

FILOSOFIA: UMA ESCOLHA DE VIDA? HADOT, FOUCAULT E A “FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA” COMO PRÁTICA DE DISSIDÊNCIA E EXPERIMENTAÇÃO¹

PHILOSOPHY: A LIFE CHOICE? HADOT, FOUCAULT AND “PHILOSOPHY AS A WAY OF LIFE” AS A PRACTICE OF DISSIDENCE AND EXPERIMENTATION

Marta Faustino²

Resumo: Nas últimas décadas do século passado Pierre Hadot e Michel Foucault revolucionaram a história da filosofia ao, nos seus *Exercices spirituels et philosophie antique* e *L’herméneutique du sujet*, respectivamente, colocarem um imperativo ético nas origens do pensamento filosófico ocidental e afirmarem que, nessa altura, a filosofia era essencialmente uma “escolha de vida” ou “modo de vida”, no caso do primeiro, e um “cuidado de si”, na expressão do último. Uma vez que ambos os autores contrastam a orientação e função originais da filosofia com a sua forma contemporânea, as suas análises têm, para além da sua clara relevância histórico-filosófica, um forte potencial de crítica contra a prática académica e institucionalizada da filosofia actual. Tomando a ideia da filosofia como modo de vida como forma de dissidência contra a filosofia universitária contemporânea, e como forma de experimentação com uma compreensão e prática alternativas da filosofia, este ensaio delinea as principais características do modelo da filosofia como modo de vida no seu contraste com a prática académica contemporânea e defende a relevância do modelo para uma eventual reestruturação da filosofia profissionalizada perante a actual crise nas humanidades e desafios sociais, culturais e ambientais inéditos.

Palavras-chave: Hadot; Foucault; filosofia como modo de vida

Abstract: In the final decades of the last century Pierre Hadot and Michel Foucault revolutionized the history of philosophy when, in their *Exercices spirituels et philosophie antique* and *L’herméneutique du sujet*, respectively, placed an ethical imperative at the origins of Western philosophical thought and claimed that philosophy was essentially a “choice of life” or “a way of life”, in the case of the former, or a “care of the self”, in the expression of the latter. Since both authors contrast the original orientation and task of philosophy with its contemporary form, their analyses also have, beyond its clear historico-philosophical relevance, a strong potential of criticism against the current academic and institutionalized practice of philosophy. Taking the idea of philosophy as

¹ Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0042. Trata-se de uma tradução revista e aumentada de um texto previamente publicado em inglês, com o título “‘Philosophy as a Way of Life’ as a Practice of Dissidence and Experimentation”, publicado no volume *Philosophy as Experimentation, Dissidence and Heterogeneity*, ed. J. M. Justo, E. de Sousa e F. Silva, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2021, pp. 340-357. Gostaria de agradecer às audiências das conferências “On Practices of Philosophy as Experimentation and Dissidence” (FLUL, 2019) e “Colóquio Virtual: Filosofia e Contemporaneidade” (GPFC-UFPFA, 2020) pelas questões colocadas e pela discussão das palestras que estiveram na origem deste texto. Agradeço em particular a John Meehan, Gianfranco Ferraro e Hélder Telo pelas discussões inspiradoras e os comentários extremamente úteis a versões anteriores deste ensaio.

² Docente do Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (IFILNOVA)

a way of life as a philosophical form of dissidence against contemporary university philosophy, and as a form of experimentation with an alternative understanding and practice of philosophy, this article outlines the basic characteristics of the philosophy as a way of life model in contraposition to its contemporary academic practice and stresses the relevance of the model for a restructuration of professional philosophy in the face of the current crisis in the humanities and unprecedented social, cultural and environmental challenges.

Keywords: Hadot; Foucault; philosophy as a way of life.

1. Introdução

O tema deste ensaio tem a forma de uma pergunta e inclui, intencionalmente, uma componente de provocação: uma provocação que diz respeito à própria noção de filosofia, à forma como a entendemos, como a praticamos, como a deixamos (ou não) entrar, permear, penetrar a nossa vida, e também à forma como a ensinamos, transmitimos e disseminamos, tanto no contexto das universidades em que trabalhamos, como fora delas, quando nos dirigimos ao público não especializado. É uma pergunta que, poderíamos dizer, tem uma actualidade perene, ou não fosse a pergunta pelo que é a filosofia uma pergunta que os filósofos desde sempre se colocaram e procuraram responder das mais variadas maneiras. É, no entanto, uma pergunta que retém particular actualidade nos dias de hoje – e isto por dois motivos essenciais. Em primeiro lugar, porque na sequência de uma crescente institucionalização e profissionalização da filosofia a partir do século XIX, a questão voltou a estar no centro de vários debates contemporâneos. Trata-se de tentar compreender e avaliar se a filosofia que investigamos, ensinamos, desenvolvemos, praticamos hoje no contexto da nossa ocupação profissional corresponde à nossa ideia do que é (ou deve ser) a filosofia ou, por outras palavras, se a *profissão* que desempenhamos corresponde à *vocação* que nos levou a escolher a Filosofia como o caminho para as nossas vidas. Em segundo lugar, a tremenda crise sanitária, social, política, económica, civilizacional que vivemos hoje em consequência da pandemia de Covid-19, obriga-nos a colocar em questão todas as nossas conquistas e avanços, culturais e civilizacionais, e a filosofia não é aqui uma excepção. De facto, esta crise parece colocar desconfortavelmente em evidência uma certa fragilidade ou até uma certa superfluidade da filosofia, o que necessariamente recoloca e reactualiza, também com maior intensidade, a questão de saber o que é ou para que serve a filosofia.

Qual o papel do filósofo num momento histórico em que domina o medo, a angústia, o sofrimento, a incerteza generalizados; em que se multiplicam as manifestações de revolta popular, a violência e intolerância das mais variadas formas; em que ascendem com uma rapidez preocupante discursos extremistas, populistas, racistas, xenófobos; em que o caos, a confusão e a desorientação parecem dominar de forma cada vez mais premente as nossas vidas, individuais e colectivas? Qual poderá ser o papel, a função, a intervenção específica do filósofo neste contexto? Escrever um artigo científico, de preferência num jornal indexado com qualis A? Dar mais uma palestra sobre o tema numa conferência virtual? Leccionar um curso sobre Nietzsche, Foucault, Agamben ou qualquer outro filósofo que tenha reflectido directamente sobre esta questão ou questões aparentadas? Por muito que estas actividades possam fazer legitimamente parte daquilo que hoje entendemos por filosofia, elas parecem insuficientes para delimitar um campo específico de actuação da filosofia, uma tarefa que lhe seja própria, uma necessidade que lhe corresponda e que nenhuma outra disciplina saiba ou possa preencher.

