



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

**A tripartição da máscara de Sócrates e os exercícios
espirituais em Pierre Hadot**

Patrick Martins de Carvalho

Brasília

2018

PATRICK MARTINS DE CARVALHO

**A tripartição da máscara de Sócrates e os exercícios
espirituais em Pierre Hadot**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília como requisito à obtenção do título de Mestre em Metafísica.

Linha de Pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental.

Orientador(a): Dr.^a Loraine de Fátima Oliveira

Brasília

2018

“Ya no seré feliz. Tal vez no importa. Hay tantas otras cosas en el mundo; un instante cualquiera es más profundo y diverso que el mar. La vida es corta y aunque las horas son tan largas, una oscura maravilla nos acecha, la muerte, ese otro mar, esa otra flecha que nos libra del sol y de la luna y del amor. La dicha que me diste y me quitaste debe ser borrada; lo que era todo tiene que ser nada”.

- J. L. Borges, o outro, o mesmo

A tripartição da máscara de Sócrates e os exercícios espirituais em Pierre Hadot

Banca Examinadora

Profa. Dra. Loraine de Fátima Oliveira – UFPE/PPGμ
(Orientadora)

Prof. Dr. José Carlos Baracat Júnior – UFRGS

Prof. Dr. Gabriele Cornelli – PPGμ/UnB

Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva – PPGμ/UnB
(Suplente)

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Profa. Dra. Loraine de Fátima Oliveira, pelas sugestões de leituras inestimáveis, as críticas construtivas, além do imenso apoio desde a graduação.

Aos doutores componentes da banca de defesa, Baracat Júnior, Evaldo Sampaio e Gabriele Cornelli, pelas sugestões e pelas críticas que inevitavelmente enriqueceram este trabalho.

Aos meus pais, Dilmar e Francimar, por sempre me assegurarem, com afeto e perseverança, o melhor que puderam mesmo nas circunstâncias mais caóticas. À meu irmão Emerick, pela camaradagem e confiança.

À Myllena, que me apoiou em momentos de infindável desespero, e me ensinou o valor da paciência e da crença em minha força interior.

À memória de Arthur Nunes, fiel amigo, com quem aprendi mais do que com qualquer outro, sinto falta daquela sua energia de quem descobriu o mundo meditando. Queria ler aquele seu último poema. Espera.

À Stella, pelo infinito amor, carinho, respeito, os conselhos valiosos e todo o apoio emocional, além de todo o tempo que cedeu para me ajudar com a revisão da dissertação.

RESUMO

A presente dissertação almeja examinar a figura Socrática, tal como foi definida por Pierre Hadot em seu *Elogio de Sócrates*. A figura do filósofo em questão é aquela delineada no *Banquete* de Platão. Na obra, Sócrates é representado como uma figura dissimulada que se oculta por meio de máscaras que compõem o próprio tecido narrativo da obra platônica. Para Hadot, Sócrates se reveste de três máscaras distintas: a máscara de Sileno, de Eros e de Dioniso. Por intermédio da análise dessas máscaras, discutem-se os desafios de se compreender a figura atópica de Sócrates, o modo como se articula a sua ironia discursiva e a sua ironia amorosa. Além disso, este trabalho busca traçar um paralelo entre a tese de Pierre Hadot dos exercícios espirituais da filosofia antiga e a figura de Sócrates. Na segunda parte do trabalho, dois exercícios se destacam: o aprender a morrer e o aprender a viver. Ambos os exercícios são basilares para se compreender Sócrates, o filósofo que foi, em vida e em morte, uma figura fundamental para a compreensão da filosofia como uma cura para a alma.

Palavras-chave: Sócrates; Sileno; Eros; Dioniso; Exercícios espirituais; Pierre Hadot; Platão.

ABSTRACT

The present thesis aims to examine the Socratic figure, as defined by Pierre Hadot in his *Praise of Socrates*. The figure of the philosopher in question is that outlined in Plato's *Symposium*. In the work, Socrates is represented as a disguised figure that is hidden through masks that make up the very narrative fabric of the Platonic work. For Hadot, Socrates wears three different masks: the mask of Silenus, Eros and Dionysus. Through the analysis of these masks, we discuss the challenges of understanding the atopic figure of Socrates, how his discursive irony and his amorous irony are articulated. In addition, this work seeks to draw a parallel between Pierre Hadot's thesis of the spiritual exercises of ancient philosophy and the figure of Socrates. In the second part of the work, two exercises stand out: learning to die and learning to live. Both exercises are basic to understand Socrates, the philosopher who was, in life and death, an essential figure for the understanding of philosophy as a cure for the soul.

Keywords: Socrates; Silene; Eros; Dionysus; Spiritual Exercises; Pierre Hadot; Plato.

SUMÁRIO

Introdução	8
Capítulo I – As Máscaras de Sócrates	15
1. A Máscara do Sileno	19
2. A Máscara de Eros.....	34
3. A Máscara de Dioniso	53
Capítulo II – Exercícios espirituais	66
1. Aprender a morrer.....	78
2. Aprender a viver.....	94
Considerações Finais	109
Referências bibliográficas	114
Galeria	122

Introdução

O objetivo desta pesquisa é expor a figura mítica de Sócrates, tal como foi apresentada pelo filósofo e historiador francês Pierre Hadot no seu texto *A figura de Sócrates*. Esse texto foi, primeiramente, parte de uma conferência realizada no ano de 1974, em Ascona (Suíça). O texto foi publicado no mesmo ano pela *Annales d'Eranos*¹ (v.43, p. 51-90) e, posteriormente, após pequenas modificações, foi integrado, por Hadot, em uma versão revista e ampliada em seu livro *Exercícios espirituais e filosofia antiga*². Além desses dois textos, Hadot expõe, inúmeras vezes, o papel de Sócrates na compreensão da filosofia helenística e em toda a posteridade. Dessa forma, analisar a figura de Sócrates, sob a ótica de Hadot, compreende expor a noção das máscaras que o filósofo se reveste no *Banquete* de Platão, os diferentes sentidos que cada máscara tem para o fenômeno socrático – especialmente no exame da ironia discursiva e da ironia amorosa –, as funções dos exercícios espirituais na atividade do filósofo e a aplicabilidade dos exercícios espirituais do aprender a morrer e do aprender a viver. Todavia, dado o limite desse trabalho, nos ateremos somente nestes exercícios espirituais por dois motivos: o primeiro é a possibilidade de se pensar a figura de Sócrates por intermédio dos exercícios espirituais do aprender a viver e do aprender a morrer. O segundo motivo é que Hadot expõe na sua tese da filosofia antiga como um modo de vida uma série de exercícios espirituais bastante extensos e complexos, e que cada um exigiria um exame aprofundado que isoladamente já produziriam outras teses.

Os textos em que Hadot discute a figura de Sócrates são, em ordem cronológica: *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (1972), *O que é a filosofia antiga?* (1995), *Elogio da Filosofia Antiga* (1997), *Elogio de Sócrates* (1998), *A filosofia como Maneira de Viver* (2001)³. Tais textos foram escolhidos para a dissertação por sua

¹ A informação procede de um breve prefácio do livro *Elogio de Sócrates* de Pierre Hadot, publicado no Brasil pela editora Loyola, 2012, com tradução de Loraine Oliveira e Flávio Fontenelle Loque.

² O presente trabalho segue a edição da editora É Realizações, com a tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira, 2014. Todavia, a primeira versão do livro *Exercícios espirituais e filosofia antiga* de Hadot foi lançada em 1972, a qual ainda não integrava o texto em questão.

³ Por se tratar aqui de um estudo sobre a obra de Pierre Hadot, as menções à bibliografia Hadotiana serão feitas entre parênteses no corpo do texto, com as abreviaturas a seguir: *ES: Elogio de Sócrates*,

centralidade para circunscrever o problema de Sócrates, tal como foi postulado por Hadot. A análise desses textos, especialmente do referido *Elogio de Sócrates*, é fundamental para entender apropriadamente o sentido da figura socrática. Em vista do exposto, podemos ir mais além: delimitar a análise de Sócrates às formas como ele nos foi apresentado ao longo do *Banquete* de Platão é uma condição *sine qua non* para dispor um esforço metódico de compreensão de quem foi esta figura para Hadot.

Dessa forma, se o trabalho enseja traçar um panorama de Sócrates à luz da perspectiva de Hadot, diversas vezes recorreremos à obra de Platão – principal fonte de Hadot – para discutir as noções das máscaras socráticas. Por máscara (*prósōpon*), Hadot expõe as maneiras como Sócrates é representado por Platão no *Banquete*. Hadot refere-se a Sócrates como alguém que “torna-se então um *prósōpon*, isto é, um interlocutor, um personagem, uma máscara então, se nos lembrarmos do que é o *prósōpon* no teatro” (ES, p.11), isso porque, uma vez que Sócrates nada escreveu, diversas outras personalidades se apropriaram dele como um personagem, um avatar para representar as suas próprias convicções e perspectivas filosóficas. Isso acontece com Platão, mas também com todos aqueles que fizeram de Sócrates um porta-voz de suas ideias. Nesse sentido, diz Hadot, “Sócrates tornou-se [...] a máscara, de personalidades que tiveram necessidade de se proteger atrás dele” (ES, p.10-11).

Assim, um dos aspectos centrais desta pesquisa é o esforço por compreender as diversas distinções traçadas por Hadot para determinar cada um dos aspectos polissêmicos que a representação desse Sócrates mascarado nos traz, papel que consideramos ser pouco explorado pela literatura secundária sobre Hadot. Nesse sentido, a presente dissertação versa sobre um importante fenômeno pontuado por Hadot, a saber, a análise das máscaras de Sócrates, indagando sobre sua relevância para a compreensão dos exercícios espirituais chamados “aprender a viver” e “aprender a morrer”. Por isso, será preciso desenvolver cada uma dessas máscaras, de forma a estabelecer um vínculo entre a função das máscaras socráticas e a

EFA: *Elogio da Filosofia Antiga*, FA: *O que é Filosofia Antiga?*, EE: *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, FMV: *A Filosofia como Maneira de Viver*; as demais referências bibliográficas serão feitas em notas de rodapé. Em todos os casos, o idioma do título acompanha o da edição utilizada. A tradução das citações de todas as obras consultadas em idioma estrangeiro é de nossa responsabilidade.

atividade prática e existencial daqueles que realizam os exercícios espirituais, bem como a transformação que esses exercícios produzem na percepção dos indivíduos.

Todavia, cabe pontuar que, embora possa parecer, em alguns momentos, uma construção fragmentária dos aspectos que envolvem a figura de Sócrates, pode-se dizer, a nosso favor, que a confecção da dissertação segue, no primeiro capítulo, a articulação desenvolvida pelo próprio Hadot ao longo do texto da *Figura de Sócrates* – primeiro, analisamos a máscara de Sileno, em seguida, a máscara de Eros e, por fim, a de Dioniso. Dessa forma, mantivemos a estrutura do desenvolvimento textual e filosófico de Hadot. Essa foi uma forma de seguir o fio condutor próprio do autor e estabelecer, em cada um desses tópicos, a contribuição das máscaras socráticas em sua relação com a dimensão existencial dos indivíduos.

A análise metódica de cada uma dessas máscaras nos proporciona a possibilidade de conjecturar sobre os símbolos dionisiacos que perpassam o diálogo do *Banquete* e a dimensão amorosa do *daímon* socrático. A possibilidade de investigar cada uma dessas características nos propiciou conceber como a dissimulação socrática, a sua ironia espicaçante e seu ser mesmo poderiam levar os indivíduos a mudarem profundamente a forma como veem o mundo e a si mesmos. Além disso, nos permitiu examinar alguns temas correlacionados que são imprescindíveis para compreender esse fenômeno, como a influência dos exercícios espirituais para a concepção da filosofia como modo de vida, o exercício espiritual do aprender a morrer e o do aprender a viver.

Para alcançar o nosso objetivo, a dissertação seguiu a seguinte estrutura: o primeiro capítulo, dividido em três partes, foi destinado a compreender as máscaras de Sócrates. A primeira parte trata da máscara do Sileno, da maneira como Hadot interpretou a figura de Sócrates no *Banquete* de Platão. Nela apontamos para a delimitação que Hadot traça entre a concepção de um Sócrates histórico e um Sócrates mítico, o último, no entanto, é o único interesse de Hadot. Isto é, a forma como Sócrates foi idealizado por seus contemporâneos. Além disso, essa primeira subdivisão trata da semelhança de Sócrates com as estátuas de Silenos, como entrevemos na fala de Alcibíades no *Banquete* (215 a-c). Contudo, essa máscara é apenas uma fachada, uma aparência enganadora, dado que Sócrates, como as estátuas de Silenos, ao mesmo tempo que tem um aspecto exterior caricato e feio, no

seu interior esconde pequenas estátuas de deuses. Essa qualidade, no caso de Sócrates, remete a sua extraordinária beleza interior. Este aspecto interior do Sileno e de Sócrates é, o quanto possível, divino, como diz Alcibíades no *Banquete* (222a).

Essa máscara é apenas uma aparência, a exterioridade a qual Sócrates se reveste. Coube, então, à nossa investigação analisar conjuntamente o aspecto sedutor dos discursos socráticos, dado que esse feitiço dialógico de Sócrates é muito semelhante ao que os Silenos faziam ao tocar uma flauta. Dessas concepções, analisamos a origem da ironia discursiva de Sócrates, sua dissimulação e a aporia que se origina da paradoxal douta ignorância de Sócrates.

Apresentamos, a partir disso, a segunda máscara de Hadot: a máscara de Eros, a qual, diferente da dimensão discursiva do Sileno, nos permite compreender a ironia amorosa de Sócrates. Assim, nos dedicaremos a expor a figura paradoxal de Sócrates, sua *atopía* (*ατοπία*), sua estranheza entre os homens. Para tanto, tratamos da relação da figura de Sócrates com Eros, dado que ambos são divididos pela concepção do sábio, são seres incompletos, desejosos de sabedoria. Ademais, para se compreender a posição do filósofo como uma figura intermediária entre o humano e o divino, fez-se necessário o exame da genealogia de Eros, que possibilitou não só compreender melhor a figura complexa de Sócrates enquanto filósofo, mas também a da própria natureza de Eros enquanto um *daímon*, isto é, um intermediário entre o divino e o humano.

A terceira parte do primeiro capítulo se refere à máscara de Dioniso. Tentamos examinar a tese de Hadot de que o *Banquete* de Platão está repleto de símbolos dionisíacos que se assentam na figura de Sócrates. Coube, então, à pesquisa compreender a relação entre o deus Dioniso e o filósofo ateniense. À primeira vista, o que percebemos é que Sócrates é uma figura de difícil definição por sua *atopía*, análogo a Dioniso, deus das tragédias e das comédias, com características em si mesmas contraditórias. Além disso, veremos como a análise do *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Nascimento Tragédia* de Nietzsche foram essenciais para compreender as relações complexas entre Sócrates e Dioniso. Sócrates parece afirmar alguns valores tipicamente dionisíacos, como aceitar beber vinho, pois a bebida desperta a alegria catártica, como veremos em Xenofonte (*Memoráveis*, 24). Sócrates canta, faz poemas, se embriaga, mas, no fim, decide na alvorada do dia pela morte. Em suma,

destacamos a contraditoriedade do problema: não seria esta, em suma, uma prova do caráter dionisíaco de Sócrates? Por outro lado, Sócrates é concebido, por Nietzsche, como uma figura anti-dionisíaca que afirma a racionalidade como um supremo bem, exemplo disso é a sua morte pautada pela razão, por uma coerência com o *lógos*. Todavia, como veremos, compreender esse aspecto psicológico de Sócrates é, também, compreender o próprio Nietzsche.

