.

A coerência parece possuir, para Hadot, dois aspectos, a saber, ela corresponderia (1) à continuidade entre o discurso filosófico e o modo de vida e (2) à perfeita fusão entre a teoria filosófica e as ações cotidianas, visto que o sábio seria o homem que espontaneamente age de acordo com os ditames da Razão universal. A continuidade entre o discurso filosófico e o modo de vida se manifesta através do modelo, no caso da vida do sábio, e do exemplo, no que se refere à vida do filósofo. Em outras palavras, ela é percebida e vivenciada quando o estilo de vida do sábio se constitui como um modelo para o discurso filosófico que ele defende. No que concerne ao filósofo, ela é vislumbrada quando o seu modo de vida se faz um exemplo em relação ao discurso filosófico. É importante sublinharmos que esta distinção entre o modelo e o exemplo se vincula à diferença de estatuto entre o sábio e o filósofo. O modelo corresponderia a uma norma universal, isto é, a um paradigma epistêmico e ético que deveria ser perspectivado por todos os seres humanos, ao passo que o exemplo seria específico e particular, ou melhor, não constituiria uma norma, mas sim um parâmetro que seria capaz de despertar o engajamento filosófico e de orientar algumas pessoas. Ademais, a fusão entre a teoria e as ações do cotidiano se manifestaria na espontaneidade das decisões do sábio no que tange às diferentes circunstâncias da vida. A espontaneidade não significa arbitrariedade ou falta de esforço reflexivo, pelo contrário, ela denota a tonificação da alma do sábio, a qual foi completamente modificada mediante a laboriosa assimilação dos

conhecimentos filosóficos acerca da natureza do homem e do Todo e perante a consequente aplicação destes saberes à vontade moral. Assim sendo, parece que para Hadot a fusão entre a teoria e o estilo de vida refletiria e resultaria de uma vontade de coerência ainda mais fundamental, a saber, da aspiração pela constituição da unidade entre o *logos* humano e o *logos* divino (Cf. HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p. 23-24). A partir disso, torna-se indispensável problematizar de que maneira este anseio pela harmonização entre a natureza do homem e a natureza do Todo era despertada na alma dos indivíduos.

Para Pierre Hadot a dedicação ao estudo concernente às teorias acerca da Natureza e a exercitação da *phúsis* eram cruciais para a conscientização dos indivíduos no que se refere à relação entre o si mesmo e o mundo. Hadot nos explica que não podemos restringir o estatuto prático da filosofia antiga à disciplina da ética, pois para os estoicos, por exemplo, a lógica e a física também dispunham de uma parte prática, a qual estaria atrelada, respectivamente, à aplicação das regras silogísticas no que se refere aos julgamentos e assentimentos do cotidiano e à exercitação da especulação e da contemplação da *phúsis* (Cf. HADOT, 2010, p. 216).

De acordo com Pierre Hadot as três disciplinas da filosofia estoica interagem coerentemente, tanto no que concerne às suas partes teóricas quanto no que tange às suas partes práticas. Dessa maneira, a assimilação e a exercitação de todas estas matérias eram imprescindíveis ao aperfeiçoamento filosófico dos indivíduos, ou melhor, à condução de uma vida virtuosa. Porventura, tais disciplinas poderiam ser apresentadas separadamente aos alunos da filosofia estoica, contudo, este desmembramento dos conteúdos teóricos e práticos da doutrina se daria em razão de uma estratégia didática. Nesse sentido, (1) a ética exploraria teoricamente a relação entre os impulsos e os deveres e, desse modo, ensinaria a aplicação prática de regras que buscam a ordenação dos impulsos; (2) a lógica definiria o caráter das proposições, os diferentes tipos de silogismos e as diversas estratégias que permitiriam refutar as falácias para, por conseguinte, mediante a sua aplicação prática, controlar as representações que chegam à alma, bem como os julgamentos referentes a estas impressões; e finalmente, (3) a física desenvolveria as teorias relativas à Natureza do homem e do Todo e incitaria a prática da percepção estética, isto é, da especulação e da contemplação do cosmos (Cf. HADOT, 2010, p. 217-218). Segundo Hadot, a física consiste na matéria responsável por disciplinar os desejos dos homens na medida em que, a partir do seu desenvolvimento, os indivíduos seriam capazes de tomar consciência da identidade entre o *logos* humano e o *logos* divino (Cf. HADOT, 2010, p. 218).