E, no entanto, Pierre Hadot lembra-nos, nos seus estudos sobre a filosofia antiga, que uma das vocações originárias da filosofia era, justamente, providenciar algum tipo de orientação vital, algum tipo de consolo ou solução para o sofrimento humano, uma forma global de conversão do olhar que, ao mesmo tempo que proporcionava uma acalmia da dor, do medo, da angústia, da ansiedade perante as mais variadas situações da vida, permitia também aquilo a que Hadot chama um “olhar a partir do alto”, isto é, uma perspectiva cósmica, global ou universal, mais imparcial e integrada no todo, mais respeitadora da natureza, do mundo e dos outros seres humanos. Nesta altura, diz-nos Hadot, a filosofia não era primariamente uma profissão, mas uma *escolha de vida*, que comprometia os indivíduos no seu ser mais íntimo e englobava a totalidade das suas vidas, configurando um *modo de vida* específico e distinto de todos os demais. Será este tipo de filosofia ainda possível nos dias de hoje? Poderá a filosofia ainda exercer uma função terapêutica junto dos seres humanos e, sobretudo, ajudá-los a viver melhor e a combater o medo, a ansiedade, a raiva, a solidão, o sofrimento emocional a que está particularmente sujeito nos dias de hoje? Poderá a filosofia ter ainda uma intervenção nas condutas humanas, com vista à constituição de vidas individuais e colectivas mais dignas, plenas, justas, conscientes, integradas? Não será essa uma necessidade, uma urgência, uma obrigação?

Tendo por base estas questões, o presente ensaio pretende contribuir para uma tendência crescente no debate filosófico contemporâneo de utilizar o modelo da “filosofia como modo de vida”, tal como descrito por Hadot e complementado por Foucault, como instrumento de crítica, reflexão e reconfiguração da prática académica e profissionalizada da filosofia, sublinhando o seu potencial de dissidência e experimentação. Assim, a Secção 2, começará por delinear as principais características do modelo da filosofia como modo de vida, contrastando-o com a prática institucionalizada da filosofia nas universidades modernas, a partir das críticas violentas que lhe lançaram, não só Hadot, mas também Schopenhauer, Nietzsche e Foucault. A Secção 3 sublinhará a relevância metafilosófica deste modelo como instrumento de reflexão, crítica e experimentação em direcção a uma possível reestruturação da prática filosofia académica perante a actual crise nas humanidades e os desafios sociais, culturais e ambientais que enfrentamos hoje de forma inédita. A Secção 4 conclui com uma reflexão sobre os resultados obtidos e desafia futuros filósofos, investigadores e professores de filosofia a repensarem a sua actividade com base no modelo da filosofia como modo de vida.

1. A “filosofia como modo de vida” como dissidência

Nas últimas décadas do último século, Pierre Hadot e Michel Foucault desafiaram enfaticamente a interpretação tradicional do nascimento da filosofia ao colocarem um imperativo ético nas origens do impulso filosófico original. Mais concretamente, na sua obra mais famosa,

Exercícios espirituais e filosofia antiga, Pierre Hadot defende que a filosofia surgiu, não como um corpo de conhecimentos teóricos, lógicos ou abstractos, mas como uma actividade eminentemente prática, com uma forte orientação existencial, cujo objectivo era a transformação do indivíduo em direcção à vida boa, isto é, a vida completa, plena, realizada ou feliz (cf. Hadot 1995, 2014). No mesmo sentido, na sua *Hermenêutica do sujeito*, Foucault estabelece como impulso original da filosofia, não um conhecimento desinteressado ou mesmo curiosidade, mas um “cuidado de si” (cf. Foucault 2010, 3-24). Assim, de acordo com a interpretação de Hadot e Foucault, nas suas origens a filosofia não era uma disciplina meramente teórica – como tendemos hoje a concebê-la³ – e, sobretudo, ela não se distinguia da vida nem do carácter de quem a praticava; pelo contrário, a filosofia constituía-se como aquilo a que os antigos chamavam uma “arte da vida” ou, na expressão de Hadot, como um *modo de vida*.

Enquanto “arte da vida” (*technē tou biou*), a filosofia apresentava-se como uma técnica especializada na vida humana, capaz de oferecer um modelo da vida boa, completa ou feliz, a partir de um profundo conhecimento do que estava em causa nela e do que constituía a sua perfeição ou completude.⁴ O filósofo desempenhava, assim, um papel muito diferente daquele que lhe reconhecemos hoje, enquanto intelectual ou especialista, distanciado da vida humana e da realidade quotidiana: o filósofo era um educador, um guia espiritual e, sobretudo durante o período helenista, um terapeuta ou “médico da alma”, a quem as pessoas recorriam para reduzir o seu sofrimento e aprender como viver vidas boas, completas, realizadas.⁵ Da mesma forma, escolher a filosofia como forma de vida envolvia muito mais do que simplesmente estudar e aprender um conjunto de conceitos e teorias: para que alguém se tornasse um filósofo, tinha que compreender e incorporar a verdade que lhe estava a ser transmitida e, conseqüentemente, converter-se a um modo de vida radicalmente diferente, com novas regras, novos hábitos, novos valores, uma nova conduta, uma nova mundividência.⁶ Concebida desta maneira, a filosofia não produzia apenas um aumento de saber ou conhecimento, mas, como nota Hadot, ela provocava

³ Na formulação de Alexander Nehamas, “o ‘facto’ de a sua ‘natureza’ ser teórica não é senão a realidade historicamente dada de que a filosofia foi sobretudo praticada como uma disciplina teórica por tanto tempo quanto se consegue estender o conhecimento e a memória da maioria dos filósofos” (Nehamas 1998, 1).

⁴ Sobre a dimensão técnica da concepção antiga da filosofia, veja-se Sellars 2009. Sobre a noção de “arte da vida”, de Sócrates a Foucault, cf. Nehamas 1998.

⁵ Sobre a noção de filosofia como terapia na Antiguidade e, sobretudo, durante o período helenista, cf. Nussbaum 1994. Para uma interessante discussão sobre as diferenças entre as abordagens matafilosóficas de Hadot, Foucault e Nussbaum à filosofia antiga, veja-se Banicki 2015.