O segundo capítulo deste trabalho dedica-se a investigar o fenômeno dos exercícios espirituais. Por meio deste, veremos que isso implica na compreensão da filosofia não somente como uma atividade intelectual, mas como uma atividade prática. Essa atividade é o que proporciona a possibilidade de transformação profunda de personalidade dos indivíduos. Os exercícios espirituais eram práticas pedagógicas que se destinavam a transformar profundamente o Eu dos indivíduos. Além disso, buscamos destacar que vida filosófica e discurso filosófico não são concepções contrárias na filosofia, dado que o que se pratica na filosofia é, em suma, uma forma de se viver bem. Essas práticas poderiam incluir desde exercícios de atenção, de meditação, de memorização, entre outros. Estes, como veremos, são exercícios que visam à transformação existencial dos indivíduos, o que inclui uma mudança tanto dos valores cotidianos, como uma transformação profunda de personalidade.

O segundo capítulo é, então, dividido em dois para nos dedicarmos a dois exercícios espirituais fundamentais que se relacionam com a própria figura de Sócrates. Estes são os exercícios espirituais do aprender a morrer e do aprender a viver. Dessa forma, na medida em que se tornam mais claras as convergências entre esses exercícios e a figura de Sócrates, veremos algumas das aplicabilidades dessas práticas na vida cotidiana por meio do exame de duas escolas filosóficas: o epicurismo e o estoicismo. Ambas defendem exercícios como a coragem diante de morte, ser indiferente às coisas indiferentes, a prática da meditação interior, o exercício de ter sempre presente no espírito a consciência da própria finitude e a atenção constante ao momento presente, como uma maneira de usufruir o presente em sua totalidade. Determina-se, assim, o objetivo de toda prática filosófica: a terapêutica das paixões. A filosofia destina-se, sobretudo, à cura da alma, isto é, à cura dos males, das paixões e dos vícios que corrompem nosso espírito. Ser filósofo e praticar a filosofia é, então,

buscar a conversão. Em suma, é uma mudança radical do ser e da forma como os indivíduos veem o mundo, é um estado perpétuo de transformação e cura de si.

Dessa forma, buscaremos apresentar neste trabalho a relação entre as máscaras de Sócrates, o impacto que a figura ambígua do filósofo teve tanto nos seus interlocutores como para toda a história da filosofia, com a tese dos exercícios espirituais de Pierre Hadot. Sugeriremos a interpretação dos conceitos mencionados anteriormente, não como produções escritas destinadas a alcançar uma objetividade sistemática e científica, mas como conceitos que buscam, potencialmente, operar uma transformação existencial nos indivíduos. Os exercícios espirituais praticados, assim como a própria figura de Sócrates, são convites à transformação moral, à conversão de suas próprias capacidades, é uma formação que não se limita ao campo intelectual, mas a todas as potencialidades humanas.

*“Ó Sócrates, Sócrates, foi este porventura o teu segredo?
Ironista misterioso, foi esta, porventura, a tua - ironia?”*
- Nietzsche, F. O Nascimento da tragédia

Capítulo I – As Máscaras de Sócrates

A figura de Sócrates explorada por Pierre Hadot no seu texto *O Elogio de Sócrates* é aquela retratada por Platão nos diálogos socráticos, ou seja, aquela que assume seu caráter mítico, posto que a figura histórica de Sócrates apresenta, para Hadot, um enigma: “É muito difícil, e talvez impossível, dizer quem foi o Sócrates histórico, ainda que os fatos marcantes de sua vida estejam bem atestados” (*ES*, p. 7). Na concepção de Hadot, esse Sócrates histórico é inapreensível, dado que sua reconstituição somente é possível a partir de sua idealização, como foi explorada por seus contemporâneos. Na entrevista realizada com Pierre Hadot por Arnold L. Davidson e Jeannie Carlier (*FMV*, p. 156), entrevemos o motivo de Hadot afirmar que, dado a multiplicidade e variedade de interpretações pouco esclarecedoras que tivemos da figura de Sócrates ao longo da história, é mais prudente considerarmos a sua influência mítica, já que ele aparece na literatura corrente enquanto um personagem fictício. Dito isto, é importante destacar que o presente trabalho limita-se a explorar a figura de Sócrates a partir da visão de Hadot, que é uma percepção de Sócrates fundamentalmente platônica, mesmo admitindo as desconhecidas fontes e interpretações existentes sobre o filósofo.

Hadot assevera que, “em certo sentido, pouco importa” (*ES*, p. 7) tentar reconstituir quem foi o Sócrates histórico, e propõe aplicar uma lente de aumento à figura idealizada de Sócrates da maneira como ele nos foi apresentado mais tarde por seus discípulos, especialmente na forma como foi desenhada por Platão nos chamados diálogos socráticos. Essa postura, também defendida por Trapp (2007, p. 59), afirma que, por mais extenso que sejam os significados possíveis atribuídos ao diálogo do *Banquete*⁴, “parece provável que um dos seus principais objetivos fosse destacar as extraordinárias qualidades da mente e do caráter de Sócrates”. Isso fica evidente na comparação de Sócrates com os Silenos, nas suas interpelações e no seu poder de encantar seus seguidores com o embate dialético. Diante dessas considerações, Trapp (2007) entra de acordo com a proposta de Hadot por admitir

⁴ Todas as citações do *Banquete* de Platão foram extraídas da edição da Editora 34, com a tradução de José Cavalcante de Souza, 2016.

que:

[...] nenhum relato do legado de Sócrates seria completo se não considerarmos as maneiras pelas quais Sócrates foi retratado no *Banquete* e em como viveu nas ideias e nos trabalhos de escritores e artistas posteriores (TRAPP, 2007, p.59).⁵⁻⁶

Como esclarece Gutman (2009, p. 540), cada elemento textual do *Banquete* de Platão já foi amplamente discutido por inúmeros comentadores, incluindo sua autenticidade, suas possíveis modificações, veracidade histórica dos personagens, data de sua composição e, especialmente, cada frase que compõe o diálogo. Contudo, a falta de consenso entre esses relatos não diminui a obra de Platão ou mesmo a figura de Sócrates, pelo contrário, a engrandece e a torna mais complexa. É por essa razão que Gutman (2009) assume as dificuldades de se chegar a um consenso entre os estudiosos dos diálogos de Platão, mas acentua toda a relevância do diálogo platônico para a tradição filosófica ao afirmar que:

Sendo assim tão numerosos os comentadores desse diálogo de Platão, torna-se difícil conceber a possibilidade de consenso em torno de algum desses temas. Ao que parece, se chega mais perto, senão do consenso, ao menos de certo acordo entre os estudiosos, quando se admite que o *Banquete* é a matriz de todos os discursos sobre o amor no Ocidente. Não poderia ser diferente, quando se concorda que não apenas este diálogo específico, mas todo o conjunto da obra deixada por Platão funciona como marco inaugural da própria filosofia ocidental. A propósito, é conhecida a frase de Alfred North Whitehead, segundo a qual a tradição filosófica europeia poderia ser considerada “uma série de notas de rodapé” de Platão (GUTMAN, 2009, p. 540).

Essencialmente, para Hadot, a figura mítica de Sócrates exerceu considerável influência sobre a história da filosofia ocidental (*FMV*, p. 156), sobretudo no retrato que foi delineado no *Banquete* de Platão. O uso do termo *mítico* ao referir-se à análise da figura de Sócrates tem um sentido particular: para Hadot, essa dimensão mítica corresponde à sua figura ideal, determinada pela grande variedade de formas que Sócrates se revestiu entre os filósofos, notadamente pela maneira como foi desenhada por seus discípulos (*ES*, p. 7). Todavia, se Sócrates nada escreveu, a

⁵ Original: “[...] no account of Socrates’ legacy would be complete that did not consider the ways in which the Socrates portrayed in the *Symposium* lived on in the minds and works of later writers and artists”. (TRAPP, 2007, p.59). (Tradução própria. Todas as traduções não referenciadas são de minha autoria).

⁶ No artigo “Later Views of the Socrates of Plato’s *Symposium*”, Trapp explora a inspiração da figura de Sócrates nos mais diversos contextos artísticos: no poema ‘Diotima’s Dead’, de Robert Graves; em uma série de pinturas de Sócrates e Diotima, produzidas pelo artista suíço contemporâneo Hans Erni; dentre diversos outros.

compreensão que temos do filósofo em nossa tradição ocidental é de alguma forma limitada ao que foi dito sobre ele por seus porta-vozes, como Platão, Xenofonte e Aristófanes, para mencionar apenas seus contemporâneos. De acordo com Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, (2007, p. 89), o impacto de Sócrates na modernidade é tal que, “até o momento presente, e inclusive por todo o porvir afora, se alargou sobre a posteridade, qual uma sombra cada vez maior no sol poente”, portanto, o que sabemos de Sócrates de forma direta é a literatura que seus testemunhos contemporâneos nos legaram, o que fornece a Hadot a noção de máscara:

Nada escreveu [Sócrates], contentou-se em dialogar, e todos os testemunhos que possuímos sobre ele o ocultam mais do que o revelam a nós, precisamente porque Sócrates sempre serviu de máscara àqueles que falaram dele (HADOT, *ES*, p. 10).

Além do mais, obras que se seguiram tendo Sócrates por protagonista e centro da atividade filosófica são, naturalmente, marcadas pelas visões particulares dos seus contemporâneos. A respeito disso, Hadot relata que esses testemunhos – aqui se referindo às obras de Platão, Xenofonte e Aristófanes –, “transformaram, idealizaram, deformaram os traços do Sócrates que viveu em Atenas no final do século V a.C.” (*ES*, p. 7). Destarte, Hadot conclui que, para entendermos a figura de Sócrates, é necessário investigar o núcleo desse fenômeno, a sua ironia:

Não temos que buscar o que, historicamente, pode ser propriamente socrático nas discussões narradas por Platão, mas temos de extrair o significado da ironia socrática tal como a tradição a conheceu, os movimentos da consciência aos quais ela corresponde (HADOT, *ES*, p. 19).

Platão oculta a si mesmo ao se apropriar da máscara de Sócrates – este é o seu avatar, a sua representação –, o que revela, conseqüentemente, a ironia platônica. Todavia, aqui se instaura o cerne do problema: Sócrates também se mascara nos diálogos platônicos. Logo, conclui Hadot (*ES*, p. 10) que se Sócrates se utiliza de máscaras nos diálogos, concomitantemente, ele também serve de máscara aos seus testemunhos.

De acordo com Hadot, Sócrates se apresenta nos diálogos platônicos por meio de três máscaras: a do Sileno, a de Eros e a de Dioniso, cada uma dessas revelam um aspecto psicológico e filosófico que a figura de Sócrates inspira. Contudo, é a partir da máscara do Sileno que Hadot analisa a ironia discursiva de Sócrates, esta máscara, como veremos, representa a dimensão discursiva do diálogo socrático. No

texto intitulado *A Figura de Sócrates*, Hadot revela que a ironia discursiva é própria da máscara do Sileno (ES. p. 10). Trata-se, pois, de esclarecermos a estrutura argumentativa da figura de Sócrates para melhor entendermos o sentido profundo da ironia socrática, assim como de todo o resto. A ironia de Sócrates, como entendeu Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos* (2006, p. 17), atua através de sua dimensão discursiva, “a dialética é apenas uma forma de vingança em Sócrates?” ou é fruto de “um ressentimento plebeu?”, questiona Nietzsche. E mais do que simples vingança ou ressentimento, trata-se de compreender que Sócrates

[...] como dialético, tem-se um instrumento implacável nas mãos, pode-se fazer papel de tirano com ele; expõe-se o outro ao vencê-lo. O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético tira a potência do intelecto do adversário (NIETZSCHE, 2006, p. 17).

Como se pode observar, a ironia discursiva de Sócrates teve um impacto fundamental na compreensão que Hadot tem desse Sócrates mascarado e subterrâneo dos diálogos platônicos. Todavia, é por meio da relação entre as dimensões discursivas e afetivas que Hadot nos permite entender a tese da filosofia como modo de vida: a primeira dimensão se relaciona com a máscara do Sileno e a segunda com a de Eros.

1. A Máscara do Sileno

A compreensão da máscara do Sileno surge do elogio de Alcibíades no final do *Banquete* de Platão. No diálogo, Alcibíades afirma que Sócrates se assemelha aos Silenos:

Afirmo eu então que é ele muito semelhante a esses Silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pífre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que tem em seu interior estatuetas de deuses (*Banquete*, 215 a-c).

Sócrates se assemelha então a essas criaturas que, nas lojas de artesões, servem como um cofre para guardar pequenas estátuas de deuses. Segundo Gonçalves (2014, p. 35), essas estátuas eram inspiradas na figura do Sileno, uma divindade campestre que, “se identificava com um velho sátiro a quem o deus Baco foi confiado desde criança. Foi ele quem o criou, convertendo-se em seu fiel companheiro, apesar das distintas versões sobre sua origem”. Assim, embora existam discordâncias, uma parte dos comentadores entram de acordo quanto a figura controversa dos Silenos na antiguidade. Eles são, frequentemente, representados através de aspectos negativos ou caricatos, tocando flauta, carregados por burros ou embriagados de vinho por serem considerados, nas palavras de Fortuna (2005, p. 128), sempre o “beberrão do cortejo”. Com respeito aos aspectos mais gerais, Fortuna (2005) descreve os Silenos da seguinte forma:

SILENO: marido de sua ama-de-leite, e ao mesmo tempo preceptor de Dioniso. Era filho de Mercúrio ou de Pã com uma ninfa. De ordinário, representam-no com uma cabeça calva, com chifres, um grande nariz arrebicado, pequeno mas corpulento, a maior parte das vezes montado em um burro, e como está sempre ébrio, mantém-se a custo sobre sua montada. Se está a pé, caminha a passos trôpegos, apoiado a um bastão ou a um tirso, espécie de comprida azagaia. É facilmente reconhecido por sua coroa de hera, pela taça que impõe, pelo ar jovial, alegre e mesmo um pouco chocarreiro, atrevido (FORTUNA, 2005, p. 129).

Como pode-se observar nas mais diversas fontes iconográficas⁷, os Silenos não eram sinônimo de beleza, eles eram constantemente representados na mitologia grega como demônios atrevidos e alcoolizados, com o corpo metade humano e metade bode, calvos, lábios grossos, barbas longas, nariz achatado e chifres na testa.