Embora Pierre Hadot não explicita de que modo a coerência se estabelecia entre estas três disciplinas relativas ao sistema filosófico do estoicismo, sugerimos a hipótese de que os exercícios espirituais priorizam o desenvolvimento e o aprofundamento da física, não só no que se refere à filosofia estoica, mas também no que concerne às demais doutrinas da Antiguidade greco-romana. Isso não significa que as outras matérias estariam descartadas da vida filosófica, pelo contrário, a ética e a lógica são extremamente importantes para a transformação do si mesmo. Dessa forma, talvez possamos propor que a coerência entre a ética, a lógica e a física se estabeleceria hierarquicamente, pois (1) a teoria sobre a

Natureza fundamentaria as teorias acerca da ética e da lógica e (2) a prática da especulação e da contemplação justificaria a obediência aos códigos morais e às regras silogísticas<sup>7</sup>. Em outras palavras, o conhecimento da Natureza despertaria, conforme Hadot, a consciência em relação ao princípio ético que orienta a elaboração das prescrições morais, isto é, os saberes sobre o *logos* humano e o *logos* divino permitiriam compreender que o único bem é o bem moral. Além disso, o conhecimento cosmológico ensinaria a percepção de que os erros cometidos pelos seres humanos se vinculam aos falsos julgamentos que são empreendidos sobre a realidade. Portanto, o estudo da Natureza parece ser essencial para a depuração lógica das representações que atingem a alma, pois a *phúsis* constitui o parâmetro por meio do qual a certeza poderia ser imputada a determinada impressão. Logo, o conhecimento da Natureza incita a formulação do princípio que define que toda a atividade humana se funda no julgamento (Cf. HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p. 20).

A teoria acerca da física ensina e orienta as práticas especulativas e contemplativas. De fato, é como se o estudo cosmológico desencadeasse a curiosidade sobre o universo e despertasse nos indivíduos a necessidade de vivenciar a coerência, própria à natureza do Todo, através da união ativa entre o si mesmo e a Razão universal. O ensinamento teórico relativo ao Universo demonstra, de modo geral, que a Natureza é coerente consigo mesma, e a perfeita assimilação deste princípio conduz às atividades da especulação e da contemplação, as quais, de acordo com Pierre Hadot, são desenvolvidas por meio do esforço racional e imaginativo. Em primeiro lugar, por ocasião da especulação filosófica, o indivíduo

---

<sup>7</sup> Pierre Hadot não esclarece de que maneira a coerência entre os três *topoi* da filosofia estoica se estabelece. O autor afirma que existe “[...] uma certa correspondência entre as três partes do ensino filosófico estoico: lógica, física, ética, as três disciplinas. Por outro lado, os três *topoi* que se reportam às três disciplinas do desejo, da ação e do julgamento definiam uma prática da vida filosófica” (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p. 66-67). A nossa suposição é a de que para Pierre Hadot a *física* possui um papel preponderante no que se refere ao sistema estoico. De fato, Hadot admite que os seus estudos acerca da Antiguidade resultam do interesse pela “física como exercício espiritual” (HADOT, 1993, p. 391). Além disso, a caracterização que Pierre Hadot empreende acerca do escopo da ética e da lógica nos permite supor que, para ele, a *física* funda o ensinamento filosófico e justifica o modo de viver. Conforme Hadot, a ética disciplinaria o impulso, a lógica disciplinaria as representações e a física o desejo. Mas, parece que a ética e a lógica estariam subordinadas à física na medida em que o disciplinamento do desejo envolveria a regulação dos impulsos, a qual dependeria da depuração das representações que chegam à alma. De acordo com a teoria estoica, o desejo nada mais é do que um impulso prático e os impulsos concernem, por sua vez, ao assentimento a determinada representação que vincula a impressão de uma coisa ao juízo de que ela é boa ou má, verdadeira ou falsa (Cf. BRENNAN, 2006, p. 285-326). Nesse sentido, ao afirmar que a vida deve ser colocada na perspectiva da Razão Universal, Hadot parece nos indicar que o assentimento a determinada representação é correto quando a caracterização do bem e do verdadeiro se fundam no encadeamento da Natureza, ou seja, quando o conhecimento e a prática da Natureza balizariam as representações, os julgamentos e as ações humanas. Assim, no que diz respeito à ética, Hadot salvaguardaria a ideia da “boa intenção” moral: “Se nossa atividade é animada pelo único motivo de agir, segundo nossa escolha de vida, em conformidade à Razão e à Natureza, ela atinge a cada instante seu fim (mas nem sempre seu objetivo). Isso não quer dizer que, se o estoico falha e não atinge o objetivo de sua ação, ele se contenta com uma ‘boa intenção’; ele quer firmemente realizar a ação projetada, porém o que ele deseja salvaguardar antes de tudo é a sua ‘boa intenção’, sua escolha fundamental de vida” (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p. 66). Distintamente, Foucault parece acentuar mais a ação do que o desejo no que tange às ascetes helenístico-romanas. Para ele, o estudo da natureza é incitado no que diz respeito a certa problemática que o si mesmo vivencia em uma conjuntura específica, de tal maneira que a ação não se fundaria no desejo pela Natureza universal, mas se manifestaria como uma estratégia para combater soberanamente as adversidades do Destino. Talvez isso signifique que para Foucault a *falha* no que diz respeito ao objetivo vislumbrado pela ação não poderia ser concebida, pois a ação que irrompe de uma problematização ou crítica, inevitavelmente, transforma o si mesmo e o mundo com o qual ele interage. Portanto, parece que para Foucault a preocupação ética, relativa à constituição do si mesmo, condiciona o estudo e a prática da física. De qualquer maneira, faz-se importante ressaltar que a ordenação das disciplinas concernentes ao sistema estoico era motivo de discórdia entre os próprios constituintes da escola e continua a ser um problema que incita diferenças interpretativas entre helenistas e latinistas (Cf. LONG & SEDLEY, 2009, p. 158-162).