⁶ Dada a multiplicidade de escolas filosóficas disponíveis na Antiguidade, devemos falar não de uma mas de várias artes da vida, correspondentes a diferentes modos de vida e diferentes modelos de perfeição ou plenitude humanas. Veja-se Cooper 2012, x, 1-23. No seu “Vitarum auction” [“Leilão de credos”], Luciano parodia a Grécia antiga como um enorme mercado ou leilão de sistemas éticos e modos de vida, que os indivíduos podiam observar, estudar e adoptar de acordo com a sua própria preferência. Dada a forte ligação entre a filosofia e a vida – ou mesmo a sua identificação – a componente de experimentação era muito importante na Antiguidade: a força, validade, eficácia de um determinado sistema filosófico – i.e. de uma determinada arte da vida ou modo de vida – eram demonstradas pela própria vida, de tal forma que era, em última análise, através da sua própria vida que o filósofo fornecia um exemplo e ensinava como viver e era também vivendo um determinado sistema filosófico (ou experimentando vários) que o aspirante a filósofo podia avaliar a adequação de uma determinada arte da vida à sua própria vivência. Cf. Sellars 2009, 171-172.

também e sobretudo uma profunda transformação interior, um novo *ethos*, um novo modo de ser.⁷ Ser filósofo significava *viver* filosoficamente, razão pela qual os antigos distinguem a filosofia do mero discurso filosófico que, separado da sua aplicação prática, era considerado mera retórica vazia ou sofisticada.⁸

De facto, numa entrevista tardia Hadot contrapõe sofistas e filósofos, estabelecendo um contraste que continua a reconhecer nos dias de hoje: se os primeiros “procuravam brilhar pela sutileza da dialéctica ou a magia das palavras”, os filósofos distinguem-se pela sua ênfase na “escolha de vida” e o seu consequente “comprometimento concreto com um certo modo de vida” (Hadot 2001, 102). Esta “escolha de vida”, sublinha Hadot, não era um momento acessório, secundário ou final da actividade filosófica, mas o seu próprio motor e fundamento original. Nas suas palavras:

[...] pelo menos a partir de Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da actividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, pelo contrário, na origem, numa complexa interacção entre a reacção crítica a outras atitudes existenciais, uma visão global de uma certa maneira de viver e de ver o mundo, e a decisão voluntária ela mesma; e essa opção determina assim, até certo ponto, a própria doutrina e o modo de ensinamento dessa doutrina. O discurso filosófico origina-se, portanto, numa escolha de vida e uma opção existencial, e não o contrário. (Hadot 1995a, 17-18).

Neste contexto, Hadot sublinha ainda que esta escolha ou decisão nunca era concretizada de forma solitária, mas no interior de uma determinada escola filosófica, onde essa escolha por um determinado modo de vida era partilhada de forma comunitária e exigia de cada indivíduo “uma modificação total da vida, uma conversão de todo o seu ser” motivada por “um certo desejo de ser e de viver de uma certa maneira” (Hadot 1995a, 18). A função do discurso filosófico era, assim, a de justificar e fundamentar racionalmente essa escolha de vida e a percepção do mundo que lhe subjazia. No entanto, e dada a sua vocação prática, os ensinamentos de cada escola não se cingiam ao discurso, às teses, às doutrinas, mas incluíam ainda, como elemento fundamental da vida filosófica, a prática diária e consistente daquilo a que Hadot chamou “exercícios espirituais”

⁷ Cf. Hadot 2014, 262-263: “A filosofia era uma maneira de viver no seu esforço, no seu exercício para alcançar a sabedoria, mas também no seu objectivo, a sabedoria ela mesma. Pois a sabedoria não nos faz apenas conhecer, ela faz-nos ‘ser’ de maneira diferente” (*tradução modificada*).

⁸ Isto não deve ser entendido como uma desvalorização do discurso ou da teoria: a filosofia e o discurso filosófico são “incomensuráveis, mas também inseparáveis” (Hadot 1995a, 268). Assim “não há discurso que mereça ser chamado filosófico se for separado da vida filosófica”, mas também “não há vida filosófica se ela não se encontrar estritamente ligada ao discurso filosófico” (Hadot 1995a, 268). Apesar de a vida assumir preponderância relativamente ao discurso, na leitura hadotiana da filosofia antiga, a filosofia “é simultaneamente e indissolúvelmente discurso e modo de vida” (Hadot 1995a, 20). Com uma leitura alternativa e mesmo crítica da de Hadot, John Cooper é particularmente insistente neste ponto, tentando mostrar “em primeiro lugar, quão valiosas e fortes são estas filosofias em termos estritamente filosóficos – enquanto conjuntos de propostas para a compreensão da natureza humana, dos valores humanos e da melhor forma de viver uma vida humana, concebidas de forma cuidada, coerente e plausível – mas também, em segundo lugar, quão claras e convincentes são estas filosofias como potenciais guias para a vida (...)” (Cooper 2012, x).

(e Foucault, na sua esteira, “tecnologias do si”), isto é, uma série de operações (incluindo a meditação, o exame da consciência, a antecipação de males, o treino para a morte, a escrita de cartas, diários e lembretes, entre outros) que os indivíduos realizavam sobre si mesmos por forma a transformarem os seus caracteres e terem acesso à vida propriamente filosófica, num processo em todos os aspectos comparável a uma conversão (cf. Hadot 2014, 262; Foucault 2000a).⁹ Ser filósofo não era, assim, uma ocupação regional, temporária ou propedêutica na vida dos indivíduos, mas uma actividade que englobava a totalidade da vida e envolvia todos os seus aspectos, incluindo a dieta e o exercício físico, a educação, a conduta, a sexualidade, o controlo do desejo, o pensamento e a espiritualidade. Na formulação de Hadot, a filosofia era “um modo de existir-no-mundo, que tinha que ser praticado a cada momento, cujo objectivo era transformar a totalidade da vida do indivíduo” (Hadot, 2014, 262, *tradução modificada*).

É interessante verificar que esta compreensão da filosofia dominou e caracterizou o pensamento ocidental até ao século VI d.C., altura em que, por influência da igreja católica e devido à sua natureza pagã, todas as escolas de filosofia foram encerradas. Devido à sua competição com um adversário muito mais forte, a filosofia perdeu então a sua função terapêutica, bem como a sua intenção de promover uma arte da vida, passando o seu papel e objectivo para a Igreja, que integrou uma grande parte dos seus exercícios espirituais e se tornou o modo de vida mais generalizado. Esvaziada da sua dimensão prática e espiritual, agora completamente integrada e transfigurada no modo de vida cristão, a filosofia tornou-se, em grande medida, uma mera “serva da teologia” (Hadot 2014, 268), sobrevivendo autonomamente apenas enquanto discurso filosófico, nas suas componentes mais teóricas, abstractas, lógicas e conceptuais. Hadot sublinha a forma como esta viragem foi fundamental para a forma como a filosofia se viria a desenvolver na Idade Média e na modernidade, e para a sedimentação da ideia de que a filosofia é essencialmente uma disciplina teórica, sobretudo se tivermos em conta a influência da igreja no desenvolvimento das universidades.¹⁰ De facto, a partir deste momento a filosofia viria a desenvolver-se sobretudo no interior do sistema universitário que, como veremos, abandonou de forma radical e aparentemente irremediável o seu objectivo e orientação originais.

Este é um facto que tanto Hadot como Foucault lamentam, e que procuram de alguma forma denunciar e reverter nas suas abordagens à filosofia antiga. Com efeito, se Hadot e Foucault se tivessem limitado a descrever esta concepção peculiar da filosofia e a forma como ela era praticada pelas diferentes escolas da antiguidade, as suas obras teriam tido uma relevância meramente historico-filosófica, que, por mais interessante e inovadora que seja, dificilmente poderia ter um impacto nas nossas vidas ou nas nossas compreensões do que é a filosofia. No entanto, é pouco provável que a verdadeira – ou, pelo menos, a única – motivação de ambos os autores tenha

⁹ Sobre a noção de exercícios espirituais, veja-se em particular Hadot 2014, 19-66. Para a noção foucaultiana de “tecnologias do si”, cf. Foucault 2000a.