⁷ Ao fim do trabalho pode-se conferir uma galeria com diversas pinturas e esculturas que retratam a figura de Silenos e de sátiros em que essas características físicas são facilmente observáveis.

Quanto à figura do Sileno, Hadot pode vir em auxílio:

Silenos e Sátiros eram na representação popular demônios híbridos, metade animais, metade humanos, que formavam o cortejo de Dioniso. Imprudentes, bufões, lascivos, eles constituíam o coro dos dramas satíricos (HADOT, *ES*, p. 9).

Nesse ponto, Hadot defende que a natureza híbrida dos Silenos guarda analogia com Sócrates, isso porque os Silenos têm características muito próximas da figura do filósofo, como observa Alcibíades no *Banquete* (215 a-c). Ademais, há a passagem notável do *Banquete* em que Alcibíades, coroadado com hera, violetas e embriagado como um discípulo do cortejo de baco, se aproxima aos berros, indicando que como um Sileno que enfeitiça a todos com sua flauta, Sócrates faz o mesmo com seus discursos (*Banquete*, 215c-d). Na passagem 215b-c, Alcibíades diz que Sócrates se assemelha ao Sátiro Mársias, um mítico flautista que encantava a todos com suas melodias, já Sócrates se distingue desse sátiro somente em um quesito, diz Alcibíades: "Tu diferes dele só nesse ponto. Sem instrumentos, com palavras simples, chegas ao mesmo resultado" (*Banquete*, 215c). A comparação com Mársias, portanto, não tem somente um sentido negativo: se Sócrates é como um sátiro velho, não só ele é dotado do poder sedutor que a música de Mársias inspira nos seus ouvintes, como carrega a sabedoria longeva do sátiro. Ao se referir às qualidades desse Sileno, Zanker (1996) destaca a comparação entre Sócrates e Silenos e a sua posição de educador:

Certamente, há mais de um aspecto da comparação de Sócrates com os Silenos. Ao ser comparado a uma criatura mitológica, ele é apresentado como um ser humano extraordinário, transcendendo as normas convencionais. O Sileno mais velho, ao contrário do resto de sua raça, foi considerado o depósito da antiga sabedoria e bondade e, por essa razão, aparece na mitologia como professor de filhos divinos e heróicos (ZANKER, 1996, p. 38).⁸

A partir da representação mitológica de um Sileno como um professor que ensina crianças divinas e heroicas, temos, mais uma vez, a figura incongruente de Sócrates. Isso porque Sócrates não se vê na posição de um professor detentor de

⁸ Original: "There is surely more than one aspect to the comparison of Socrates to Silenus. In being likened to a mythological creature, he is presented as an extraordinary human being, transcending conventional norms. The old Silenus, unlike the rest of his breed, was considered the repository of ancient wisdom and goodness and for this reason appears in mythology as the teacher of divine and heroic children" (ZANKER, 1996, p. 38).

qualquer sabedoria, mas como um parteiro de ideias (*Teeteto*, 150b-c)⁹ que ignora tudo e nada sabe (*Banquete*, 216d). Não obstante a existência de aspectos explicitamente negativos, a analogia com os Silenos não tem somente uma conotação pejorativa, visto que eles escondem, em seu interior, objetos divinos (*Banquete*, 215b). Além disso, Alcibíades afirma ter ficado deslumbrado com a beleza interior de Sócrates:

Uma vez porém que fica sério e se abre, não sei se alguém já viu as estátuas lá dentro; eu por mim já uma vez as vi, e tão divinas me pareceram elas, com tanto ouro, com uma beleza tão completa e tão extraordinária que eu só tinha que fazer imediatamente o que me mandasse Sócrates (*Banquete*, 216e-217a).

Ora, como Sócrates pode não saber de nada e ser um mestre e, ainda, como pode ser feio, mas esconder uma extraordinária beleza interior? Logo, é por meio dessas oposições que surge, diz Hadot (*ES*, p. 8), o primeiro paradoxo socrático. Assim, Hadot parte dessa imagem contraditória e admite que fazer um elogio a Sócrates não consiste em enumerar qualidades, mas destacar sua desarmonia¹⁰. Naturalmente, a imagem do Sileno como um professor repositório de sabedoria é recorrente entre os comentadores. Para Fortuna (2005):

Apesar de uma figura tão pouco lisonjeira, Sileno, quando não estava embriagado, era um grande sábio capaz de dar ao seu divino discípulo lições de filosofia por sua grande experiência e profundo saber. Em uma écloga de Virgílio, os vapores de vinho e os apetites grosseiros não impedem a esse estranho velho de expor sua doutrina sobre a formação do mundo (FORTUNA, 2005, p. 129).

Todavia, se o retrato do Sileno é o de um professor dotado de sabedoria, como pode Sócrates, que declara sua ignorância, assumir a posição de sábio? A ignorância declarada de Sócrates é encontrada, dentre outras ocorrências na obra de Platão¹¹, na passagem 175 d-e do *Banquete*, na qual o filósofo responde ao seu amigo Agatão: “muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta e bela sabedoria. A minha seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho”. Essa recusa à posição de sábio também é admitida por Sócrates na

⁹ Todas as citações do *Teeteto*, de Platão, foram extraídas da edição da Editora UFPA, com a tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

¹⁰ Essa incompletude de Sócrates ficará clara ao explorarmos a figura de Eros no subcapítulo seguinte.

¹¹ Na *Apologia* de Platão, tem-se uma evidência do que foi mencionado: “Entre vós, homens, o mais sábio (*sophōtatos*) é aquele que, como Sócrates, na verdade, reconhece ser a sua sabedoria de nenhum valor” (*Apologia*, 23b).

Apologia:

Aliás, nunca quis ser mestre de ninguém. Se alguém, jovem ou velho, me deseja ouvir a falar ou me desejar ver a fazer o que me compete, nunca o recusei. Não sou dos que conversam só quando lhes pagam e ofereço-me para interrogar tanto o rico, quanto o pobre, se quiser responder-me e ouvir o que tenho para lhe dizer. E, se alguns se tornarem homens bons e úteis e outros não, não podereis responsabilizar-me por isso, pois nunca prometi qualquer instrução a qualquer deles, nem os ensinei. E se alguém disser que ouviu ou aprendeu alguma coisa comigo, enquanto os outros dizem que não, sabeis que não está a dizer a verdade (*Apologia de Sócrates*, 33b).

Para Hadot (*ES*, p. 35-36; *EE*, p. 100-101), isso constitui o coração da ironia socrática, pois o método maiêutico consiste no caminho dialógico em conjunto, o qual Sócrates percorre com seus interlocutores para a resolução desses problemas. Não se trata de ensinar dogmaticamente um sistema para seus interlocutores, dado que o próprio Sócrates admite que o conhecimento não pode ser doado (*Banquete*, 175d-e) e, mesmo que fosse, ele não tem qualquer saber transmissível, mas trata-se de aprender em conjunto com seu discípulo, na troca dialética que se estabelece com o outro. Quanto a essa posição de mestre, Hadot utiliza-se das palavras de Kierkegaard:

Ser mestre não é martelar afirmações, nem dar lições para aprender, etc.; ser mestre é verdadeiramente ser discípulo. O ensino começa quando, tu, mestre, tu aprendes com o discípulo, quando tu te instalas naquilo que ele compreendeu, na maneira como ele compreendeu (KIERKEGAARD, *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, trad. Tisseau, p. 28 e cf. OC, t. XVI, p. 22, *apud* HADOT, *ES*, p. 21; *EE*, p. 103).

Nessa aprendizagem em conjunto que surge da disputa amigável entre mestre e discípulo, o interlocutor se vê convidado ao exame interior em busca de respostas por se identificar com a dúvida e a aporia, ele se identifica com a atividade de espírito de Sócrates. Esse exame interior nasce, também, do aspecto sedutor que tem a ironia de Sócrates, como Kierkegaard relata em seu *Conceito de ironia* (2005):

O disfarçado e o misterioso que ela tem em si, a comunicação telegráfica que ela inaugura, já que um irônico sempre deve ser compreendido à distância, a infinita simpatia que ela pressupõe, o fugaz mas indescritível instante da compreensão, que é reprimido imediatamente pelo medo da incompreensão, tudo isso cativa laços indissolúveis (Kierkegaard, 2005, p. 51).

Isto significa, diz Hadot, que durante o debate, o medo da incompreensão surge porque o interlocutor foi Sócrates, “ele experimentou a interrogação, o pôr em questão, o recuo em relação a si mesmo, isto é, finalmente, a consciência” (*ES*, p. 20). Logo, diz Hadot (*ES*, p. 20-21), as posições de mestre e discípulo se invertem completamente. Essa relação sugere uma profunda transformação a nível individual,

visto que Sócrates ensaja que seus interlocutores olhem para dentro de si mesmos e examinem autonomamente as questões que lhe são propostas. Se Sócrates declara nos embates dialéticos que nada sabe é porque deseja que seus interlocutores cheguem a uma verdade por si mesmos, daí a rejeição ao título de sábio na *Apologia de Sócrates* de Platão. No livro supracitado, Sócrates, quando questionado de onde surgiram as calúnias que o levaram ao julgamento e como esses rumores se originaram, se defende afirmando sua ignorância:

Por nada, atenienses, a não ser por uma certa sabedoria – cheguei eu a alcançar essa reputação. E que sabedoria é essa? Será talvez a sabedoria própria de um homem. Receio bem que só dessa eu seja sabedor. Mas esses de que há pouco falava é que serão mais sábios, pois têm uma sabedoria mais que humana, ou, então, eu não tenho aquela de que falo, visto que não sei (*Apologia de Sócrates*, 20d-e).

Segundo Hadot, por Sócrates não possuir qualquer saber transmissível, ele “não pode fazer passar ideias de seu espírito ao espírito de outrem” (*ES*, p. 21). Contudo, temos na *Apologia* (20e-21e) de Platão um relato que se não contradiz essa presunção de ignorância, ao menos ilustra a ironia socrática. Sócrates conta que Querefonte foi um dia a Delfos questionar o oráculo se havia alguém mais sábio que Sócrates, ao que ele retorquiu que Sócrates era o mais sábio dentre os homens. Assim, em suas andanças pela ágora, Sócrates sempre se deparava com a presunção do saber que os mais diversos estadistas, poetas, oradores e artistas de Atenas demonstravam e que, após muito examinar essa questão, concluiu o seguinte, “eu, como nada sei, nada julgo saber. E nisto parece-me que sou um pouco mais sábio que ele, por não julgar saber as coisas que não sei” (*Apologia de Sócrates*, 21d). Com espanto, Sócrates admite que era mais sábio que todas aquelas outras personalidades por assumir que nada sabia. Todavia, apesar da intransmissibilidade de um conhecimento, afirma Alcibíades (*Banquete*, 217e-218b) que os discursos de Sócrates mordem o coração do interlocutor como uma víbora, que fica encantado pela figura do filósofo.

Esse encanto dialético, característico das melodias do Sileno e, analogamente, dos discursos de Sócrates, é reiterado na fala de Alcibíades no *Banquete*: “quando porém é a ti que alguém ouve, ou palavras tuas referidas por outro, ainda que seja inteiramente vulgar o que está falando, mulher, homem ou adolescente, ficamos aturdidos e somos empolgados” (215d). Em seu discurso (*Banquete*, 215a-b), Alcibíades descreve que Sócrates é incomparável com quaisquer outros homens e a

única analogia possível é com a figura dos sátiros e dos Silenos. Segundo Alcibíades, Sócrates se assemelha com essas figuras tanto em seu aspecto físico, como em sua fala, daí o aspecto sedutor dos seus discursos:

Muitas outras virtudes certamente poderia alguém louvar em Sócrates, e admiráveis; todavia, das demais atividades, talvez também a respeito de alguns outros se pudesse dizer outro tanto; o fato porém de a nenhum homem assemelhar-se ele, antigo ou moderno, eis o que é digno de toda admiração. Com efeito, qual foi Aquiles, tal poder-se-ia imaginar Brásidas e outros, e inversamente, qual foi Péricles, tal Nestor e Antenor – sem falar de outros – e todos os demais por esses exemplos se poderia comparar. O que porém é este homem aqui, o que há de desconcertante em sua pessoa e em suas palavras, nem de perto se poderia encontrar um semelhante, quer se procure entre os modernos, quer entre os antigos, a não ser que se lhe faça a comparação com os que eu estou dizendo, não com nenhum homem, mas com os Silenos e os sátiros, e não só de sua pessoa como de suas palavras (*Banquete*, 221c-e).

Todavia, para entender melhor essa situação paradoxal de Sócrates, é preciso destacar que há dois tipos de Silenos no *Banquete* de Platão:

- i) o primeiro tipo corresponde à representação de que Sócrates é semelhante ao Sileno esculpido, ou seja, com uma feiura bastante distinta.
- ii) o segundo tipo surge da aparência interior do Sileno esculpido, seu aspecto mítico, dado que em seu interior esses Silenos guardavam uma divindade, um ornamento, a representação de algo belo e divino. Tal interior torna o semblante do primeiro tipo de Sileno apenas um invólucro, um embrulho.

Oliveira (2016) destaca que a distinção entre esses dois tipos de Silenos derivam do contraste da sua própria natureza híbrida:

Um dos aspectos importantes dessa máscara reside no contraste entre a aparência feia dos Silenos esculpidos, e a divindade guardada em seu interior. Os míticos Silenos eram seres híbridos, metade animais, metade humanos. Platão, no modo de ler de Hadot, parece jogar com os dois tipos de Sileno, o esculpido e o mítico (OLIVEIRA, 2016, p. 327).

Essa representação dupla também é sugerida no discurso de Alcibíades que afirma que Sócrates é parecido tanto com os Silenos, quanto com a figura do sátiro Mársias: “Na verdade, em teu aspecto pelo menos és semelhante a esses dois seres, ó Sócrates, nem mesmo tu sem dúvida poderias contestar” (*Banquete*, 215b). Em um primeiro instante, a comparação surge da atitude audaciosa de Sócrates nos debates,

assim como de todo o resto, como destaca Alcibíades: “porém também no mais tu te assemelhas, é o que depois disso tens de ouvir. É insolente! Não? Pois se não admitires, apresentarei testemunhas” (*Banquete*, 215b). Essa conduta de Sócrates é recorrente na obra de Platão, um exemplo textual que evidencia esse comportamento se encontra na *Apologia* quando Sócrates se defende da acusação de Ânito de corromper a juventude ateniense:

Se, ao dizer isto, estou a corromper os jovens, mal vão as coisas. Mas, se alguém afirmar que eu digo mais do que isto, afirma falsidades. Portanto, Atenienses, digo-vos que ou vos deixais persuadir por Ânito e me condenais, ou me absolveis. Mas ficai sabendo que não mudarei de conduta, nem que tenha que morrer mil vezes (*Apologia de Sócrates*, 30c).

Esse comportamento é, como muitos outros aspectos, parte da máscara do Sileno de Sócrates. E como Hadot nos permite entender, essa máscara que Sócrates utiliza é a sua ironia (*ES*, p. 10-11). Hadot (*ES*, p. 10) defende ainda que a comparação dos sátiros com o filósofo no diálogo de Platão surge da necessidade de mostrar como a própria feiura de Sócrates e a do Sileno esculpido guardam algo em comum: elas são apenas uma aparência.