busca abstrair racionalmente do si mesmo tudo o que é estranho à natureza humana – ou seja, o prazer, a dor, a saúde, a doença, a reputação e a fortuna – para, em seguida, empreender a contemplação através da potencialização dos movimentos imaginativos que, em consonância com as elucubrações racionais, elevam o si mesmo à perspectiva do Todo ao provocarem na alma a impressão de representações concernentes às sublimidades e belezas do mundo. Deste modo, a percepção estética seria responsável por fomentar a consciência de que o si mesmo consiste em uma parte que se conecta essencialmente ao Todo, já que o *logos* humano corresponde ao *logos* divino:

Em todas as escolas que o praticam, esse exercício de pensamento e de imaginação consiste, finalmente, para o filósofo, em tomar consciência de seu ser no Todo, como ponto minúsculo e de frágil duração, mas capaz de dilatar-se no campo imenso do espaço infinito, e de colher em uma única intuição a totalidade da realidade. [...]. Pode-se dizer que se trata aí de um exercício de desligamento, de distanciamento, destinado a nos ensinar a ver as coisas com imparcialidade e objetividade (HADOT, 1999, p. 294).

Por consequência, parece que as atividades de especulação e contemplação permitem que os indivíduos justifiquem para si mesmos a necessidade de aderir e de praticar os códigos morais que visam disciplinar os impulsos e as regras lógicas que procuram depurar as representações, ou melhor, os homens perceberiam que a obediência a tais regras condiz à realização e à manifestação da concordância com a Natureza ou com o Destino. Por isso, segundo as interpretações de Pierre Hadot, talvez seja possível afirmar que a boa legislação seria compilada com base no conhecimento do Universo e aplicada em razão da experiência unitiva ou divinizadora, ao passo que a eficácia do processo de pedagogização dependeria da lógica, a qual deveria constar como um conteúdo dos cursos, mas também auxiliar na formulação de um método de ensino eficiente que, fundando-se na Razão universal e justificando-se pela consciência do Universo, poderia ser aplicado a todos os homens em virtude de um mesmo fim, a saber, a transformação transcendental do si mesmo. Logo, a ética estaria subordinada à física, tanto no que concerne à teoria da Natureza, quanto no que tange à prática da especulação e da contemplação, isto é, para Hadot os exercícios espirituais seriam fundamentalmente físicos (Cf. HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p. 62, 63 e 67). Por outro lado, para Foucault o estatuto prático das técnicas de si parece ser prioritariamente ético, pois o caráter transformador da estética da existência corresponderia a uma mudança de atitude crítica do si mesmo em relação ao contexto social e cultural no qual vive. Com base nisso, apresentaremos na sequência a maneira pela qual Foucault compreende a relação entre a teoria e a prática filosófica para, deste modo, deslindarmos como ele interpreta a articulação entre a física e a ética no contexto do cuidado de si estoico.