¹⁰ Cf. Hadot 2014, 268-269. Ainda assim, como comenta Cooper de forma convincente, a orientação original da filosofia deixou a sua marca nas ideias populares do que significa ser filósofo e ter uma “filosofia da vida” (cf. Cooper 2012: 1-2). Veja-se também a Introdução de Nehamas 1998.

sido meramente hermenêutica. Pelo contrário, as suas abordagens à história da filosofia e o seu trabalho sobre esta concepção particular da filosofia têm uma relevância particular para o debate contemporâneo precisamente na medida em que esta concepção peculiar da filosofia é comparada e contrastada, de forma altamente elogiosa e dissidente, com a forma como ela é hoje concebida e praticada, apresentando-se, portanto, como uma metafilosofia alternativa.

Em particular, Hadot contrasta esta concepção da filosofia com a forma como ela é actualmente praticada como disciplina teórica, desenvolvida por especialistas e para especialistas no espaço fechado da academia ou universidade, sem qualquer relação fundamental com a vida de quem a pratica. Nas palavras de Hadot: “na filosofia universitária moderna, a filosofia já não é obviamente um modo de vida ou forma de vida – a menos que queiramos considerar a forma de vida do professor de filosofia” (Hadot 2014, 269). Que a filosofia já não seja um modo de vida significa, por sua vez, que o discurso filosófico se autonomizou dos exercícios espirituais e tecnologias que antes caracterizavam a prática filosófica. Separados da prática filosófica, estes exercícios e técnicas espirituais foram, como já referido, num primeiro momento absorvidos pela religião, e mais tarde recuperados por várias práticas psicoterapêuticas. Como sublinha Hadot, a filosofia ficou, assim, reduzida a um mero *discurso*, encerrado na academia e desenvolvido exclusivamente por e para especialistas em livros escolásticos e cursos especializados, tornando-se assim, a partir da Idade Média, “uma actividade puramente teórica e abstracta” (Hadot 2014, 268), que já não tem como objectivo a promoção de uma “arte da vida” e o cultivo de indivíduos plenamente desenvolvidos e realizados, mas a formação de filósofos profissionais capazes de formar outros filósofos profissionais (cf. Hadot 2014, 268). Ao mesmo tempo que a filosofia parece ter perdido a capacidade de se legitimar fora da universidade, concepções mais normativas e existencialmente práticas da filosofia, incluindo aquela a que se reportam Hadot e Foucault, tendem a ser, no contexto da academia, desvalorizadas como filosoficamente irrelevantes, ou mesmo criticadas por aparentemente implicarem uma certa imodéstia ou pretensão de superioridade moral (cf. Miller 2014, 872).

Isto não significa que a orientação prática e existencial da concepção original da filosofia tenha desaparecido completamente, e tanto Hadot como Foucault sublinham a sua reaparição frequente ao longo da história da filosofia, em autores como Montaigne, Espinosa, Schopenhauer, Kierkegaard ou Nietzsche.¹¹ De forma bastante significativa, todos estes autores desenvolveram a sua actividade *fora* da universidade – e muitas vezes, no caso dos autores mais recentes, explicitamente *contra* ela (cf. Hadot 1995a, 392; Foucault 2019, 224). Hadot refere-se explicitamente ao caso de Schopenhauer, que em várias ocasiões denuncia, de forma bastante dura e violenta, os perigos a que fica sujeita a filosofia quando se torna exclusivamente dependente do sistema universitário estatal. Nas suas palavras, citadas por Hadot:

¹¹ Cf. Hadot 1995, 407; Hadot 2014, 270. Cf. também Foucault 2019, 305. Para uma crítica da tese Segundo a qual é possível reconhecer o modelo da filosofia como modo de vida em autores modernos e contemporâneos, veja-se Cooper 2012, 10-16.

A filosofia das universidades assemelha-se a uma esgrima diante de um espelho. No fundo, o seu verdadeiro objetivo é dar aos estudantes opiniões em conformidade com o gosto do ministro que distribui as cadeiras [...]. Não se poderia considerá-la como séria. É uma filosofia para rir. E no entanto, se há algo de desejável no mundo, é ver cair um raio de luz sobre o misterioso enigma de nossa vida. (Schopenhauer *cit. in* Hadot 2014, 269).

Nietzsche vai ainda mais longe, complementando a mesma crítica à filosofia académica com uma explícita apologia, em forma de contraste, da concepção e prática antigas da filosofia. De facto, seria difícil encontrarmos uma melhor definição da filosofia como modo de vida do que aquela que encontramos em *Schopenhauer como educador*, onde, elogiando a “vida filosófica” na antiguidade, Nietzsche expressa o seu desprezo por filosofias capazes de produzir apenas “professores de universidade e filosofia de professores” (Nietzsche 2020, 21). Em explícita oposição à “filosofia de professores” actual, que se limita a fazer “uma crítica de palavras por meio de palavras” (Nietzsche 2020, 104), Nietzsche contrapõe a seguinte concepção de filosofia:

Avalio um filósofo de acordo com a sua capacidade de dar um exemplo. [...] Mas o exemplo tem que ser dado através da vida visível, e não simplesmente através de livros; precisamente da forma como os filósofos gregos ensinavam, através dos modos, da atitude, da indumentária, da alimentação, dos costumes, muito mais do que através do que diziam ou mesmo do que escreviam. (Nietzsche 2020, 20, *tradução modificada*).

Na mesma linha, já no seu texto incompleto e não publicado *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche lamenta a forma como já ninguém ousa “cumprir a lei da filosofia na sua própria pessoa”; como já “ninguém vive filosoficamente com aquela lealdade elementar que obrigava um Antigo, onde quer que estivesse e fosse o que fosse que fizesse, a comportar-se como estóico se tivesse jurado fidelidade à Stoa” (Nietzsche 1995, 26). Para além disso, Nietzsche denuncia ainda a forma como no nosso tempo a filosofia não apenas deixou de ser um modo de vida, como se tornou completamente dominada e policiada por governos, igrejas, academias, costumes, modas e aquilo a que chama “cobardice humana”, reduzindo assim a filosofia a “uma aparência de erudição” (Nietzsche 1995, 26).