Posto isso, pode-se agora comentar sobre como essa semelhança e essa oposição interior se resolve no espaço discursivo da máscara do Sileno. A respeito dessa aparência dupla de Sócrates, Nichols (2007) sugere que:

A aparência de "Sileno" em Sócrates, de acordo com Alcibiades, é dupla. Em primeiro lugar, Sócrates finge amar belos rapazes, se disfarçando como amante. Entretanto, ele é deveras "cheio de moderação" e condena tudo aquilo que a maioria das pessoas almejam (*Banquete* 216d-e). Em segundo lugar, Sócrates oculta sua sabedoria. Seus discursos "se assemelham com o Sileno esculpido quando eles são abertos". Enquanto Sócrates fala sobre ferreiros, sapateiros e correeiros, e afirma ser "ignorante e que nada sabe" (*Banquete*, 221d-e, 216d), quando iniciados, seus discursos são inteligentes e contém "tudo adequado para examinar aquele que fosse bom e nobre" (*Banquete*, 222a) (NICHOLS, 2007, p. 505-506).¹²

Essa situação paradoxal de Sócrates fica evidente ao demonstrarmos a relação entre a feiura de Sócrates e a beleza que se esconde sob seus discursos. Quanto a

¹² Original: "Socrates' "Silenus" guise, according to Alcibiades, is twofold. In the first place, Socrates pretends to love beautiful young men, disguising himself as a lover. However, he is in fact "full of moderation" and contemns all the things most people pursue (216d-e). In the second place, Socrates conceals his wisdom. His speeches "resemble the sculptured Silenus when they are opened." While Socrates talks about smiths, cobblers, and tanners, and claims that he is "ignorant and knows nothing" (221d-e, 216d), when opened his speeches are intelligent and contain "everything proper to examine for one who would be noble and good" (222a)" (NICHOLS, 2007, p. 505-506).

isso, Hadot (*ES*, p. 8) defende que o primeiro choque a que Sócrates nos reserva é a sua feiura física, mas esse aspecto exterior é apenas uma máscara para quem Sócrates de fato é. Logo, a analogia com o Sileno surge de uma incoerência própria da figura Sócrates: sua aparência exterior não é condizente com o que existe em seu interior. Trata-se, segundo Nido (2011), de admitir que, apesar da feiura de Sócrates, ele busca levar seus interlocutores a repensarem tópicos importantes da sua vida social e política:

Duas das características mais distintas de Sócrates são sua estranheza e sua feiura. Com um nariz achatado e atarracado, e uma testa grande, Sócrates vaga por Atenas, descalço e sujo, removido da vida cívica e social diária, envolvendo todos, desde políticos, até simples artesãos, em conversas sobre devoção, justiça e sabedoria (NIDO, 2011, p. 1).¹³

Essa incoerência socrática deriva da sua própria ambiguidade, desconcertante e inquietante àquele que o descobre. Além das representações visuais da época¹⁴, sua estranheza e feiura é reiterada também por seus contemporâneos e por filósofos ulteriores. Nietzsche, por exemplo, afirma no *Crepúsculo dos Ídolos* (2006, p. 16) que “tudo nele era exagerado, bufão, caricaturesco” e, nas palavras de Zanker (1996), Sócrates é representado como alguém que caminha desganhado, sujo e buscando corromper aqueles que encontra:

Como seus pupilos, ele é pálido e magro em razão do desgaste e da privação, sujeira e fome, com longos cabelos. Indiferente à sua aparência, ele desfila pela cidade descalço, encarando as pessoas e testando seus experimentos intelectuais corruptores neles (ZANKER, 1996, p. 32).¹⁵

Sócrates fascinou, diz Nietzsche, por sua “amedrontadora feiura que o distinguia para todos os olhos” (2006, p.18). Todavia, Zanker (1996, p. 32) destaca que a feiura não era uma característica admirada pelos gregos, “Como em muitas culturas, os gregos tendiam a descartar o impopular, o marginalizado e o dissidente

¹³ Original: “Two of Socrates’ most recognizable features are his ugliness and his strangeness. With a flat, stubby nose and a large forehead, Socrates wanders through Athens, barefoot and unwashed, removed from everyday civic and social life, engaging anyone from politicians to simple craftsmen in conversation about such topics as piety, justice and wisdom” (NIDO, 2011, p.1).

¹⁴ O leitor interessado pode conferir ao final da dissertação uma galeria de representações da fisionomia de Sócrates.

¹⁵ Original: “Like his pupils, he is pale and thin from strain and deprivation, dirty and hungry, with long hair. Indifferent to his own appearance, he parades through the city barefoot, staring people down and trying out his corrupting intellectual experiments on them” (ZANKER, 1996, p.32).

como fisicamente defeituoso e feio”¹⁶. Além disso, Zanker (1996, p. 32) afirma que ridicularizar a fisionomia de alguém e desprezar o que é feio era uma forma de discriminação social. Essa era, diz Zanker (1996, p. 32), uma condenação moral muito comum entre os gregos que tinham por parâmetro o conceito de *kalokagathía*, expressão derivada de *kalós kai agathós*, que significa, “belo e bom” ou “belo e virtuoso”.

Esse conceito representa a ideia de que a beleza do corpo implica a beleza da alma. Zanker (1996, p. 32) determina que: “[...] na ideologia da *kalokagathía* as virtudes de um homem e sua herança nobre já foram expressas na perfeição física de seu corpo”¹⁷. Assim, se o conceito de *kalokagathía* representa o ideal de beleza para o homem grego, a crítica de Nietzsche (2006, p. 29), de que a feiura de Sócrates revelava um tipo criminoso, “*monstrum in fronte, monstrum in animo* (monstro no semblante, monstro na alma)”, reflete, conseqüentemente, um preconceito estético próprio da juventude helênica.

Nietzsche (2006, p. 16) nota que na antiguidade ateniense a feiura física representava uma decadência moral, mas com a presença de Sócrates, essa perspectiva nobre teve seu gosto estético corrompido, deturpado e vencido pela dialética socrática. Na perspectiva de Nietzsche, o apelo que a figura de Sócrates provocava na juventude ateniense fez com que ele se tornasse um modelo para o homem grego: “O Sócrates moribundo tornou-se o novo e jamais visto ideal de nobre mocidade grega: mais do que todos, o típico jovem heleno” (NIETZSCHE, 2007, p. 84).

Logo, se o primeiro aspecto dessa máscara é a feiura, o segundo, afirma Hadot, é a dissimulação (ES. p. 10). Pode-se aqui, inclusive, aludir à crítica de Nietzsche de que, em Sócrates, “tudo é dissimulado, retorcido, subterrâneo” (2006, p. 71), essas características definem o eterno questionador, nunca se sabe o que Sócrates oculta, quais as artimanhas que esconde sob seus discursos, tudo sempre nos parece demasiadamente obscuro e ardiloso. É, contudo, através de hábeis interrogações que

¹⁶ Original: “As in many cultures, the Greeks tended to dismiss the unpopular, the marginalized, and the dissident as physically defective and ugly” (ZANKER, 1996, p. 32).

¹⁷ Original: “[...] in the ideology of *kalokagathía* a man's virtues and his noble heritage were expressed in the physical perfection of his body” (ZANKER, 1996, p. 32).

Sócrates leva seus interlocutores a reconhecerem suas ignorâncias. De acordo com Hadot (ES, p. 22), essa era a forma que Sócrates tinha de conduzir seus interlocutores a inverterem seu sistema de valores, convidando-os a um circuito de discursos e aporias sem fim que, conseqüentemente, forçavam os indivíduos a colocarem em questão os fundamentos de sua vida prática. Dessa forma, o indivíduo, diz Hadot (ES, p. 22), “toma consciência do problema vivo que ele mesmo é para si”.

É através do diálogo que Sócrates persuade e instala uma perturbação no espírito dos indivíduos e, afirma Hadot, “Ele os enchia assim de uma perturbação que os levava eventualmente a colocar em questão toda a sua vida” (ES, p. 11). No entanto, essa interpretação não é unívoca entre os estudiosos do diálogo. Para Nietzsche, por exemplo, o refúgio garantido por essa máscara revela o contrário: a inabilidade própria da dialética socrática em persuadir o indivíduo e, conseqüentemente, uma fraqueza própria de Sócrates:

Escolhe-se a dialética apenas quando não se tem outro recurso. Sabe-se que ela suscita desconfiança, que não convence muito. Nada é mais fácil de apagar do que um efeito dialético: isso é demonstrado pela experiência de toda assembleia em que se discute. A dialética pode ser usada apenas como legítima defesa, nas mãos daqueles que não possuem mais armas (NIETZSCHE, 2006, p. 17).

Como vimos, as perspectivas que existem acerca desse fenômeno são bastante distintas e suas implicações nos parecem ainda bastante enigmáticas. Contudo, pode-se afirmar que esses aspectos antagônicos evidenciam a enorme repercussão que o diálogo socrático teve para a consciência ocidental e a intensa investigação filosófica que se originou com a figura de Sócrates. Acrescentemos ainda que, dado essas dificuldades do discurso dialético, temos de extrair primeiro o significado da dissimulação de Sócrates, o qual constitui o coração da máscara do Sileno. Ora, especialmente nos chamados diálogos socráticos, Sócrates está sempre se escondendo por trás de outros discursos, ele nunca afirma, nem diz nutrir particular sabedoria sobre nenhum assunto. Uma passagem do *Banquete* ilustra perfeitamente o raciocínio, em 216d Alcibíades afirma:

Estais vendo, com efeito, como Sócrates amorosamente se comporta com os belos jovens, está sempre ao redor deles, fica aturdido e como também ignora tudo e nada sabe. Que esta sua atitude não é conforme à dos Silenos? É muito mesmo. Pois é aquela com que por fora ele se reveste, como o Sileno esculpido (*Banquete*, 216d).

Ou seja, como nos Silenos, a ignorância velada de Sócrates também faz parte

da exterioridade com a qual ele se reveste. Segundo Alcibíades (*Banquete*, 216e), Sócrates não nutre qualquer afeto ou consideração pelos outros e tudo o que ele faz é de maneira dissimulada, isto é, Sócrates finge inocência. Mas não seria isso parte do movimento dialético da ironia socrática? Quanto a isso, Alcibíades afirma, “e é o que vos digo – e é ironizando e brincando com os homens que ele passa toda a vida” (*Banquete* 216e). Logo, Sócrates leva esse tipo de vida: por meio da prática da refutação (*élenkhos*), ele se limita a responder com outra pergunta quando seus interlocutores o questionam, jamais revelando nada e utilizando sua ironia para provocar o autoexame, atividade que leva seus interlocutores à aporia. Esta é, para Hadot, a máscara socrática.

Platão descreve Sócrates sob uma máscara (*prósōpon*) de Sileno, como se o caráter irônico de Sócrates fosse marcado pela ideia própria que cerca o conceito de máscara – com ela, Sócrates se oculta e se revela ao interlocutor à sua maneira. Como Hadot aponta, essa máscara de Sileno é apenas uma aparência e, como Platão nos permite entendê-la, uma aparência que esconde outra coisa (*ES*, p. 10). Isso é o que leva Hadot a considerar que a feiura de Sócrates é, na verdade, como a escultura dos Silenos; apenas uma fachada, uma máscara, como as encontradas no teatro (*ES*, p.10-11).

Oliveira (2016), em seu artigo *A Figura de Sócrates segundo Pierre Hadot*, descreve o movimento discursivo de Sócrates em relação a essa máscara da seguinte maneira:

A máscara (*prósōpon*) é aquilo que vem antes (*prósō*); em grego antigo, *prósōpon* é a face, o rosto, mas é também a frente de um exército, a frente ou a fronteira de um país ou uma cidade; é ainda uma figura artificial, donde a máscara teatral. Hadot explora o termo *prósōpon* com o sentido de máscara, mas não se pode deixar de pensar nas noções de frente de batalha e de fronteira. *Prósōpon* é a vanguarda da artilharia discursiva platônica; mas é também a fronteira entre o que Sócrates mostra, sua aparência, e o que ele oculta: o que ele é (OLIVEIRA, 2016, p. 326).

Deve-se ter em mente que essa máscara de bufão de Sócrates lhe serve, dentre outros artifícios, como uma forma de dissimular uma ignorância, mas também de ocultar quem ele de fato é. Por um lado, descreve Hadot (*ES*, p. 19) nesses exercícios de argumentação, Sócrates corta seu adversário em dois, existe um interlocutor antes da discussão com Sócrates e um interlocutor que, no acordo mútuo com Sócrates, não se vê mais como era antes. Por outro lado, nesses exercícios

argumentativos, diz Hadot (*ES*, p. 19), “Sócrates desdobra-se: há de um lado o Sócrates que sabe de antemão como vai terminar a discussão, mas há do outro lado o Sócrates que vai percorrer todo o caminho dialético com seu interlocutor”. Todavia, seus interlocutores não sabem onde a cadeia de raciocínios de Sócrates podem os levar e quais os interesses de Sócrates nessa discussão. Além disso, esses exercícios intelectuais levam os interlocutores à aporia porque Sócrates inicia as discussões admitindo a posição inicial de seus interlocutores – todavia, lentamente, no curso da discussão, Sócrates os leva a perceberem o quão contraditório era seu raciocínio inicial. Esse raciocínio, é claro, se origina do discurso do interlocutor, que agora vítima do discurso racional, do *Lógos*, tem somente que admitir o seu erro, sua ignorância. Esta é, afirma Hadot (*ES*, p. 19), a ironia socrática.

A dissimulação de Sócrates fica evidente quando ele utiliza de exemplos banais para discutir temas complexos como o bem, a justiça e a beleza. O próprio Alcibíades descreve no *Banquete* (215d-215e) que há algo de extremamente sedutor nos discursos de Sócrates, “com efeito, os escuto, muito mais do que aos coribantes em seus transportes bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos”, mas afirma também que, em um primeiro momento, seus discursos parecem banais e até mesmo ridículos:

A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates pareceriam eles inteiramente ridículos à primeira vez: tais são os nomes e frases de que por fora se revestem eles, como de uma pele de sátiro insolente! Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos (*Banquete*, 221e-222a).

Esses exemplos ridículos, como Platão nos permite entender, são como as características do Sileno esculpido, é a aparência com a qual seus discursos se revestem. Assim, como os Silenos que se entreabrem, os discursos de Sócrates escondem um conhecimento divino, imagens da virtude divina que torna melhor aqueles que o escutam:

Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior penetra, primeiramente descobrirá que, no fundo, são os únicos que têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos, e os que o maior número contêm de imagens de virtude, e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão (*Banquete*, 222a).