### **As técnicas de si e a sabedoria**

As interpretações de Michel Foucault acerca do discurso filosófico da Antiguidade são empreendidas a partir do questionamento relativo à articulação greco-romana entre a incorporação da verdade e a transformação ética do si mesmo. Mais precisamente, Foucault estaria interessado em compreender de que modo a filosofia antiga vinculava a elaboração dos saberes sobre o mundo à transfiguração crítica de si. Portanto, como Pierre Hadot, Foucault concebe que a prática filosófica da Antiguidade não se reduz ao desenvolvimento de um sistema conceitual inovador, o qual promoveria, entre intelectuais e cientistas, uma solução formal aos problemas que afligem os diferentes domínios da existência humana. Para Foucault, as experiências do cuidado de si helenístico-romano possuem uma dimensão ética, contudo, esta não se atrela ao desenvolvimento de projeções peremptórias acerca da destinação ontológica e política dos homens. Distintamente, o caráter ético do cuidado de si se vincula ao labor concernente ao treinamento dos indivíduos no que se refere (1) à crítica da conjuntura social em que vivem (Cf. FOUCAULT, 2010, p.85 e p.87) e (2) ao enfrentamento autárquico das adversidades que podem acometê-los (Cf. FOUCAULT, 2010, p.215). Desta forma, conforme Foucault, a vida virtuosa concerniria a uma alternativa ética na medida em que se apoiaria no esforço relativo à preparação (*paraskenê*) do corpo e da alma. Portanto, para os antigos o rigor do treinamento ético não se distinguiria da tenacidade do treinamento do atleta (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 207).

De acordo com Foucault, a preparação da alma e do corpo envolve a assimilação de conhecimentos acerca do mundo, entretanto, estes saberes não consistem em resoluções cabais para os problemas éticos e políticos que circundam os sujeitos. Foucault nos explica que os saberes incorporados pelos sujeitos que se dedicam à filosofia são como ferramentas ou instrumentos que tornam os indivíduos mais habilidosos por ocasião da luta, isto é, para o enfrentamento dos golpes desferidos inesperadamente pelo destino. A ética helenístico-romana possui, para Foucault, uma audácia combativa que afronta os trajetos da fortuna ao invés de resignar-se a eles. Nesse sentido, a dedicação à filosofia afina a capacidade crítica dos sujeitos porquanto os dota de experiências vívidas que se articulam à tonificação do caráter ou do *êthos*. Logo, a teorização da *phúsis*, segundo Foucault, estaria condicionada ao treinamento ético do si mesmo, ou melhor, os conhecimentos acerca do *cosmos* constituiriam o conjunto de técnicas que compõem a filosofia do cuidado de si, as quais envolvem regras eróticas, econômicas e dietéticas. Assim, em distinção a Hadot, Foucault perspectivaria a articulação entre a teoria e a atividade filosófica sob um viés prioritariamente ético. De fato, Foucault parece diluir as fronteiras ou subdivisões relativas à teoria e à prática quando analisa as filosofias helenístico-romanas através da *etopoética*. Os saberes *etopoéticos* são favoráveis ao treinamento daquele que decide viver virtuosamente, pois estes conhecimentos agem sobre o corpo e sobre a alma dos indivíduos que buscam assimilá-los. Em outras palavras, o sujeito que se empenha para cravar em si mesmo os conhecimentos relevantes à virtude transfigura a sua própria constituição e modifica a maneira pela qual atua no cosmos. Deste modo, o modelo do atleta e o aporte etopoético do cuidado de si helenístico-romano nos permitiriam vislumbrar aquilo que poderia constituir

um critério de utilidade no que se refere aos conhecimentos concernentes aos deuses, aos homens e ao mundo:

Negligenciemos todos os conhecimentos que são como aqueles gestos mais ou menos acrobáticos que poderíamos aprender, inteiramente inúteis e sem utilização possível nos combates reais da vida. Guardemos apenas os conhecimentos que serão utilizáveis, a que poderemos recorrer facilmente nas diferentes ocasiões da luta. [...]. Os gregos usavam uma palavra muito interessante, que encontramos em Plutarco e também em Dionísio de Halicarnasso, sob a forma de substantivo, de verbo e de adjetivo. Trata-se da expressão ou da série de expressões ou palavras: *ethopoiéin*, *ethopoiía*, *ethopoiós*. *Ethopoiéin* significa: fazer o *éthos*, produzir o *éthos*, modificar, transformar o *éthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. É *ethopoiós* aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo [...]. Pois bem, parece-me que a distinção, a cisão introduzida no campo do saber, não é, repito, a que marcaria alguns conteúdos do conhecimento como inúteis e outros como úteis, é a que marca o caráter “etopoético” ou não do saber. Quando o saber, quando o conhecimento tem uma forma, quando funciona de tal maneira que é chamado a produzir o *éthos*, então ele é útil (FOUCAULT, 2010, p. 207 e p. 212).

Os conhecimentos etopoéticos são adquiridos através do discurso filosófico (*logos*) e das experiências vivenciadas pelos indivíduos na circunstância dos diferentes vínculos que estabelecem com os outros e com o mundo. Isso significa que estes saberes não resultam de um processo puramente intelectual que visa o conhecimento pleno do mundo, dos deuses e dos homens. Mais precisamente, Foucault compreende que os discursos filosóficos exprimem dogmas doutrinários ou regras de conduta que são transmitidos e assimilados na conjuntura da dedicação à meditação filosófica, mas também na instância da sociabilização e da interação ativa com o mundo. Com efeito, os discursos falados ou escritos permitem a propagação de tais saberes, entretanto, a elaboração e o entendimento dos conhecimentos etopoéticos não se limita à exercitação promovida nos ambientes institucionais das escolas. Na realidade, as experiências desenroladas na vida cotidiana dos indivíduos são extremamente importantes para a elaboração e para o aprendizado das verdades concernentes ao mundo, aos homens e ao divino. Os conhecimentos etopoéticos estão arraigados a uma argumentação teórica que pode ser desenvolvida pelos professores de filosofia e registrada por seus discípulos, os quais se engajam na compilação dos comentários e diálogos realizados pelos mestres. Todavia, o ambiente institucional das escolas de filosofia e o recurso aos movimentos puramente racionais da alma não bastam para a produção e incorporação dos dogmas ou regras de conduta. Em outras palavras, a erudição filosófica não passa de um ornamento intelectual quando destituída de uma experiência imanente e mundana. Ademais, talvez possamos afirmar que essa mundanidade desperta a curiosidade e a inventividade filosófica. Nesse sentido, as teorias sobre a natureza estariam condicionadas às experiências que os indivíduos vivenciam quando se relacionam circunstancialmente com os outros, ou melhor, quando se vinculam meditativamente ao interstício que articula o tempo, o espaço e o outro.

Logo, talvez possamos admitir que, de acordo com Foucault, os conhecimentos úteis à vida virtuosa possuem um caráter relacional e perspectivam a transformação da constituição dos indivíduos,

isto é, da maneira pela qual a alma e o corpo interagem entre si e da forma pela qual os indivíduos interagem uns com os outros no mundo que compartilham. As experiências cotidianas dos homens não são suficientes para ensejar a elaboração e a assimilação dos saberes etopoéticos, ou melhor, as experiências mundanas se tornam capazes de despertar a vontade de verdade quando vivenciadas criticamente. Assim, para cínicos, estoicos e epicuristas a teoria estaria cerceada pela prática de vida, de tal maneira que seria inconcebível e inútil procurar estabelecer a linha que separa a teorização do mundo da atividade ética. De fato, as interpretações de Foucault acerca destas filosofias nos mostram que a teoria correspondia a um procedimento prático cujo objetivo não era modular os cidadãos na instância da pedagogização ideal, mas sim satisfazer a criticidade dos indivíduos no que tange a si mesmos e ao mundo. Com base nisso, poderíamos admitir que os saberes etopoéticos são relacionais porque problematizadores, ou seja, estas teorias não pretendem desvelar e provar a essência do homem e da Natureza, mas sim questionar a relação entre os indivíduos e o cosmos para, por conseguinte, transformar o si mesmo permitindo que ele chegue a ser quem jamais foi. A vontade de verdade corrobora a atitude crítica, a qual, por sua vez, aguça a volição pelo conhecimento. Porém, faz-se importante ressaltar que este esforço em busca da verdade não condiz à vontade que procura conhecer o Universo como um Todo. Os conhecimentos etopoéticos não consistem em saberes que pretendem definir a causa do mundo e a finalidade humana. Diferentemente, os saberes relacionais se articulam à vontade que manifesta a urgência da transformação ética e da intervenção política. Nesse sentido, Foucault nos explica que Demetrius, o cínico reverenciado pelo estoico Sêneca, não diz:

[...] negligencia o conhecimento das coisas exteriores e tenta saber exatamente quem és; faz o inventário de teus desejos, de tuas paixões, de tuas efemeridades. Nem mesmo diz: faz um exame de consciência. Não propõe uma teoria da alma, não expõe o que é a natureza humana. No plano do conteúdo, continua falando das mesmas coisas, isto é: dos deuses, do mundo em geral, dos outros homens. É disso que fala e isso, repito, não é o próprio indivíduo. Não pede para reconduzir o olhar das coisas exteriores para o mundo interior. Não pede para dirigir o olhar da natureza para a consciência, ou para si mesmo, ou para as profundezas da alma. Não quer substituir os segredos da natureza pelos segredos da consciência. Trata-se, somente e sempre, do que nos cerca. Apenas é preciso ter dessas coisas um saber diferente. Demetrius fala de uma outra modalidade de saber. O que ele opõe são dois modos de saber: um, pelas causas que ele diz ser inútil; e o outro em que consiste? Creio que poderíamos chamá-lo, muito simplesmente, de um modo de saber relacional, porquanto o que agora há que se ter em conta quando consideramos os deuses, os outros homens, o *κόσμος*, o mundo, etc., é a relação entre, por um lado, os deuses, os homens, o mundo, as coisas do mundo, e, por outro lado, nós (FOUCAULT, 2010, p. 210).

De fato, como pudemos perceber no início deste ensaio, o estatuto prático dos exercícios espirituais, assim como analisados por Pierre Hadot, atrela-se prioritariamente à física, já que por um lado a teoria sobre a Natureza seria capaz de fundamentar os conhecimentos relativos aos deveres, aos impulsos e às representações e, por outro lado, a prática da física, ou a exercitação da especulação e da contemplação, justificaria a obediência dos indivíduos em relação aos códigos morais e às regras lógicas.

Ademais, no caso de Pierre Hadot a teorização da Natureza desencadeia a prática da *phúsis*, na medida em que estes conhecimentos despertariam nos indivíduos a necessidade de vivenciar a coerência com a Totalidade. Deste modo, para Hadot o estudo das teorias e dos dogmas das doutrinas filosóficas seria fulcral para purificar a vontade de verdade dos homens. Em outras palavras, o conhecimento da natureza do Todo e da natureza do homem comprovaria a essencialidade da necessidade concernente ao consentimento com o Destino e, conseqüentemente, ensinaria a busca pela vida virtuosa. Logo, as teorias sobre a totalidade do Universo encetariam as experiências éticas atinentes ao cumprimento dos deveres, pois desenvolveriam, em conjunto aos exercícios especulativos e contemplativos, a consciência da relação de identidade entre o homem e o Todo.

Foucault, diferentemente de Pierre Hadot, concebe que as práticas filosóficas possuem um estatuto proeminentemente ético, ou seja, as técnicas de si se desenrolam frente à urgência da transformação ética do si mesmo e da intervenção política sobre a maneira pela qual os homens interagem uns com os outros no mundo. Nesse sentido, os conhecimentos acerca da Natureza são elencados circunstancialmente pelos indivíduos que vivenciam experiências críticas em relação a si mesmos, à cultura e à sociedade. Por conseguinte, no caso das interpretações de Foucault, a teoria não esgotaria os segredos da *phúsis* e não balizaria a potencialidade criativa das práticas de vida em virtude da Razão Universal. Portanto, a teoria possuiria uma dimensão prática, na medida em que seria elaborada ou assimilada em referência à problematização de um acontecimento que se constitui pelo entrecruzamento entre o si mesmo, os outros, o tempo e o espaço<sup>8</sup>. Além disso, talvez possamos admitir que as teorias desenvolvidas pelos filósofos helenísticos e romanos detinham um apanágio prático porque não definiam, através dos discursos verdadeiros, a modulação de determinado modo de vida, mas possibilitavam a criação de novos e distintos estilos de vida que subvertiam os códigos morais vigentes na sociedade e transgrediam os limites impostos pelo decoro institucional e erudito. Por este motivo, a franqueza no falar e no agir era uma constante do comportamento do filósofo, o qual se dedicava à transformação do *éthos* da mesma forma que o atleta se consagrava à sua luta e o artesão ao seu artefato, isto é, o filósofo era aquele que dispunha, por um lado, de coragem e atenção para enfrentar as adversidades do Destino e, por outro lado, de diligência e criatividade para constituir a si mesmo como sujeito mundano.