À semelhança dos filósofos antigos a que se reportam os estudos de Hadot e Foucault, também Nietzsche terá, portanto, concebido a filosofia como inseparável da vida, e de pouco valor se não preservar a sua autonomia do estado e das suas instituições, e produzir um efeito transformador, tanto naquele que a pratica, como naqueles para quem poderá e deverá servir de exemplo. Conforme afirma numa nota póstuma de 1873, “enquanto os filósofos não conseguirem ganhar a coragem para procurarem um modo de vida completamente diferente e mostrarem-

no através do seu próprio exemplo, não servem para nada” (Nietzsche 1999, 7.752); e, num outro fragmento do mesmo ano: “o produto do filósofo é a sua *vida* (primeiro, antes das suas *obras*). Esta é a sua obra de arte” (Nietzsche 1999, 7.712). Esta é, de resto, uma imagem que Foucault recupera quando, numa entrevista tardia, elogiando a concepção antiga da filosofia e lamentando o seu desvanecimento, diz o seguinte:

[...] a ideia do *bios* como material para uma obra de arte estética é algo que me fascina. [...] O que me impressiona é o facto de, na nossa sociedade, a arte se ter tornado algo relacionado apenas com objectos, mas não com os indivíduos ou com a vida. Que a arte seja algo especializado, ou feito por especialistas que são artistas. Mas não poderia a vida de todas as pessoas tornar-se uma obra de arte? Porque é que um candeeiro ou uma casa são objectos de arte e a nossa vida não? (Foucault 2000b, 260-261).

Esta concentração no indivíduo e o apelo à constituição ética e estética de si mesmo, é uma posição que valeu tanto a Nietzsche como a Foucault (como mesmo a alguns filósofos antigos, em especial os helenistas) a crítica de promoverem uma ética excessivamente individualista ou mesmo solipsista. Contra estas críticas, porém, Nietzsche acrescenta, no mesmo fragmento acima citado, que uma obra de arte pertence em primeiro lugar ao artista, mas logo a seguir ao resto da humanidade, pelo que a questão fundamental no seu modo de conceber a filosofia é a de garantir que o filósofo tenha, através do seu exemplo, um impacto sobre outros filósofos e sobre aqueles que não são filósofos, isto é, que tenha efeitos práticos éticos e normativos, num primeiro momento sobre si próprio, mas no limite sobre toda a sua cultura (Nietzsche 1999, 7.712-13).¹²

Schopenhauer e Nietzsche, bem como Hadot e Foucault parecem, assim, ser unânimes na sua concepção daquilo que a filosofia *deveria* ser e na sua apreciação da forma como ela é actualmente praticada na maior parte das academias e universidades contemporâneas: separada da vida, limitada por estratégias de poder e interesses externos, e reduzida a uma especialidade teórica que circula apenas entre especialistas no espaço fechado das universidades, a filosofia perdeu completamente a sua orientação original e tem pouca utilidade ou mesmo valor. Na ríspida e impiedosa formulação de Nietzsche: “A filosofia já não tem razão de ser e, por isso, o homem moderno, se fosse corajoso e honesto, deveria rejeitá-la e bani-la com palavras semelhantes àquelas com que Platão expulsou os poetas trágicos do seu Estado” (Nietzsche 1995, 26).

¹² O facto de estes efeitos se produzirem, não primariamente através da transmissão de um determinado conteúdo teórico, mas da própria vida do filósofo e da sua capacidade de ter um impacto na vida do leitor, justifica muitas particularidades da obra de Nietzsche, tal como o estilo aforístico e o tom irónico, sarcástico, polémico, provocador da maior parte dos seus textos, a presença sugestiva de elementos em muitos sentidos equiparáveis aos antigos “exercícios espirituais” ou “tecnologias do si”, e ainda a abundância de textos de natureza autobiográfica, sobretudo na última fase do seu pensamento, entre os quais se destacam os prefácios de 1886 e, naturalmente, *Ecce Homo*. Sobre o tema, veja-se Faustino 2021.

2. A “filosofia como modo de vida” como experimentação

Uma vez exposto o modelo da filosofia como modo de vida, bem como o seu contraste com a prática universitária actual da filosofia, suportado pelas críticas de Schopenhauer, Nietzsche e Hadot à filosofia académica, impõe-se a pergunta quanto à relevância desta reflexão nos dias de hoje. Qual poderá ser a importância de todo este questionamento no nosso contexto actual? Que tipo de relevância poderão as críticas de Schopenhauer, Nietzsche, Hadot e Foucault ter agora para *nós*, professores ou investigadores profissionais, a falar e a escrever para outros profissionais especializados em filosofia? Que tipo de utilidade poderão estas considerações ter para nós *hoje*, numa altura em que a filosofia se tornou, de facto, cada vez mais profissionalizada, institucionalizada, cientificada, e dependente de interesses políticos, institucionais, económicos e de mercado? Como é evidente, elas poderão, num primeiro momento, dar origem a uma série de palestras, de artigos, de projectos de investigação, a novos livros sobre a história da filosofia, algumas linhas a mais nas nossas bibliografias e, sobretudo, nos nossos currículos – e este é, certamente, o primeiro efeito que as obras destes autores tiveram e continuarão a ter. A um nível mais profundo, porém, dada a natureza profundamente crítica, provocadora e dissidente das suas abordagens, aquilo que Hadot e Foucault nos parecem querer incitar e encorajar a fazer é a questionar profundamente o nosso envolvimento com a filosofia e a nossa prática dela, bem como o futuro das nossas instituições e academias de filosofia. Como John Sellars bem notou num artigo recente, a verdadeira relevância desta concepção da filosofia como modo de vida é que ela “não é apenas a forma como a filosofia foi concebida há muito tempo, mas uma opção metafísica viva, que foi adoptada por vários filósofos ao longo da história da filosofia, e” – de forma particularmente importante – “*pode ser adoptada ainda hoje*” (Sellars 2017, 41, *ênfase minha*).

Mas será que pode? Poderá uma tal prática da filosofia, dedicada a transformar as nossas vidas a partir de uma série de exercícios espirituais com base numa percepção modificada do mundo, fazer sentido ainda nos dias de hoje? Será possível reactivar este modelo de prática filosófica num meio e em circunstâncias sociais, políticas, culturais e institucionais tão diferentes das que existiam na Antiguidade? Em resposta a esta mesma pergunta numa entrevista, Hadot diz que sim, desde que sejamos capazes de separar o que é essencial do que é accidental desta concepção da filosofia e que privilegiemos as formas de vida em detrimento das construções sistemáticas que as fundavam na Antiguidade (cf. Chase 2013, 263; Hadot 1995b, 282). De facto, é verdade que as condições materiais e as circunstâncias em que nos encontramos mudaram muito ao longo dos séculos, e é possível que muitos dos conceitos, ideias e construções metafísicas da Antiguidade já não façam sentido para nós hoje, mas o quadro básico e as características fundamentais desta forma de conceber a filosofia e a sua

relação com o mundo e o indivíduo pode – e talvez deva – ser reactivada e adaptada à realidade dos nossos dias. Com este fim em mente, vários autores recentes procuraram, a partir da obra de Hadot, sistematizar as principais características daquilo que podemos hoje considerar o modelo metafilosófico da filosofia como modo de vida, fortemente inspirado na prática filosófica antiga, mas de alguma forma autonomizado dela. Em termos gerais, podemos dizer que estas características se podem resumir a essencialmente três.