Quanto a essa beleza interior socrática, Alcibíades esclarece que ela ganha

amparo na analogia de Eros com os Silenos: “Na verdade, foi este sem dúvida um ponto em que em minhas palavras eu deixei passar, que também os seus discursos são muito semelhantes aos Silenos que se entreabrem” (*Banquete*, 221d). Por isso, o que existe de ridículo, seja na aparência de Sócrates ou seja em seus discursos são, sobretudo, um subterfúgio, uma máscara.

Hadot identifica Sócrates como uma figura enigmática que se mascara e que serve de máscara aos outros (*ES*, p. 10). Relativo a essas máscaras, Hadot (*ES*, p. 11) recorre à importância dos *lógoi sokratikói* (diálogo socrático), um gênero literário que se tornou popular entre os discípulos de Sócrates após sua morte e que surge das lembranças das conversações orais entre Sócrates e seus interlocutores. Essas conversações consistiam em imitações dos diálogos do filósofo. Daqueles que se apropriaram desse gênero literário, “Platão foi o primeiro filósofo a projetar suas próprias concepções filosóficas na figura de Sócrates. Ele está na origem do Sócrates mítico” (*FMV*, p. 156). Além disso, compreende Hadot que Platão não somente idealizou Sócrates, como, em alguma medida, o tornou coerente com as suas perspectivas. Destarte, se Platão idealizou Sócrates para se adequar às suas perspectivas filosóficas, Hadot aponta que, talvez, Platão desejava, “ressaltar toda a significação filosófica da figura de Sócrates” (*FMV*, p. 156). Segundo Hadot (*ES*, p. 11), esses diálogos socráticos provocavam nos leitores um efeito bastante similar aos discursos vivos de Sócrates, isso porque a máscara socrática tende a provocar dois efeitos nos interlocutores:

- i) Introduce uma perturbação na alma do leitor, que se vê em aporia, como os interlocutores de Sócrates frequentemente se encontram.
- ii) O diálogo socrático pode conduzir o leitor a uma tomada de consciência que pode ir até a conversão filosófica.

Essa máscara surge do fato de que Sócrates toma para si a dúvida e os anseios que seus interlocutores sentem na aventura dialética, ele absorve a angústia da ignorância. Segundo Hadot, isso ocorre por duas razões, a primeira é porque, com isso, Sócrates está apresentando aos interlocutores uma projeção do próprio eu deles e, a segunda é que os interlocutores utilizam desse artifício para transferir sua perturbação pessoal para Sócrates:

O diálogo socrático, muito especialmente sob a forma sutil e refinada que Platão lhe deu, tende a provocar no leitor um efeito análogo àquele que os discursos vivos de Sócrates provocavam. O leitor encontra-se, ele também, na situação do interlocutor de Sócrates, porque não sabe onde as questões de Sócrates vão conduzi-lo. A máscara, *prósōpon*, de Sócrates, desconcertante e inatingível, introduz uma perturbação na alma do leitor e a conduz a uma tomada de consciência que pode ir até à conversão filosófica (HADOT, *ES*, p. 11).

Um dos motivos dessa transferência é para que, durante a discussão, o desencorajamento não tome os interlocutores e o diálogo se rompa. Duas passagens no diálogo *Alcibíades Primeiro* (114a;116e-117b) de Platão servem de exemplos para justificar a posição de Hadot. No primeiro caso, Sócrates interpela Alcibíades com a seguinte questão: “Por que não demonstra, então, que o que é justo e o que é vantajoso são a mesma coisa ou coisas diferentes?” (*Alcibíades Primeiro*, 114a-b), ao que Alcibíades replica: “Mas eu não sei se eu conseguiria expor meu argumento diante de você, Sócrates” (*Alcibíades Primeiro*, 114b). Essa admissão de ignorância faz com que Sócrates inicie uma série de questões de forma que Alcibíades, ao concordar com os seus questionamentos, perceba que essas declarações originalmente partiram de Alcibíades.

Assim, Sócrates se apropria do modo de pensar do seu interlocutor, de forma a levar ao extremo essas posições para que o interlocutor perceba, por ele mesmo, que essas afirmações levavam à aporia, ou seja, que o interlocutor perceba seu erro. Ao mesmo tempo, com esses questionamentos, Sócrates salva o diálogo de ser bruscamente interrompido logo no início com a admissão da ignorância de Alcibíades. Isso significa que o interlocutor compreende o problema em conjunto com Sócrates, mas teme, ao mesmo tempo, a incompreensão que Sócrates lhe impõe. Todavia, uma vez iniciado o jogo dialético a sedução socrática se completa, o interlocutor se vê rendido à situação análoga de um escravo, submisso e à mercê de Sócrates.

Com esse jogo, a ironia dialética triunfa nos diálogos socráticos, pois seus interlocutores são levados a admitir que chegaram a aporia por si mesmos. Eles são vítimas do seu próprio ponto de vista, dado que Sócrates, por meio do diálogo, simplesmente levou os interlocutores a examinarem as questões por si mesmos. O segundo caso que ilustra a posição de Hadot ocorre quando Sócrates questiona Alcibíades sobre a origem dessas questões: “E então? Não é você quem diz, enquanto eu apenas o interrogo?”, Alcibíades, ainda confuso com a armadilha da qual foi alvo,

responde, “sou eu sim, ao que parece” (*Alcibíades Primeiro*, 116d). Logo, a ironia de Sócrates se instaura: quem foi levado à aporia não foi quem questiona, mas quem responde, visto que a posição inicial que dá origem ao debate pertence ao interlocutor. Alcibíades, consternado, responde: “Mas pelos deuses, Sócrates! Eu não sei nem mesmo o que estou dizendo, mas pareço encontrar-me numa condição simplesmente absurda. Em uma ocasião, enquanto você perguntava, parecia-me uma coisa, e em outra, coisa diferente” (*Alcibíades Primeiro*, 116e). Todavia, o risco de o diálogo romper-se com a frustração do interlocutor faz Sócrates assumir as dificuldades dessa posição. Isso fica claro quando Sócrates afirma que se Alcibíades entra em contradição é simplesmente por ignorância, por não conhecer o assunto que está debatendo, “A respeito, portanto, daquilo a que você involuntariamente oferece respostas contrárias, é evidente que não o conhece” (*Alcibíades Primeiro*, 117b).

Com efeito, Sócrates salva o diálogo de morrer em aporia, pois busca mostrar como a ignorância de Alcibíades também é compartilhada por ele mesmo. Como observa Oliveira (2016, p. 340), “Cindido o interlocutor pela incerteza do não saber, Sócrates se junta a ele para recomeçar o percurso”. Deste fenômeno pode-se concluir dois traços distintos da figura socrática: por um lado, Sócrates reflete e se apropria das ignorâncias de seus interlocutores para impulsionar o debate pelo caminho dialético e, por outro, Sócrates se reveste de uma máscara de forma a conduzir um exercício de puro pensamento.

Consoante ao segundo aspecto, afirma Hadot (*FMV*, p. 156) que Sócrates também serviu de imagem para outros filósofos que seguiram o exemplo de Platão e projetaram em Sócrates suas preocupações filosóficas. É dessa apropriação que Hadot conclui: “Sócrates pôde assumir ao longo da história rostos muito diferentes” (*FMV*, p. 156). Sócrates provoca, sob essa máscara, uma análise reflexiva interior na maneira de ser dos seus interlocutores. Isso gera, naturalmente, uma mudança a nível moral e existencial. Hadot especula que essa transformação pode ser explicada através do exame da figura de Eros no *Banquete*. Se a máscara do Sileno nos permite entender o fenômeno da ironia socrática, os movimentos de consciência pelos quais o método socrático percorre e o apelo ao ser; a análise da máscara de Eros nos permite compreender a figura do sábio, o modelo do filósofo e a ironia amorosa.

2. A Máscara de Eros

Na concepção de Hadot (*ES*, p. 26), Sócrates pode ser considerado o primeiro indivíduo da história do pensamento ocidental. Por intermédio da literatura socrática, ele teve um papel fundamental na tradição interpretativa que se seguiu ao longo de quase 25 séculos de uma exegese meticulosa dos diálogos platônicos. Assim, na literatura socrática de Platão e de Xenofonte – as quais Hadot inclui enfaticamente em *Elogio de Sócrates* (p. 26) –, há um ponto comum: a figura literária de Sócrates tende a ser representada de maneira a enfatizar seus traços, sua originalidade, unicidade e singularidade. O esforço entre seus contemporâneos de criar esse retrato de Sócrates nasce, nota Hadot (*ES*, p. 26-27), “da experiência extraordinária que representa o encontro com uma personalidade incomparável”, essa experiência revela a unicidade própria de Sócrates. Esse seu caráter incomparável leva Fedro¹⁸, no diálogo homônimo, a admitir completamente absorto pelos discursos de Sócrates, “E tu, mirífico amigo, tu és o homem mais extraordinário que já se viu” (*Fedro*, 230d). É dessa condição que Hadot (*ES*, p. 27) afirma: “Sim, Sócrates é o Indivíduo, o Único”. Essa particularidade que faz de Sócrates um indivíduo tão singular é reforçada no *Banquete* por meio do discurso de Alcibiades aqui já mencionado ao evidenciar o aspecto sedutor de seus discursos:

Muitas outras virtudes certamente poderia alguém louvar em Sócrates, e admiráveis; todavia, das demais atividades, talvez também a respeito de alguns outros se pudesse dizer outro tanto; o fato porém de a nenhum homem assemelhar-se ele, antigo ou moderno, eis o que é digno de toda admiração. Com efeito, qual foi Aquiles, tal poder-se-ia imaginar Brásidas e outros, e inversamente, qual foi Péricles, tal Nestor e Antenor – sem falar de outros – e todos os demais por esses exemplos se poderia comparar; o que porém é este homem aqui, o que há de desconcertante em sua pessoa e em suas palavras, nem de perto se poderia encontrar um semelhante, quer se procure entre os modernos, quer entre os antigos (*Banquete*, 221c-d).

Assim, é dessa dessemelhança com quaisquer outros homens que é possível explorar a *atopía* de Sócrates. Segundo Kierkegaard¹⁹, “Está bem aí, o sentido profundo das expressões *ἄτοπος*, *ατοπία*, *ἀτοπιώτατος*, que ressurgem muito seguidamente nos diálogos de Platão para descrever o caráter de Sócrates”, conforme

¹⁸ Todas as citações do *Fedro*, de Platão, foram extraídas da edição da Editora Guimarães, com a tradução de Pinharanda Gomes, 2000.

¹⁹ KIERKEGAARD. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, trad. Tisseau, p.50, e cf. OC, t. XVI. p.44 *apud* HADOT, *ES*, p. 27.

citado por Hadot (*ES*, p. 27).

O termo grego *ατοπία* significa “fora de lugar”, ou seja, aquilo que desconcerta, algo inclassificável, estranho e inquietante. Dito isto, *ατοπία* é uma palavra que aparece inúmeras vezes nos diálogos de Platão quando algum personagem busca descrever o comportamento de Sócrates. Para compreender o fenômeno da *ατοπία* socrática é necessário ilustrar, a partir da própria obra platônica, o que está em jogo. Segundo Platão, no *Banquete* Alcibiades sente as dificuldades de descrever alguém como Sócrates no seu elogio: “Se porém a lembrança de uma coisa me faz dizer outra, não te admires; não é fácil, a quem está neste estado, da tua singularidade (*ἀτοπίαν*) dar uma conta bem feita e seguida” (*Banquete*, 215a).

Essa confusão que Sócrates provoca no espírito dos seus interlocutores tem origem na sua própria estranheza, que aliás é um enigma até mesmo para Sócrates. Em outras palavras, pode-se admitir que a singularidade de Sócrates é, também, estranha a Sócrates, como ele mesmo admite no *Fedro*:

Ainda não consegui, até agora, conforme recomenda a inscrição délfica, conhecer-me a mim mesmo; por isso, vejo quanto seria ridículo, eu, que não tenho o conhecimento de mim mesmo, me dedicasse a estudar coisas que me são estranhas (*Fedro*, 229e-230a).

O próprio Sócrates refere-se a si mesmo dessa forma em outras ocasiões. No *Teeteto* 149a-b, por exemplo, Sócrates afirma, “[...] dizem apenas que eu sou o homem mais esquisito (*ἀτοπώτατος*) do mundo e que lanço confusão (*ἀπορεῖν*) no espírito dos outros. A esse respeito já ouviste dizerem alguma coisa?”. No *Fedro* 230a, Sócrates admite que não passa de “um animal mais estranhamente esquisito”, e que se fosse um incrédulo como os pretensos doutores, “não seria considerado um homem extravagante (*ἄτοπος*)” (*Fedro*, 229c). Essa estranheza também é reiterada por seus interlocutores, na obra *Alcibíades Primeiro* temos um bom exemplo: o general ateniense admite, após escutar um longo discurso de Sócrates:

Mas agora, Sócrates, depois que começou a falar, você me parece muito mais extraordinário (*ἄτοπος*) do que quando me seguia em silêncio, embora já fosse bastante extravagante de se ver então (*Alcibíades Primeiro*, 106a).

Segundo T. Eide (1996, p. 59-60), Platão não foi, obviamente, o inventor da palavra *ατοπία*, mas certamente sua filosofia trouxe um sentido bem particular ao termo. É interessante, sugere Eide (1996, p. 59-60), que um termo tão importante na

obra platônica, citado em pouco mais de 230 passagens, tenha sido tão pouco explorado:

Atopia é a qualidade de ser *ἄτοπος*, um adjetivo favorito em Platão, cerca de 230 instâncias (incluindo o advérbio *ἄτόπως*) que se encontram neste trabalho. Não é demais dizer que Platão estabeleceu o uso de *ἄτοπος* na literatura grega, e pode parecer estranho que este importante termo tenha recebido tão pouca atenção (EIDE, 1996, p. 59-60).²⁰

Existe, porém, uma pluralidade de sentidos e nuances que o termo *atopía* comporta. Literalmente, o termo grego *ατοπία* pode ser definido como “não-lugar”, “fora de lugar”, ou seja, uma ausência de posição. Assim, *atopía* indica então uma falta de lugar, isso porque o ‘a’ é um prefixo de negação, enquanto a palavra grega *topos* significa ‘lugar’, ‘posição’, ‘localização’. Quanto a essa polissemia, Almeida Júnior (2012) aponta a miríade de traduções possíveis:

Apenas para se ter uma ideia, *atopía* pode ser concebida como “estranheza”, “singularidade”, “contradição”, “absurdidade”, “originalidade”, “novidade”, entre outros. *Atopia* refere-se ao caráter extraordinário, desviante ou inclassificável de uma coisa, acontecimento, argumento ou indivíduo (ALMEIDA JÚNIOR, 2012, p. 16).

Platão utiliza-se do termo em inúmeras obras e comportando os mais diversos sentidos, estes quase sempre estão associados a um encanto, incômodo ou assombro com os discursos e as ações do indivíduo Sócrates, como vimos anteriormente. No entanto, isso não é uma regra geral, já que nos diálogos de Platão o termo não é exclusivamente utilizado para retratar a figura de Sócrates. De maneira a validar o que foi dito, recorreremos a alguns breves exemplos: no *Timeu* (20d7), Platão demonstra a *atopía* do mito de Atlântida; na *República* (VII 515a), temos a *atopía* da imagem da caverna e seus prisioneiros; no *Fédon*²¹ (59a), a *atopía* da mistura contraditória dos prazeres e a dor; no *Fedro* (230a), a *atopía* que Sócrates reconhece em si mesmo; na explicação da viagem à Siracusa na *Carta VII* (352a4), Platão repetidamente utiliza o termo, dentre muitas outras ocorrências²².