De acordo com Foucault, para cínicos e estoicos o saber relacional se opõe ao saber absoluto, pois este não decorre das problematizações concernentes às vivências do si mesmo no mundo, mas é incitado pela vontade de verdade pura e plena, ou seja, este tipo de conhecimento pretende captar a essência das coisas e apreender a consciência do Todo. Desse modo, os estudos empreendidos em virtude

---

<sup>8</sup> Para Michel Foucault o *kairós* (a ocasião) parece definir o uso dos saberes *etopoéticos*, pois a problematização, a qual incitaria a elaboração e a assimilação ensaística de determinada teoria sobre a relação entre o si mesmo e as coisas do mundo, emerge na fenda que articula o espaço que ocupamos com o tempo em que vivemos. Nesse sentido, talvez possamos afirmar que tanto a problematização quanto a verdade, suscitada no âmbito do ensaio teórico, seriam circunstanciais. A transformação do si mesmo demandaria a modificação da ocasião na qual se vive, isto é, a constituição de si dependeria da criação de um vínculo inédito com o tempo que experienciamos e com o espaço que nos circunda.

do saber absoluto se desenvolvem por meio de processos intelectuais que abstraem o invólucro material das coisas do mundo, inclusive do si mesmo, e elevam a razão dos homens em direção à Razão Universal. Com efeito, as interpretações de Foucault acerca do período helenístico-romano mostram que o cinismo, o estoicismo e o epicurismo rompem com a estrutura do conhecimento platônico, de tal maneira que perante estas filosofias os procedimentos que visam à busca pelas formas ideais e que ensejam o movimento transcendental passaram a ser considerados como erudição aristocrática ou ornamento cultural. Mais precisamente, são conhecimentos inúteis que podem ser desenvolvidos somente por aqueles indivíduos que não querem ou não precisam enfrentar as adversidades do Destino. Para cínicos e estoicos os homens dedicados ao saber absoluto não se envolvem ética e politicamente com o mundo, mas se retiram para uma região de segurança na medida em que se abstêm do corpo, do tempo e do espaço, alegando a perfeição e a eternidade das formas ideais. Nesse sentido, o conhecimento se transforma em um suplemento cultural, isto é, em um instrumento para o deleite e para a distração dos indivíduos.

Deveras, faz-se importante enfatizar a importância dos cínicos nas interpretações que Foucault desenvolveu sobre o estoicismo. Diferentemente, pensamos que as análises de Pierre Hadot relacionam a filosofia estoica ao platonismo, ao aristotelismo e ao neoplatonismo, na via da contemplação, da intuição e da especulação (Cf. HADOT, 2010, p. 225-227 e p. 332). De modo geral, talvez seja possível afirmar que as duas reconstruções históricas acerca do estoicismo são possíveis. Basicamente, a filosofia estoica surge em consonância ao cinismo, visto que Zenão de Cício, o fundador da escola estoica, era discípulo do cínico Crates. Assim, o estoicismo ortodoxo subverte algumas estruturas do platonismo, tanto no que tange à relação entre as convenções sociais e a atitude ética, quanto no que concerne ao modo de conhecer e à finalidade da sabedoria (SEDLEY, 2006, p. 9-10). Entretanto, em meados do séc. II a. C. a filosofia estoica se integrou ao platonismo (SEDLEY, 2006, p. 21). De fato, esta fase do estoicismo modificaria o caráter futuro da ética estoica e o sintoma desta mutação repercutiria no estoicismo romano de Cícero, o qual se dedicou à elaboração de uma teoria dos deveres cuja rigidez se estabeleceria, por um lado, em virtude do conhecimento do Todo e, por outro lado, com o auxílio da institucionalização das prescrições morais que se fundam na Razão (Cf. CÍCERO, 1999).