Em primeiro lugar, a filosofia como modo de vida privilegia a prática em relação à teoria e acredita no potencial auto-transformador da filosofia, isto é, na sua vocação e capacidade não apenas para ensinar um conjunto de teorias sobre o mundo, a natureza ou o sujeito, mas para *transformar* os caracteres e as vidas daqueles que a praticam. De acordo com este modelo, a filosofia é, assim, concebida não primariamente como uma teoria, uma doutrina ou um corpo de conhecimentos, mas como uma prática, uma forma de ser e de existir no mundo – um modo de vida ou escolha de vida. Isto não significa que o indivíduo tenha que conformar a *totalidade* da sua vida a uma determinada escola filosófica, como acontecia na antiguidade (especialmente entre os helenistas, como os estóicos, os epicuristas ou os cínicos), mas simplesmente que a teoria tem necessariamente que ter um *impacto* transformador na forma como o indivíduo percebe o mundo e, conseqüentemente, na forma como o habita e se comporta nele. O corolário deste aspecto é, como Sellars bem notou, que tem que haver uma correspondência e consistência claras entre as teses que alguém afirma e o seu comportamento e as suas acções, de tal forma que os actos são, em última análise, infinitamente mais importantes do que as suas palavras. Trata-se, justamente, da ideia expressada por Nietzsche num fragmento acima citado, segundo o qual o produto mais importante de um filósofo é a sua vida, as suas acções, e não as suas obras, os seus livros.

Em segundo lugar, a filosofia como modo de vida tem geralmente um forte pendor ético, prático e existencial, focando-se naquilo a que Michael Chase chama as “grandes questões” e, em geral, em temas de potencial interesse para a generalidade dos indivíduos (tanto dentro como fora da academia). Ao fazê-lo, a filosofia como modo de vida tende também a providenciar algum tipo de reflexão e orientação quanto à melhor forma de conduzir a vida, por sua vez baseadas num determinado ideal de perfeição, completude ou plenitude humanas. Hadot refere-se sobretudo à tradição helenista, no contexto da qual a filosofia, como “arte da vida” prometia curar o sofrimento humano e proporcionar “traquilidade da alma”, razão pela qual era primariamente concebida e apresentada como uma terapia da alma. Se olharmos para as reinvenções modernas e contemporâneas do modelo, porém, percebemos que nem sempre é assim e, portanto, a filosofia como modo de vida não tem necessariamente que equivaler a uma forma de terapia. Na verdade, e como bem notou Sellars, nem sempre existe uma relação directa entre a filosofia e aquilo a que os antigos chamavam a “vida boa” ou felicidade, e não devemos sequer assumir que os efeitos da filosofia sejam necessariamente benéficos, como

criam os filósofos antigos. De facto, podem estar em jogo outros ideais, que não implicam necessariamente um aumento da sensação de felicidade ou bem-estar, ainda que estes estejam ainda relacionados com uma ideia de aperfeiçoamento ou florescimento humanos – como, por exemplo, os ideais de individualidade, singularidade ou autenticidade, tão característicos de alguns autores contemporâneos. O que é fundamental, como já referido, é que haja uma relação estreita entre a teoria e a vida, e que a teoria tenha um impacto decisivo nas acções, comportamento e modo de vida dos indivíduos (e, em última análise, de toda a sociedade), mas em princípio não é possível prever se esse efeito será positivo ou negativo, nocivo ou benéfico – pois, como o próprio Sellars conclui, “pode acontecer que a filosofia não seja, de todo, uma consolação” (Sellars 2017, 47-48).

Por último, tendo em conta a peculiaridade da sua motivação e finalidade últimas, a filosofia como modo de vida distingue-se de outras concepções da filosofia também pelas suas particularidades ao nível do estilo e dos géneros literários empregues. Quer dizer, uma vez que o que está em causa é, em última análise, a transformação da vida (cf. Sellars 2017, 41), a filosofia como modo de vida tende a ser profundamente performativa, por forma a produzir um impacto no leitor e conduzir ao desejado processo de auto-transformação. Segundo Hadot, este intuito justifica tanto alguns géneros literários menos ortodoxos na história da filosofia – como os diálogos, as consolações, a correspondência e os *hupomnēmata*, na Antiguidade, mas também os ensaios de Montaigne, as meditações de Descartes e os aforismos de Nietzsche – como uma grande quantidade de recursos estilísticos, técnicas e estratégias literárias concebidas para produzirem um maior impacto no leitor. Dado o seu contraste com as formas canónicas do discurso filosófico sistemático, as obras destes autores tendem a ser particularmente polémicas, a ter maior dificuldade de aceitação pela comunidade filosófica e a ser criticadas por falta de coerência, rigor ou consistência. Segundo Hadot, porém, tal deve-se a uma profunda incompreensão do objectivo último destas obras e do papel desempenhado pelos estilos e recursos estilísticos em questão: estes textos, diz Hadot, “não foram compostos para expor um sistema, mas sim para produzir um efeito de formação” (Hadot 2001, 101). Ao ler um qualquer autor desta tradição de pensamento, é, pois, fundamental ter em conta a intenção com que ele foi escrito, sendo que nos casos em que o que está em causa é, na expressão de Hadot, “mais formar do que informar” (Hadot 2001, 145), o papel do leitor e o seu trabalho sobre si mesmo é, em última análise, tão ou mais importante que o do autor.

Tendo em conta estas três características fundamentais da filosofia como modo de vida, não será surpreendente que Hadot e os comentadores que trabalham sob sua inspiração a contrastem, não com outros paradigmas conceptuais específicos ao longo da história da filosofia, mas com outras formas de conceber e praticar a filosofia, que a separam da sua dimensão mais prática, existencial e transformadora, e a reduzem a uma disciplina meramente teórica e abstracta – como acontece hoje na maioria das universidades, institutos e departamentos