²⁰ Original: “*atopía* is the quality of being *ἄτοπος*, a favourite adjective in Plato, around 230 instances (including the adverb. *ἄτόπως*) being found in this Works. It is not too much to say that Plato established the use of *ἄτοπος* in Greek literature, and it may seem strange that this important term has received so little attention” (EIDE, 1996, p. 59-60).

²¹ Todas as citações do *Fédon*, de Platão, foram extraídas da edição da Editora UFPA, com a tradução de Carlos Alberto Nunes, 2011.

²² Em muitas outras passagens da obra de Platão, o caráter *ἄτοπος* de Sócrates é reiterado: *Alcibíades* I 106a2, 116e3; *Eutidemo* 305a3; *Fedro* 229c6, 230c6; *Górgias* 473a1, 480e1; *Protágoras* 361a5; *Teeteto* 149a etc.

Logo, não se pode definir algo que é caracterizado como *atópico* porque a sua acepção alude à sua completa ausência de posição ou mesmo de características bem definidas. Se Sócrates é considerado uma figura de difícil definição é, naturalmente, por sua *atopía*. Dessa forma, buscar compreender a figura de Sócrates passa, inevitavelmente, pela sensação de se sentir desarmado, sem saída frente à estranheza que seus discursos provocam. Dessas dificuldades, poderíamos dizer então que é preciso flanqueá-lo, explorar o sentido profundo da sua ironia e examinar outros flancos de forma a ter uma representação mais aproximada da figura socrática. Todavia, na concepção de Schlosser (2014, p. 12) podemos reconhecer a *atopía* socrática precisamente por causa do fracasso que é tentar classificar algo *atópico*. Dessa forma, flanquear a figura de Sócrates é também se ver na situação em que ficam seus interlocutores, perplexos com sua estranheza.

Quanto a essa investigação da figura de Sócrates, Schlosser (2014) propõe que é a partir de sua *atopía* que é possível descrever o complexo fenômeno que foi a filosofia socrática e não, exclusivamente, pela análise de sua ironia:

Ver a filosofia de Sócrates como uma prática, contudo, indica uma articulação mais específica e contextual daquilo que é com frequência nomeado como "ironia". Em vez de "ironia", este livro propõe "atopia", ou estranhamento, para descrever o fenômeno intrigante da filosofia de Sócrates e para muitas daquelas instâncias tradicionalmente definidas como "irônicas" (SCHLOSSER, 2014, p. 12).²³

Hadot, no entanto, defende no *Elogio de Sócrates* que a ironia é o coração de todos os ensinamentos socráticos. A ironia complementa a possibilidade de se interpretar a figura de Sócrates, de compreender a complexidade de sua *atopía*.

Dito isto, qual a razão de Sócrates ser considerado *ἄτοπος* nos diálogos platônicos? Hadot determina que o que o torna *ἄτοπος* é o fato de Sócrates ser "filósofo", ou seja, "ser amante da sabedoria" (EFA, p. 21). Sócrates não possui a sabedoria, mas a deseja, isso constitui a figura do filósofo delineada por Platão. O filósofo é aquele que rompe com a *bíos*, ou seja, com a vida cotidiana. O filósofo, diz Hadot, "rompe totalmente com os costumes e os hábitos dos mortais comuns" (EFA,

²³ Original: "Viewing Socrates' philosophy as a practice, however, points to a more specific and contextual articulation of what often goes by the name of "irony". Instead of "irony" this book proposes "atopia", or strangeness, for describing the perplexing phenomenon of Socrates' philosophy and for many of those instances conventionally labeled as "ironic" (SCHLOSSER, 2014, p.12).

p. 19-21), é nesse sentido que ser filósofo é ser estranho ao mundo. No entanto, estar constantemente voltado para esse gênero de vida não exclui, naturalmente, a sua existência do mundo.

A própria filosofia, retomando um recorte pontual que Hadot faz de M. Merleau-Ponty, “jamais está totalmente no mundo, e jamais, entretanto, fora do mundo”²⁴. De maneira correlata, o filósofo, ou antes, o *atópico* e deslocado Sócrates, compartilha dessa natureza indefinida: ele habita uma espécie de não lugar entre o saber e a ignorância. É dessa tensão entre o saber divino e a ignorância humana que se situa o conflito interno do filósofo. Como diz Hadot:

Compreende-se melhor agora a *atopia*, a estranheza do filósofo no mundo humano. Não se sabe onde classificá-lo, pois não é nem um sábio, nem um homem como os outros. Ele sabe que o estado normal, o estado natural dos homens deveria ser a sabedoria, pois ela não é nada mais que a visão das coisas tais quais elas são, a visão do cosmos tal qual ele é à luz da razão, e ela nada mais é que o modo de ser e de vida que deveria corresponder a essa visão. Contudo, o filósofo sabe também que essa sabedoria é um estado ideal e quase inacessível (HADOT, *EFA*, p. 22).

É o amor a essa sabedoria estranha ao mundo que torna o filósofo estranho ao mundo, conclui Hadot (*EFA*, p. 21). Essa estranheza do filósofo decorre do fato de que não podemos classificá-lo, ele não pertence à classe dos homens comuns e nem à classe dos sábios. Segundo Hadot:

Para um tal homem, a vida cotidiana, tal qual está organizada e é vivida pelos outros homens, deve necessariamente apresentar-se como anormal, como um estado de loucura, de inconsciência e ignorância da realidade. E, todavia, é preciso que ele viva essa vida todos os dias, na qual se sente estranho e na qual os outros o percebem como um estranho (HADOT, *EFA*, p. 22-23).

Todavia, reconstruir a figura estranha de Sócrates diz respeito também em retratar a não convencionalidade de seu método, dado que este complementa a estranheza característica do filósofo. Para Hadot, destacar a dissonância da figura de Sócrates levanta inevitavelmente a questão da ironia socrática.

Contudo, a imagem da ironia dialética de Sócrates não é unívoca entre os comentadores, Theodore (2014, p. 4), por exemplo, coloca que o que há de mais relevante e interessante na ironia socrática é que ela não se assemelha à ironia convencional que se resume em uma pessoa dizer algo, mas pelo contexto, situação, tom de voz ou outro fator, inequivocamente significa o exato oposto do que foi dito.

²⁴ MERLEAU-PONTY. *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1965 *apud* HADOT, *FA*, p. 65.

Assim, como entende Theodore (2014, p. 4), a ironia convencional como um simples artifício retórico ou dispositivo literário é irrelevante, o que é relevante na ironia de Sócrates é justamente que o significado a ser deduzido não é algo óbvio, mas seu sentido é outro e vai além daquilo que foi expresso. Esse aspecto da ironia socrática é algo muito mais complexo e filosoficamente interessante, como Theodore (2014) nos permite entender:

A ironia em relação a Sócrates não é descrita como tendo o significado contrário ao que é dito, o que tornaria o significado, quase sempre, completamente transparente, mas como tendo outro significado daquele dito, o que tornaria o significado opaco ou vago (THEODORE, 2014, p. 4).²⁵

Como podemos ver, a compreensão da ironia socrática é um fenômeno bastante complexo por suas implicações filosóficas. Para Lane (2011, p. 239), por exemplo, o estudo sobre a ironia socrática oferece o mais frequente ponto de partida para pensar a figura de Sócrates nos dias de hoje por ser a ironia de Sócrates uma crença já bastante recorrente na história da filosofia.

Schlosser (2014) vai de encontro àqueles que tem uma visão elogiosa da ironia de Sócrates. Para Schlosser, recorremos à ironia socrática como uma resposta para justificar as contradições do diálogo, isto ocorre porque não compreendermos claramente a figura de Sócrates: "No sentido mais comum, 'ironia' tem sido usado para nomear a estranheza de Sócrates, sua aparente inexplicabilidade e o enigma de sua motivação" (SCHLOSSER, 2014, p. 11)²⁶. Vlastos (1991, p. 31), contudo, tem uma compreensão diametralmente oposta: o método irônico consiste em desvendar esses enigmas, posto que, para ele, a ironia é uma forma de transmitir complexas verdades filosóficas.

Não obstante, Silveira (2014, p. 111) combate a posição de Vlastos, pois considera que a ironia de Sócrates é "um método sardônico que, inicialmente, promove a descrença dos fundamentos discursivos dos interlocutores, tornando-os frágeis". E não será, todavia, que o fantasma da ironia socrática seja justamente uma forma de enfraquecer seus interlocutores, os deixando desorientados com o fluxo de

²⁵ Original: "irony in relation to Socrates is not described as having the contrary meaning to what is said, which would render the meaning usually totally transparent, but as having other meaning than what is said, which renders the meaning opaque or vague" (THEODORE, 2014, p. 4).

²⁶ Original: "In the most basic sense, "irony" has been used to name the strangeness of Socrates, his seeming inexplicability and the enigma of his motivation" (SCHLOSSER, 2014, p. 11).

questões e cercos lógicos-argumentativos do diálogo socrático posto que é consabido que Sócrates leva seus interlocutores e leitores por circuitos de aporia? Por essa razão, é bastante comum perceber nos textos de especialistas dos diálogos de Platão a inquietação nas suas afirmações, afetados de incertezas, se em determinado trecho a ironia socrática se fez presente ou não. Esse princípio de incerteza gera a consciência de que talvez, nesses diálogos, esteja escondida alguma mensagem essencial sobre a filosofia socrática/platônica que não parece evidente por conta da ironia.

Os estudos sobre a ironia socrática são vastos, todavia, para Hadot (*ES*, p. 28-29) ao analisarmos a figura ambivalente de Sócrates encontramos uma ironia dividida em dois: há a ironia amorosa, que tem estreita relação com a máscara de Eros; e a ironia dialética, própria da máscara do Sileno. Em ambos os casos, diz Hadot (*ES*, p. 28): elas conduzem a situações análogas. Para compreender a base desse fenômeno, primeiro precisamos examinar detidamente os aspectos de cada uma dessas ironias.

A ironia dialética consiste em Sócrates fingir, através de uma série de questionamentos, que estava interessado no saber de seus interlocutores. No entanto, no curso do jogo de perguntas e respostas, o interlocutor percebe que é inábil naquilo que julgava conhecer. Logo, os interlocutores de Sócrates percebem que não têm nenhum saber a oferecer e nem mesmo têm a sabedoria para remediar a ignorância de Sócrates.

Segundo Hadot (*ES*, p. 20), essa ironia dialética socrática provoca uma transformação no sistema de valores dos interlocutores por ser esse o sentido do próprio método maiêutico, isto é, os questionamentos de Sócrates ajudam os outros a engendrarem a si mesmos (*Teeteto*, 150b-d) e a cuidarem de si (*Banquete*, 216a).

Como vimos, o sentido profundo da ironia socrática ainda é bastante impreciso, visto que ela tem sido interpretada de diversas formas. Posto isso, pode-se agora comentar a ironia amorosa, tal como Hadot nos apresenta. Para Hadot (*ES*, p. 28), ligado à ironia do diálogo, há em Sócrates uma ironia do amor, ele a descreve da seguinte forma: “A ironia amorosa consiste em fingir estar enamorado, até que aquele por Sócrates perseguido nas suas galantearias, pela inversão da ironia, torne-se ele próprio enamorado” (*ES*, p. 28).

Hadot afirma se referindo ao *Banquete* de Platão que “veremos Sócrates revestir-se com os traços míticos de Eros” (*ES*, p. 27). Essa identidade entre Sócrates e Eros ocorre por uma razão: Para Hadot (*ES*, p. 30), Sócrates se assemelha a Eros porque o elogio de Sócrates no *Banquete* toma lugar na sequência e na linha de elogios de Eros pronunciados até aquele instante. Esse argumento é reforçado, diz Hadot (*ES*, p. 30), porque Alcibíades, no lugar de fazer o elogio de Eros, pronuncia o de Sócrates: “Louvar Sócrates, senhores, é assim que eu tentarei, através de imagens. Ele certamente pensará talvez que é para carregar no ridículo, mas será a imagem em vista da verdade” (*Banquete*, 215a). Para Hadot, isso representa, precisamente, o sentido do *Banquete* de Platão: “O diálogo está construído de maneira que faz adivinhar a identidade entre a figura de Eros e a de Sócrates” (*ES*, p. 30), mas a identidade dessas figuras sugerida por Hadot tem outra justificativa, mais profunda e significativa: “Pelo fato de que os traços comuns ao retrato de Eros pronunciados por Diotima e ao retrato de Sócrates traçado por Alcibíades são numerosos e significativos” (*ES*, p. 30).

Para entender a atividade prática de Sócrates ao se revestir dos traços de Eros, é preciso que cotejemos a ironia amorosa com a ironia do diálogo, notadamente na forma elaborada por Platão. Na ironia dialética, Sócrates finge estar interessado no saber dos seus interlocutores, enquanto na ironia amorosa Sócrates finge estar enamorado. Todavia, cabe ressaltar, de acordo com Hadot (*ES*, p. 28), “que o amor citado é o amor homossexual, precisamente porque a relação entre mestre e discípulo na antiguidade visava a transmitir virtudes aristocráticas, era um amor pedagógico”:

Na Grécia do tempo de Sócrates, o amor masculino é uma lembrança e uma sobrevivência da educação guerreira arcaica, na qual o jovem nobre se formava nas virtudes aristocráticas, no quadro de uma amizade viril, sob a direção de um mais velho (HADOT, *ES*, p. 28).