## **Conclusão**

Neste ensaio, não poderemos esmiuçar os pormenores relativos às transformações doutrinárias que perpassaram a longa vigência da escola estoica. Contudo, faz-se importante sublinhar que tais indicações nos permitem perceber que as opções filosóficas e históricas feitas por Foucault e por Hadot manifestam perspectivas distintas sobre a relação entre a teoria e a prática no estoicismo. Ademais, o mapeamento das referidas divergências parece ser indispensável para a compreensão da maneira pela qual estes autores vinculam a transformação ética do si mesmo à intervenção política, não só no que se refere às suas

interpretações acerca das filosofias antigas, mas também no que tange às implicações da estética da existência e dos exercícios espirituais no presente histórico. Dito de outro modo, talvez seja possível afirmar que as diferenças relativas aos caminhos escolhidos por Foucault e Hadot no que concerne à reconstrução histórica do estoicismo exprimem posicionamentos filosóficos bastante distintos, os quais reverberam sobre a significação que estes autores atribuem à filosofia como modo de viver no tempo presente.

Portanto, levando em consideração as implicações contemporâneas das reflexões de Hadot e de Foucault sobre a filosofia dos antigos, supomos que, no caso de Pierre Hadot, a filosofia garante a mudança ética dos indivíduos na medida em que enseja a descoberta da natureza dos homens. Para Hadot, o conhecimento filosófico fundamenta a prática moral e, desse modo, o aperfeiçoamento da condição humana, o qual decorre de uma transformação substancial do estilo de vida dos sujeitos. Distintamente, concebemos que, no caso de Michel Foucault, a mutação do modo de viver não se fundamenta na descoberta da essência humana, mas decorre da problematização crítica das relações que os sujeitos estabelecem consigo mesmos, com os outros e com o mundo. Para Foucault, o conhecimento filosófico corresponde a uma prática de cuidado na medida em que ensejado pela crítica em relação ao contexto social e cultural no qual vivemos. Nesse sentido, segundo Foucault, a filosofia, ao colocar em questão algumas das tramas de saber e poder que nos fazem ser o que somos em nossa contingência histórica, equipa-nos de modo a incitar a transformação ético-política do tempo presente através da modificação existencial – e jamais substancial – dos nossos estilos de viver. Assim, longe de esgotarmos no presente ensaio os numerosos aspectos que abarcam o diálogo entre Hadot e Foucault, propomos que no tocante à ressignificação contemporânea da filosofia como arte de viver Hadot recuperaria o caráter pedagógico da formação filosófica, ao passo que Foucault recontextualizaria a dimensão crítica dos saberes filosóficos.

**REFERÊNCIAS**

- BRENNAN, Tad. Psicologia moral estoica. In: INWOOD, B (ORG.). *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 285-326.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. São Paulo: Annablume, 2014.
- ÉPITÈTE. *Manuel d'Épictète*. Paris: Livre de Poche, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. São Paulo: Graal, 2011.
- HADOT, Ilsetraut; HADOT, Pierre. *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité : l'enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien*. Paris : Livre de Poche, 2004.
- HADOT, Pierre. *Études de philosophie Ancienne*. Paris : Les Belles Letres, 2010.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel, 1993.
- HADOT, Pierre. *La Philosophie comme manière de vivre : entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris : Albin Michel, 2001a.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*. São Paulo: Loyola, 1999.
- HADOT, Pierre. Reflexões sobre a noção de 'cultura de si'. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 26, n. 51, março de 2017, p. 183-204.
- HADOT, Pierre. *The Inner Citadel: the meditations of Marcus Aurelius*. Cambridge: Harvard University Press, 2001b.
- LONG, Anthony; SEDLEY, David. *The Hellenistic Philosophers: greek and latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. [2 v.].
- PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Belém: Edufpa, 2007.
- SEDLEY, David. A Escola, de Zenon a Ário Dídimo. In: INWOOD, Brad. (ORG.). *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 7-34.

Recebido em: 18 de maio de 2022.  
Aprovado em: 30 de maio de 2022.