de filosofia, independentemente da sua orientação. É, assim, importante não cairmos no erro de pensar que a distinção que Hadot estabelece entre este modelo fortemente prático e existencial e a prática da filosofia profissionalizada, desinteressada, descomprometida que encontramos nas universidades actuais, corresponde à divisão entre filosofia continental e analítica, ou que as suas críticas são essencialmente dirigidas à filosofia analítica. Apesar de a maior parte dos exemplos da filosofia como modo de vida virem, de facto, da chamada tradição continental, seria simplista e errado tomar este modelo como uma apologia da filosofia continental em detrimento da filosofia analítica. Pois, apesar de muitos filósofos continentais poderem ser incluídos nesta tradição, muitos outros com certeza não poderiam; e, ao mesmo tempo, não seria impossível encontrarmos filósofos analíticos igualmente comprometidos com, pelo menos, algumas das características do modelo da filosofia como modo de vida (cf. Sellars 2017, 45, 50). É, por isso, importante sublinhar que este modelo se opõe não primariamente a determinados conteúdos ou mesmo métodos filosóficos, mas sim ao crescente afastamento entre a filosofia e a vida que a excessiva institucionalização e profissionalização da prática promove, e que se aplica igualmente tanto à tradição continental como à tradição analítica (assumindo que esta distinção faz, de todo, algum sentido). Por esta razão, Michael Chase sugere que a filosofia como modo de vida deve ser considerada uma “terceira forma” de fazer filosofia, que se distingue tanto da abordagem continental como da abordagem analítica, uma vez que contrariamente a ambas, ela não é simplesmente teórica, mas pode – e na verdade *tem de* – ser aplicada na prática, isto é, na própria vida e nas acções concretas de cada indivíduo. Contrariamente ao estudo da filosofia que é tipicamente levado a cabo nas universidades, sejam elas continental ou analiticamente orientadas, o modelo da filosofia como modo de vida “promete”, escreve Chase, “não apenas uma acumulação de conhecimento ou uma manifestação de inteligência, mas um processo de genuína transformação”, baseado numa modificação da forma de perceber o mundo, o que tem como consequência “*ser* de uma forma nova e diferente” do que se era anteriormente (cf. Chase 2013, 266).

Segundo Chase, esta é a concepção mais valiosa da filosofia, a única que pode fazer sentido e ser apelativa para alguém que se interesse e esteja genuinamente envolvido com a filosofia, e também a única que preserva o papel e a tarefa mais originais e autênticos da filosofia. Na mesma linha, Sellars conclui que “toda a filosofia digna desse nome reconhece este aspecto da filosofia, que lá esteve desde o seu início” (Sellars 2017, 53).¹³ E ainda pelo mesmo motivo, Hadot manifesta a sua preocupação de que a filosofia se possa tornar irremediavelmente mero discurso teórico, perdendo a sua componente prática e, sobretudo, a sua vocação enquanto escolha de vida. Nas suas palavras:

¹³ Cf. também Flynn 2005, 621: “O desafio que uma tal perspectiva coloca aos nossos hábitos e práticas profissionais não está livre dos seus problemas. (...) Mas sugeri também que essas dificuldades não são insuperáveis. Pelo contrário, elas convidam a uma discussão séria no momento em que somos convidados a renovar, se não a reabilitar, a visão antiga da filosofia como modo de vida na busca da sabedoria.”

A ideia de um conflito entre a filosofia e o ensino da filosofia remonta à minha juventude. [...] Desde que comecei a fazer filosofia, sempre acreditei que a filosofia era um acto concreto, que mudava a nossa percepção do mundo e a nossa vida, e não a construção de um sistema. [A filosofia] é uma vida, não um discurso. (Hadot 1995b, 279).

Neste contexto, vale a pena lembrar uma vez mais também a posição de Nietzsche, segundo a qual a única verdadeira pedra de toque de uma filosofia é, efectivamente, não a crítica das palavras que a compõem, mas “saber se se pode viver de acordo com ela” (Nietzsche 2020, 104, *tradução modificada*). Por último, tendo em mente não apenas o contexto filosófico mas toda a cultura contemporânea, também Foucault expressou o seu descontentamento com o facto de, nas suas palavras “praticamente não termos vestígio, na nossa sociedade, de que a principal obra de arte a que devemos aplicar valores estéticos somos nós próprios, a nossa vida, a nossa existência” (Foucault 2000b, 271), insistindo ainda que a constituição de uma nova ética do si é “uma tarefa urgente, fundamental e politicamente indispensável, uma vez que, afinal, não há outro ponto de resistência primeiro ou final ao poder político a não ser a relação que se estabelece consigo mesmo” (Foucault 2019, 252).¹⁴

Parece, pois, haver bons motivos para levarmos a sério a relevância desta concepção da filosofia para a contemporaneidade e a sua potencialidade para promover reflexão e uma eventual reestruturação da prática profissionalizada da filosofia nas universidades contemporâneas. Tentando resumir e exponenciar os principais argumentos daqueles que defendem a sua reactivação nos dias de hoje, podemos dizer que esta é necessária e importante por, pelo menos, três motivos fundamentais, que se relacionam directamente com a sua natureza dissidente e experimental. Em primeiro lugar, é um facto que a filosofia – as humanidades, em geral, mas a filosofia em particular – enfrenta hoje, devido à sua crescente institucionalização e profissionalização, uma crise sem precedentes, correndo seriamente o risco de perder a sua autonomia, a sua peculiaridade entre as disciplinas, e até mesmo o seu propósito. Neste contexto, a filosofia como modo de vida surge como uma forma de dissidência à prática institucionalizada da filosofia actual, oferecendo uma alternativa que, procurando recuperar a orientação original da filosofia e as “grandes questões” que um dia a caracterizaram, permite também resgatar a singularidade da filosofia e combater a insatisfação crescente que se verifica entre os alunos, investigadores e professores universitários de filosofia.

¹⁴Na esteira de Foucault, Iftode alerta para o “risco envolvido em considerar-se apenas as investigações filosóficas que cumprem os critérios de pesquisa ‘científica’ num sentido extremamente limitado: uma ‘normalização’ biopolítica que não só neutraliza o potencial transformador da filosofia, tanto para os indivíduos como para a realidade social, como tende também a obliterar o próprio sentido da criação filosófica, quer falemos de auto-cultivo através de práticas filosóficas ou simplesmente da criação de novos conceitos e discursos de verdade” (Iftode 2013, 84).

Em segundo lugar, é interessante verificar que ao mesmo tempo que cresce o descontentamento entre a comunidade académica quanto ao tipo de filosofia praticado nas universidades e ao tipo de exigências e restrições a que estamos sujeitos neste contexto, fora da academia parece haver também um interesse crescente na filosofia compreendida com uma “arte da vida” ou “guia para a vida”, como o demonstra a quantidade de iniciativas e publicações de auto-ajuda que o mercado se encarregou de multiplicar. Para autores como Chase, esta é uma prova inequívoca de que o desaparecimento da filosofia como modo de vida e da orientação original da filosofia deixaria uma lacuna irreparável, tanto dentro como fora da academia, levando a que o campo específico da filosofia viesse a ser completamente tomado e desvirtuado pelo mercado mercenário da auto-ajuda (cf. Chase 2013, 282-283). Experiências concretas de aproximação da filosofia do público não especializado sob inspiração da obra de Hadot têm, de resto, comprovado tanto a receptividade do grande público a este tipo de iniciativas, como a relevância socio-cultural que a filosofia pode efectivamente desempenhar junto deste tipo de audiências generalizadas.¹⁵