Essa relação era a base da educação guerreira na Grécia, os mestres ensinavam seus discípulos a serem virtuosos e os iniciavam na política. As relações de pederastia na antiguidade grega se baseavam, normalmente, no contato de um homem mais velho denominado *erasta*, sua idade variava entre 20 a 30 anos, com um jovem, chamado de *erômeno*, com idade entre 12 e 18. No entanto, reduzir a questão da homossexualidade do mundo helênico ao seu aspecto físico seria um erro e uma injustiça ao amplo fenômeno que era a experiência para o homem grego. Como mostra Percy (2005), seja em Esparta, seja em Atenas, Tebas e diversas outras

idades, o mundo grego incorporou a pederastia em seus sistemas educacionais:

A pederastia tornou-se um modo de guiar garotos à vida adulta e completa participação na polis, resultando não apenas na participação política, mas, antes de tudo, na habilidade de beneficiar a cidade com uma gama de possibilidades (PERCY, 2005, p. 13-14).²⁷

Contudo, conforme essas relações constituíam o modelo pedagógico do homem grego, algumas incoerências também se seguiram. Percy (2005, p. 14) esclarece que o *erômeno*, por exemplo, era uma posição ridicularizada, desonrosa e, em alguns casos, até mesmo passível de punição. De maneira similar, o cidadão ateniense mais velho que se comportasse como um *erômeno* era malquisto socialmente. Segundo Percy (2005), as razões dessas relações eróticas se constituírem dessa forma na civilização grega são inúmeras, no entanto, alguns fenômenos podem ter contribuído:

Nudez atlética, simpósios apenas masculinos e atrasos no casamento para homens eram exclusivos da civilização grega. Esses elementos únicos, combinados à ausência de tabus religiosos tão proeminentes nas religiões abraâmicas, podem contribuir na explicação do porquê, em sua maioria, homens gregos mantinham relações pederastas (PERCY, 2005, p. 16).²⁸

Nesse sentido, a formulação de Hadot parece estar de acordo com o que vem a ser dito por Percy, uma vez que para ele, “o amor em questão é o homossexual, precisamente porque ele é um amor educador” (ES, p. 28). Como vimos na máscara do sileno, Sócrates é feio, velho, e pode ser visto como um *erasta*, enquanto os jovens com quem Sócrates conversa são belos e desejosos de sua virtude e sabedoria, como os *erômenos*. Com efeito, Sócrates é descrito por Alcibíades como alguém que frequentemente se comporta de maneira amorosa ao redor dos belos jovens e que aparenta desejar aqueles que finge amar (*Banquete*, 216d). No entanto, no curso das suas declarações amorosas, o alvo dos encantos de Sócrates julga que ele não deseja seu saber, mas sua beleza corporal, um erro cometido pelo próprio Alcibíades

²⁷ Original: “Pederasty became a way to lead a boy into manhood and full participation in the polis, which meant not just participation in politics but primarily the ability to benefit the city in a wide range of potential ways” (PERCY, 2005, p. 13-14).

²⁸ Original: “athletic nudity, all-male symposia, and delayed marriage for men were unique to Greek civilization. These unique elements, along with the absence of religious taboos so prominent in the Abrahamic religions, may go some way to explaining why, in general, Greek men formed pederastic relationships” (PERCY, 2005, p. 16).

(*Banquete*, 217a). A ironia amorosa se instaura, então, quando o amado percebe que é incapaz de satisfazer o amor de Sócrates porque carece da verdadeira beleza que ele está interessado, isto é, a beleza do conhecimento. No momento em que o amado percebe o que lhe falta já é tarde, está no centro da ironia amorosa.

Uma vez enamorado por Sócrates, o amado se apaixona por Sócrates, não por sua beleza física que lhe falta, mas pelo desejo da beleza da qual se está privado. Para Hadot, isso ocorre porque Sócrates: “é filósofo, amante da sabedoria, isto é, desejoso de alcançar um nível de ser que se aproxime o máximo da perfeição divina” (*ES*, p. 34). O que os interlocutores amam em Sócrates, diz Hadot, “é a aspiração, é o amor dele pela beleza e pela perfeição do ser” (*ES*, p. 34). Do mesmo modo, tanto Eros quanto Sócrates desejam a própria perfeição, em outras palavras, aspiram seu verdadeiro eu. Esse Sócrates-Eros tem consciência de que não é nem belo e nem sábio, mas o que encanta nessas figuras, defende Hadot (*ES*, p. 34), é o fato de que elas representam um acesso em direção à própria perfeição.

Assim, conclui Hadot, “estar enamorado por Sócrates é estar enamorado pelo amor” (*ES*, p. 30). Com efeito, Hadot percebe na ironia amorosa a mesma estrutura da ironia socrática, para ele, esse Eros socrático tem uma “consciência desdobrada que sente apaixonadamente que não é o que deveria ser” (*ES*, p. 35). É desse sentimento de privação, inaptidão e separação da beleza do conhecimento que nasce o amor.

Segundo Vlastos (1991), a ironia amorosa é uma ironia complexa porque ela, como Sócrates, é contraditória, por afirmar e negar uma coisa ao mesmo tempo. O autor explica que esse fenômeno pode ser observado no diálogo de Sócrates com Alcibíades:

Na acepção atual de amor pederasta, Sócrates não ama Alcibíades ou quaisquer outros jovens que ele persegue. Mas em outra noção, a qual *eran* [amar; amando] está na doutrina e prática do eros socrático, ele os ama: sua beleza física dá um prazer especial a esses encontros afetivos com suas mentes (VLASTOS, 1991, p. 41).²⁹

Nessa perspectiva, o que Vlastos esclarece é que Sócrates ama e não ama

²⁹ Original: “In the currently understood sense of pederastic love Socrates does *not* love Alcibiades or any of the other youths he pursues. But in the other sense which *eran* [to love; loving] has in the doctrine and practice of Socratic eros, he does love them: their physical beauty gives special relish to this affection-ate encounters with their mind” (VLASTOS, 1991, p. 41).

Alcibíades – precisamente porque Sócrates ama-o à sua maneira e não na forma convencional de amar. É assim que se estabelece a ironia de Sócrates, o que ele diz significa e não significa ao mesmo tempo aquilo que ele expressamente afirmou, como nos mostra Scott (2000):

Não deve ser assumido que Sócrates apenas usa ironia quando convém à situação; em vez disso, como veremos adiante, Sócrates é um ironista. E a possibilidade desse tipo de ironia inerente à sua posição de figura literária é um dos principais dispositivos (SCOTT, 2000, p. 143).³⁰

Na superfície dos discursos de Sócrates há um conteúdo que, nas palavras de Vlastos (1991, p. 31), “é verdadeiro em um sentido e falso em outro”. Essa também é a análise de Scott sobre a ironia socrática; para ele, essa capacidade de ser verdadeiro em um sentido e falso em outro é um artifício próprio da complexa escrita platônica, “Platão emprega os diálogos de forma a permitir que eles funcionem e ‘façam sentido’ ou ‘sejam verdade’ em vários níveis ao mesmo tempo” (SCOTT, 2000, p. 143)³¹. Está aí a estranha originalidade do método filosófico socrático. Para Hadot, a ironia amorosa de Sócrates tem um papel distinto da perspectiva de Vlastos, isso porque a ironia faz com que os amados de Sócrates lentamente se percebam apaixonados e tornam-se, assim, seus escravos. Tal é o efeito dos seus discursos, descreve Alcibíades:

[...] ao ouvir Péricles porém, e outros bons oradores eu achava que falavam bem sem dúvida, mas nada de semelhante eu sentia, nem minha alma ficava perturbada nem se irritava, como se me encontrasse em condição servil. Mas com este Mársias aqui, muitas foram as vezes em que de tal modo me sentia que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas (*Banquete*, 215e-216a).

Esse amor surge quando tomam Sócrates por uma via de acesso à beleza e ao conhecimento. Sócrates, contudo, é privado dessa sabedoria. Isso fica claro quando Sócrates responde a Alcibíades com sua ironia habitual:

Caro Alcibíades, é bem provável que realmente não sejas um vulgar, se chega a ser o que dizes a meu respeito, e se há em mim algum poder pelo qual tu te poderias tornar melhor; sim, uma irresistível beleza verias em mim, e totalmente diferente da formosura que há em ti. Se então, ao contemplá-la, tentas compartilhá-la comigo e trocar beleza por beleza, não é em pouco que

³⁰ Original: “It must not be assumed that Socrates merely uses irony when it befits the situation; rather, as we shall see later, Sócrates is an ironist. And the possibility of this kind of irony inheres in his stature as a literary character; it is one of the principal devices” (SCOTT, 2000, p. 143).

³¹ Original: “Plato employs to allow the dialogues to function and ‘make sense’ or ‘be true’ on several levels at once” (SCOTT, 2000, p. 143).

penhas me levar vantagens, mas ao contrário, em lugar da aparência é a realidade do que é belo que tentas adquirir, e realmente é 'ouro por cobre' que penhas trocar. No entanto, ditoso amigo, examina melhor; não te passe despercebido que nada sou (*Banquete*, 218d-219b).

“E a inversão da ironia amorosa de Sócrates é tal que aquele que antes era o alvo das investidas amorosas do filósofo, torna-se ele mesmo o enamorado”, como nos esclarece Hadot (*ES*, p. 28; *EE*, p. 111). Essa transformação é acima de tudo uma mudança quanto ao seu objeto de desejo. Uma vez percebida tal privação, o amado deixa de buscar em Sócrates a beleza da qual ele carece, mas antes busca partilhar do desejo pela beleza, como nos mostra Hadot:

Descobrimo então o que lhe falta, ele se enamora por Sócrates, isto é, não pela beleza, pois Sócrates não a tem, mas pelo amor que é, segundo a definição dada por Sócrates no *Banquete*, o desejo da Beleza da qual se está privado. Assim, estar enamorado por Sócrates é estar enamorado pelo amor (HADOT, *ES*, p. 29-30).

Essa inversão ocorre por um desdobramento próprio da estrutura erótico-dialética de Sócrates, visto que, em determinado momento aquele que se via como o amado é levado a padecer da mesma carência de Eros-Sócrates. Alcibiades diz que Sócrates não está interessado na mera beleza sensível que seus interlocutores têm a oferecer, “Sabei que nem a quem é belo tem ele a mínima consideração, antes despreza tanto quanto ninguém poderia imaginar” (*Banquete*, 216e). O amado tem então consciência, como os frequentes interlocutores de Sócrates, de que é incapaz de oferecer a ele qualquer conhecimento. Dessa incapacidade e carência é que surge o desejo do amor.

Essa carência de beleza da qual Sócrates priva os outros e da qual é privado tem correspondência com Eros. Logo, a genealogia de Eros pode nos revelar uma pista para entender a figura controversa de Sócrates. O nascimento de Eros é apresentado no *Banquete* (203b-e) em um diálogo rememorado por Sócrates, em que Diotima, a sacerdotisa de Mantinea, lhe relata:

Quando nasceu Afrodite, banqueteavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar – pois vinho ainda não havia –, penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho do Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é

duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista (*Banquete*, 203 b-e).

Segundo o relato de Diotima, Eros nasce como uma figura dupla: Do pai, Poros (o Recurso) herda o desejo de suprir suas necessidades, a força desejosa e a capacidade estratégica; e de sua mãe, Pênia (a Pobreza), herda a miséria, a carência e a falta de beleza. Dessas características contraditórias, Eros herda o contraste de seus progenitores. Eros, por não ter nada, como sua mãe, tem a vontade de suprir essas faltas e, como seu pai, deseja muito, pois tem consciência do seu estado mendicante.

Esse estado da figura de Eros tem uma relação muito próxima com a filosofia, e mais do que isso, com a figura de Sócrates. Segundo Diotima, o amor é filósofo por estar no meio, entre a ignorância e o saber: “Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante” (*Banquete*, 204b). Um deus, diz ela no *Banquete* (204a), não filosofa por ser ciente de que sabe, enquanto o ignorante não necessita da filosofia, pois desconhece o fato de que nada sabe. Diferente de ambos está Eros que, como Sócrates, tem consciência da sua falta de sabedoria, e por isso a deseja intensamente. Essa necessidade de aspirar aquilo que não tem é o que configura a posição do filósofo e o que aproxima a figura de Eros à Sócrates.

A reincidência da natureza de Eros de se refletir continuamente na figura de Sócrates no *Banquete* não é um retrato acidental. Hadot explicitamente dirá a respeito desse Eros ambivalente que ele “será um Eros concebido como uma projeção da figura de Sócrates” (*ES*, p. 27). Para Hadot, essa equivalência é precisamente no que consiste a máscara de Eros. Entretanto, a identidade entre a figura de Eros e a de Sócrates não é necessariamente um retrato elogioso. Como vimos no seu nascimento, Eros é retratado por meio de um rompante de carências: Eros é feio, descuidado e anda descalço e, ao mesmo tempo, deseja a verdadeira beleza, a coragem e a sabedoria. De maneira contígua, Sócrates também sofre das mesmas privações.

Dessas considerações, Hadot observa que Eros “é desejo, pois, como Sócrates, tem consciência de não ser belo e de não ser sábio” (*ES*, p. 34), ou seja, Eros é desejo da própria perfeição de que é privado. Em suma, essa também é uma

característica de Sócrates, uma vez que ele se revela, nas palavras de Hadot, “o eterno vagabundo, em busca de verdadeira beleza” (ES, p. 26).

Em um primeiro momento, podemos considerar que essa máscara de Eros nos leva a presumir que o diálogo seja uma exaltação de Sócrates como uma figura divina. No entanto, a interpretação de que Platão vê em Sócrates uma figura divina parece precipitada quando examinamos a natureza própria de Eros, uma vez que há evidências que sugerem o contrário: se Sócrates é como Eros, ele é um ser intermediário e incompleto. Quanto a essa posição, Droz (1997) descreve a relação entre filosofia, Eros e Sócrates da seguinte forma:

[...] por sua estranheza e pelo mistério que emana de sua personalidade feita de contrastes, é, ele mesmo, um *daímon*, mediador e traço de união entre os homens e os deuses. Assim, a filosofia é amor, o amor é filósofo, e Sócrates é o protótipo acabado dessas duas mediações salvadoras (DROZ, 1997, p. 174).

E não é isso o que sugere a hermenêutica de Hadot sobre a figura de Sócrates? Ora, se Sócrates se assemelha a Eros, é precisamente por isso que ele se situa entre o divino e o humano. Se Eros e Sócrates filosofam, é porque estão no limiar da ignorância e da sabedoria, o desejo que move essas figuras é o que os impulsionam a buscar a verdade e a sabedoria divina. Com efeito, Platão, ao assimilar Sócrates a Eros, enfatiza a condição de inclassificável de Eros frente aos outros deuses e de Sócrates com quaisquer outros homens.

Para Nietzsche (2007, p. 83), “uma chave para o caráter de Sócrates se nos oferece naquele maravilhoso fenômeno que é designado como o ‘*daímon* de Sócrates’”. Logo, é preciso retomar o diálogo de Sócrates com Diotima rememorado no *Banquete* de Platão, em que ambos chegam à conclusão de que Eros “está entre o mortal e o imortal”, uma vez que ele “é um grande *daímon*. Todo *daímon* está entre um deus e um mortal” (*Banquete*, 202d-202e). É por essa razão que se tem a interpretação de que Eros é um *daímon*, pois habita esse espaço intermediário entre a mortalidade materna e a imortalidade paterna, entre a beleza e a feiura, entre aquilo que é bom e verdadeiro e aquilo que é mau e falso. Esse ponto delimita uma dimensão essencial para pensar a máscara de Eros. Pois tanto Sócrates como Eros não são em si mesmos a personificação da alada Sabedoria e da Beleza em si.

Sobre essa classificação de Eros, Souza (2014, p. 134) dirá que Eros é visto como um “elemento mediador, por sua capacidade de interpretar e transmitir o *lógos* divino aos homens e o humano aos deuses”. Essa posição de intermediário também é encontrada na historiografia da figura de Eros, como Dozol (2007) elucida acerca da obra de Hesíodo:

Na *Teogonia*, de Hesíodo, Eros surge como liame, mediador ou intermediário, prendendo ou ligando uma coisa à outra, sempre no meio de dois pontos, intermediando relações e conferindo coesão ao Cosmos. Na perspectiva de uma filosofia racionalista, é aquele que tende a tudo ligar ou integrar para, dessa forma, conhecer (DOZOL, 2007, p. 315).