Por último, num outro nível, nós vivemos numa era que nos coloca problemas e desafios sem precedentes, que parecem exigir um tipo de reflexão filosófica que se tornou impossível no quadro das abordagens e práticas académicas actuais. A excessiva tecnicização da vida, a crise ambiental global, as ideias de pós- e transhumanismo, para nomear apenas alguns exemplos, aos quais se junta agora a pandemia e a crise das mais variadas instituições políticas, económicas, sociais, e culturais são de facto problemas e desafios contemporâneos que requerem aquilo a que o Hadot chamou uma “visão a partir do alto”, isto é, essa “perspectiva grandiosa da natureza universal e da humanidade” (Hadot 1995a, 284), que caracterizava as escolas antigas de filosofia e que derivava a vida boa, justamente, do conhecimento da natureza universal e do lugar do ser humano no interior do *cosmos*. Uma verdadeira reactivação do modelo da filosofia como modo de vida hoje implicaria, portanto, necessariamente todo um novo campo de reflexão e experimentação, que a adaptasse e reinventasse de acordo com os desafios e condições materiais actuais. Esta é, porém, uma tarefa urgente e fundamental, se quisermos preservar a vocação originária da filosofia e não negligenciar a sua potencialidade para mudar estilos de vida, formas de ser e modos de relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Como profetiza Hadot:

[...] para permanecermos fiéis à inspiração profunda – socrática, poderíamos dizer – da filosofia, seria preciso propormos uma nova ética do discurso filosófico, através da qual ele renunciaria a tomar-se a si próprio como fim em si mesmo ou,

¹⁵ Veja-se, para além do número crescente de livros escritos por académicos para o público não especializado, as iniciativas levadas a cabo pela Mellon Philosophy as a Way of Life Network, sediada na Universidade de Notre Dame, e a associação Modern Stoicism, no Reino Unido, que, entre outras coisas, organiza anualmente a “Semana estoica”, com uma crescente adesão e popularidade junto do grande público. Sobre este tema, veja-se em particular Kramer e Faustino 2021.

pior ainda, como meio de ostentação da eloquência do filósofo, tornando-se antes um meio de autosuperação e acesso ao plano da razão universal e da abertura aos outros. (Hadot 2001, 102-103).

3. Conclusão

A relevância do legado de Hadot e dos seus estudos sobre a filosofia como modo de vida não residem apenas na sua proposta de uma interpretação alternativa da história da filosofia, mas também no seu potencial de crítica e desafio dos nossos sistemas académicos e das instituições universitárias actuais. De facto, o ressurgimento generalizado de interesse na filosofia, e nesta específica orientação da filosofia como um modo de vida ou arte da vida em particular, bem como a insatisfação crescente no meio académico, obriga-nos a todos, filósofos, investigadores e professores a trabalhar em instituições académicas, a pensar e a repensar que tipo de filosofia queremos fazer, que tipo de papel lhe queremos dar, que tipo de lugar ela deve ocupar na nossa cultura e na nossa sociedade. E a este respeito, o trabalho dissidente de Hadot e Foucault fornece-nos uma excelente oportunidade para reflexão e experimentação. Porque, de facto, e como estes autores sugerem, se é verdade que a filosofia é, e sempre foi, um saber teórico, especulativo, abstracto, também é verdade que toda a teoria e especulação perdem sentido se não tiverem um impacto transformador de vidas, de mundividências, de condutas, de formas de ser, agir e viver no mundo. Porque se é verdade que a filosofia se desenvolveu graças ao meio universitário e em grande medida continua a depender dele para a sua própria existência e sobrevivência, também é verdade que ela é de pouco valor se permanecer o privilégio de uma elite especializada e não se abrir à partilha da reflexão com um público mais alargado, abordando questões que são ou deveriam ser, de facto, de interesse público e generalizado. Porque se é verdade que a filosofia já não poderá hoje funcionar como uma “arte da vida” no seu sentido antigo mais dogmático, também é verdade que os tempos conturbados que vivemos hoje nos colocam desafios éticos, políticos e culturais inéditos que parecem voltar a pedir, com cada vez maior urgência, o tipo de reflexão filosófica holística que está em causa, justamente, na filosofia como modo de vida, compreendida no seu sentido mais lato. Porque se é verdade, por último, que a filosofia tem vindo a perder especificidade e autonomia disciplinar, também é verdade que, dadas as suas características e ferramentas particulares, talvez continue a ser a técnica mais apta a tornar-nos seres humanos mais completos e melhor integrados nos micro- e macro-cosmos que habitamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANICKI, Konrad. Therapeutic Arguments, Spiritual Exercises, or the Care of the Self: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on Ancient Philosophy. In: *Ethical Perspectives*, 22(4), 2015, pp. 601-634.

CHASE, Michael. Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life. In: CHASE, M.; CLARK, S.; MCGHEE, M. (eds.). *Philosophy as a Way of Life, Ancients and Moderns: Essays in Honor of Pierre Hadot*. Chichester: Blackwell, 2013, pp. 262-286.

COOPER, John. *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2012.

FAUSTINO, Marta. Nietzsche and the Art of Forming His Readers: The 1886 Prefaces. In: BÉLANDO, M.; DENAT, C.; PIAZZESI, C.; WOTLING, P. (eds.). *Nietzsche On Making Sense of Nietzsche/Comprendre Nietzsche selon Nietzsche*. Reims: ÉPURE, 2021, pp. 249-264.

FAUSTINO, Marta; KRAMER, Eli. Reconstructing Professional Philosophy: Lessons from Philosophy as a Way of Life in Times of Crises. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 77, n. 2-3, 2021, pp. 513-546.

FLYNN, Thomas. Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot. In: *Philosophy and Social Criticism*, 31, 2005, pp. 609-622.

FOUCAULT, Michel. Technologies of the Self. In: P. Rabinow (ed.). *Essential Works of Foucault 1954-1984. Volume 1: Ethics*. London, Penguin Books, 2000a, pp. 223-251.

FOUCAULT, Michel. On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. In: P. Rabinow (ed.). *Essential Works of Foucault 1954-1984. Volume 1: Ethics*. London: Penguin Books, 2000b, pp. 253-280.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris: Gallimard, 1995a.

HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Ed. Arnold I. Davidson. Tradução: Michael Chase. Malden: Blackwell, 1995b.

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

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução: Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

IFTODE, Cristian. Foucault's idea of philosophy as "Care of the Self": Critical assessment and conflicting metaphilosophical views. In: *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, vol. 71, 2013, pp. 76-85.

MILLER, James. The Prophet and the Dandy: Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Foucault. In: *Social Research*, vol. 65, n. 4, 1998, pp. 871-896.

NEHAMAS, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe (KSA)*. ed. G. Colli/M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Tradução: Clademir Luís Araldi. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

NUSSBAUM, Martha. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1994.

SELLARS, John. *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. London/New York: Bloomsbury, 2009.

SELLARS, John. What is Philosophy as a Way of Life?, in: *parrhesia*, 28, 2017, pp. 40-56.

Recebido em: 07/02/22

Aceito em: 22/04/22