Equivalente a Eros tem-se o filósofo que, para Diotima, precisa ascender em busca daquilo que lhe falta (*Banquete*, 204b-c). O filósofo é, como Eros, o caminho intermediário entre o conhecimento e a ignorância, entre os assuntos divinos e humanos, ou seja, é o desejo de conhecer. Quanto a essa aspiração, Souza (2014) completa: “o iniciado nos mistérios do amor, o filósofo, percorre os graus da ascense de Diotima em busca daquilo que não é próprio de sua natureza: bondade, beleza e sabedoria” (SOUZA, 2014, p. 134).

Esse desejo da ascense encontra-se no próprio processo dialético de Sócrates com Diotima. Entrevemos essa relação no *Banquete*, por exemplo, quando Sócrates revela que foi Diotima quem primeiro o iniciou nos discursos sobre o amor: “E era ela que me instruía nas questões de amor” (*Banquete*, 201d-e). Sócrates ainda relata que ela o interrogava e o refutava, precisamente como ele faz com seus interlocutores. Diotima, portanto, fica na posição de orientar e iniciar Sócrates na arte dos mistérios do amor e em todo o percurso dialético que o levaria ao maravilhamento da beleza.

Essas relações se invertem quando Sócrates inicia o discurso sobre Eros. Cabe lembrar que o diálogo com a sacerdotisa Diotima é somente uma lembrança de Sócrates e nada nos prova que isso também não seja apenas um mecanismo da ironia socrática. No entanto, ao discursar para os convivas, Sócrates é quem está na posição do intermediário do Amor, é ele que ocupa a posição de mensageiro. Assim, Sócrates é retratado como o instrutor que inicia os homens no percurso do saber. Analogamente, se Eros é um intermediário, um *daímon*, como afirma Diotima (*Banquete*, 202d-202e), ele é interprete e mensageiro. Isto é, ele é quem leva aos deuses assuntos humanos e traz aos homens as instruções divinas. Dessa forma, o

daímon é quem estabelece uma ponte de contato entre os assuntos divinos e os humanos.

Pode-se ainda indagar que, sendo Eros carente da beleza, como poderia ele assumir o papel de guia iniciático que levaria os homens a contemplarem a forma da beleza? A estrangeira da Mantineia descreve que a ascensão à beleza consiste, essencialmente, em percorrer os caminhos do amor. Esse caminho inicia-se na contemplação da beleza dos corpos e ascende à beleza dos ofícios, das ciências até alcançar o belo em si mesmo:

Quanto então alguém, subindo a partir do que aqui é belo, através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos de amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acaba naquela ciência, que nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo (*Banquete*, 211b-211d).

Hadot dirá que Sócrates-Eros é como um “chamado, uma possibilidade que se abre” (*ES*, p. 34) a esse belo em si. Eros, enquanto um *daímon*, promove uma relação pedagógica que se estabelece por ele estar no meio do caminho do acesso à verdadeira beleza, ele é a voz interior que conduz os homens ao conhecimento. Em outras palavras, é Eros quem orienta os homens, como um mentor, pelos degraus que conduzem ao belo. Nas palavras de Dozol (2007):

Eros aparece na voz de Diotima-Sócrates como demônio, isto é, como intermediário entre os deuses e os homens. Em sua faceta pedagógica, transfigura-se em gênio tutelar, numa espécie de voz interior que fala ao homem, guia-o ou aconselha-o. Aqui se realiza como mediador, com função de interpretar e transmitir: é como a linguagem que se tece na verticalidade, no relacionamento humano/divino. A contemplação final de toda a beleza é fruto de uma ascese erótica conduzida por ele (DOZOL, 2007, p. 315).

Contudo, Diotima determina que a ascese às formas da beleza somente é possível para aquele que está, como Eros-Sócrates, entre a ignorância e a sabedoria, ou seja, é preciso ser filósofo. Dessa maneira, o humano separa-se do divino por estar, frequentemente, apegado à beleza sensível. Quanto a quem pode realizar essa ascese, Diotima destaca que o sábio não filosofa, uma vez que já sabe, enquanto que o ignorante não filosofa porque se declara satisfeito em não saber; e conclui, então, que dentre as coisas mais belas está o saber (*Banquete*, 204a-204b). Isto posto, o desejo pelo belo resulta em uma característica fundamental da natureza deste

daímon: “Eros é desejo voltado ao saber. Já que o filósofo ocupa um lugar entre o saber e a ignorância, é imprescindível que Eros seja filósofo” (*Banquete*, 204b). Quanto a essa dimensão própria do filósofo, comenta Stephan (2015):

De fato, conforme Pierre Hadot, o estatuto da filosofia não corresponde ao da sabedoria, já que esta consiste em um ideal que oferece substancialidade à filosofia. Em outras palavras, a filosofia se desenvolve no âmago da sabedoria, pois ela depende teleológica e ontologicamente deste arquétipo de vida. Isso significa que o filósofo tenta se aproximar da sabedoria por meio da contemplação estética da totalidade e da descrição, no âmbito do discurso filosófico, do sábio ideal (STEPHAN, 2015, p. 51).

Com efeito, Platão deixa bem claro a inatingibilidade da filosofia em adquirir a sabedoria. De acordo com Hadot, ao analisar a figura de Sócrates, tudo nos leva a pensar que esse saber é inatingível e que, “não é somente aos outros, mas a si mesmo que Sócrates não cessa de submeter a exame” (HADOT, *FA*, p. 65). A sabedoria revela-se um ideal, é como se pudéssemos somente vislumbrá-la através do horizonte-dialético, mas nunca estamos de fato no domínio da sabedoria. Dessa forma, as máscaras de Sócrates aparecem como possibilidades de vislumbrar esse ideal. Isso porque a filosofia não é a sabedoria, mas o desejo amoroso do conhecimento, é um esforço em direção a uma prática existencial que se orienta a partir do ideal de sabedoria.

Quanto a isso, Hadot afirma que um dos grandes méritos de Platão é que, ao ter inventado o mito de Sócrates-Eros, soube “introduzir a dimensão do Amor, do desejo e do irracional, na vida filosófica” (*ES*, p. 35). Assim, de maneira análoga, as discussões tipicamente socráticas baseiam-se na vontade em conjunto de “esclarecer um problema que apaixona os dois interlocutores” (*ES*, p. 35). Quanto a essa vontade compartilhada da procura do saber que os discursos de Sócrates proporcionam, Dozol (2007) admite:

Em todo caso, é essa sua forma aporética que certamente sinaliza para a intenção de uma busca compartilhada, na qual mestre e discípulo experimentam uma erótica diferenciada: a do primeiro marcada pelo jogo da condução estratégica e a do segundo sentida em função da exigência de abandono do hábito e da acomodação em nome do desejo de ir além (DOZOL, 2007, p. 318).

Em vista disso, a discussão apaixonada, isto é, a função dialógica é um dos aspectos da filosofia para Hadot. Todavia, é importante destacar que a dimensão vivida também exerce um papel fundamental no exercício filosófico: a importância do dialógico e daquilo que é vivido não são conceitos dissociáveis, uma vez que, no

diálogo com o outro, pode ocorrer uma experiência de cunho moral e existencial, que é um artifício próprio da maiêutica socrática:

O próprio diálogo, como evento, como atividade espiritual, já foi uma experiência moral e existencial. É que a filosofia socrática não é a elaboração solitária de um sistema, mas despertar de consciência e ascensão a um nível de ser que só podem se realizar em uma relação de pessoa para pessoa (HADOT, *ES*, p. 36).

Hadot parece ensejar a seguinte interpretação: quando discutem com Sócrates, não é somente a competição retórica que está em questão, mas coloca-se em debate os temas mais fundamentais da vida humana. De acordo com Hadot, as interrogações Socráticas fazem um apelo ao ser, esse apelo, “Sócrates o exerce não somente por suas interrogações, sua ironia, mas também e sobretudo por sua maneira de ser, seu modo de vida, seu ser mesmo” (*FA*, p. 56). Em suma, ser alvo das questões de Sócrates proporciona uma modificação radical da nossa percepção do mundo. O encontro com Sócrates oferece uma experiência transformadora da vida moral e existencial, e não somente uma transformação do discurso teórico. Submeter-se ao exercício dialógico, trata-se, então, de exercitar esses dois lados da vida filosófica. Mais que isso, o diálogo como um exercício filosófico pode promover o despertar da consciência interior.

Esse apelo socrático é um discurso vivo que anima a atividade filosófica. Convém então sublinhar a importância da figura de Sócrates e do domínio de Eros para a exortação à existência. Em suma, se Sócrates é um indivíduo único na história do pensamento ocidental é por sua capacidade de persuadir e transformar seus ouvintes, por produzir esse efeito de formação. Essa dimensão pedagógica tem origem no desejo de saber de Eros.

Esse efeito só é possível porque o elemento do amor no *Banquete* é um elemento racional, voluntário e passional. Assim, essa transformação do indivíduo se dá pelo amor, pois há uma progressão racional do amor dos belos corpos até as belezas mais espirituais. Por conseguinte, a filosofia, enquanto desejo de beleza, tem em si uma dimensão que é uma experiência vivida que, de acordo com Hadot, é parte do procedimento filosófico:

O amor de um belo corpo já é, potencialmente, amor da Beleza eterna. Ele se explica pela atração exercida por esta última. O procedimento filosófico tem por motor, portanto, o desejo, e implica um elemento não discursivo. A dimensão do amor confere à filosofia o caráter de uma experiência vivida,

viva, de uma presença (HADOT, *FMV*, p. 161).

À vista disso, Hadot afirma que sob a forma refinada que Platão deu aos diálogos socráticos, ele conseguia, como Sócrates, “provocar no leitor um efeito análogo àquele que os discursos vivos de Sócrates provocavam” (*ES*, p. 11), pois o leitor dos diálogos platônicos também se vê como um interlocutor de Sócrates, em aporia e sem saber até onde as questões de Sócrates podem levá-lo.

Na leitura de Hadot, esse discurso vivo é “a dimensão do amor, do desejo, mas também do irracional, é, poder-se ia dizer, retomando o vocabulário de Goethe, o demoníaco” (*ES*, p. 37), dado que Platão já encontrara no próprio Sócrates essas características. Esse Sócrates demoníaco e sedutor era, nota Hadot (*ES*, p. 37), “de algum modo, seu ‘caráter’ próprio, seu verdadeiro eu”. Sócrates exerce uma atração mágica sobre aqueles que o escutam, o magnetismo de sua figura inspira paixão nos seus interlocutores por terem sido tragados pelo amor. Para Hadot, em contraste com essa dimensão existencial do viver filosófico, podemos analisar a máscara de Dioniso de Sócrates. Esta pode nos revelar os mecanismos que geraram o aspecto sedutor da figura socrática para a posteridade, notadamente na forma como Nietzsche o percebeu.

3. A Máscara de Dioniso

O conceito da máscara socrática de Dioniso surge, defende Hadot, do fato de que Platão, de maneira misteriosa, “colocou toda uma constelação de símbolos dionisíacos em torno da figura de Sócrates” (ES, p. 46). De acordo com Hadot, é preciso investigar “elementos menos notados da figura de Sócrates no *Banquete* de Platão” (ES, p. 40). Esses símbolos que foram menos explorados podem ser encontrados ao longo de todo o diálogo e, como Paul Zanker observou (1995, p. 38): “Há certamente mais de um aspecto da comparação de Sócrates com silenos”³². O próprio Sócrates afirma, a respeito do elogio que Alcibíades faz a ele no *Banquete*: “esse teu drama de sátiros e de silenos ficou transparente” (*Banquete*, 222d). Ora, aqui é importante lembrar que os Sátiros e os Silenos formavam o cortejo de Dioniso. A presença de Dioniso pode ser vislumbrada no discurso de pelo menos três personagens essenciais do *Banquete*: Aristófanes, o ilustre comediógrafo; Diotima, a sacerdotisa que ensina Sócrates a genealogia do amor; e Alcibíades, o general ateniense. Em nossa leitura, se esses signos estão espalhados no tecido discursivo de alguns personagens, isso contradiz o senso comum de que o diálogo é erigido apenas como um encômio a Eros e a Afrodite. Santoro (2013, p. 2) ampara essa interpretação por afirmar que essas três figuras representam, no *Banquete*, etapas de uma iniciação órfica, seus discursos fazem parte do rito iniciático dos mistérios dionisíacos.

Esses símbolos de Dioniso estão no cerne do diálogo platônico. Sabe-se, por exemplo, que *sympósiion* significa o ato de beber em conjunto. O simpósio era uma festa em que se bebia vinho após as refeições e durante a qual era habitual que ocorressem debates intelectuais, acompanhados de músicas, danças e recitais. Poderíamos dizer então que todo simpósio é uma celebração de Dioniso, uma vez que o elemento da bebida, traço de Dioniso, está sempre evidente. Poder-se-ia, comenta Hadot (ES, p. 46) sobre o *Banquete*, “chamar o diálogo inteiro de *O julgamento de Dioniso*”. Essa interpretação surge do fato de que, no início do diálogo, Agatão elege Dioniso como o árbitro da competição entre os convivas: “Quanto a isso,

³² Original: "There is surely more than one aspect to the comparison of Socrates to Silenus" (ZANKER, 1995, p. 38).

logo mais decidiremos eu e tu da nossa sabedoria, tomando Dioniso por juiz” (*Banquete*, 176a). Portanto, a competição proposta por Agatão consiste em saber se é ele ou Sócrates quem detém mais sabedoria e, para isso, é necessário submeter-se ao julgamento de Dioniso, ao êxtase do vinho e ao embate dialético. Essa posição de árbitro de Dioniso repercute em outras fontes textuais da mesma época; na comédia *As Rãs*, de Aristófanes, por exemplo, Dioniso se dirige ao inferno com o intuito de resgatar o tragediógrafo Eurípides, uma vez que acreditava que não existiam mais poetas trágicos relevantes em Atenas. Em sua trajetória ao inferno, Dioniso escuta diversos insultos entre Eurípides e Ésquilo que vinham disputando o trono da tragédia nos Infernos (*As Rãs*, 830-875). Dioniso, sendo o Deus do teatro, é escolhido como o mais apto a exercer a função de juiz. No combate, após iniciar seu papel como o mediador da competição, Dioniso ordena que busquem: “O incenso e o fogo, vamos lá! Quero fazer uma prece antes de me assumir como árbitro das vossas subtilezas, para que actue com toda a competência de que for capaz” (*As Rãs*, 870-875).

Esse Dioniso em busca de Eurípides como um salvador para a arte trágica tem pouca relação com o retrato que Nietzsche traça do deus grego, mas nos permite esclarecer algumas arestas da própria concepção das pulsões artísticas em Nietzsche. Para Souza Peres (2014, p. 2), Eurípides inibiu as pulsões dionisíacas do teatro, isso porque ele introduziu, como seu personagem o faz na disputa com Ésquilo na comédia *As rãs*, o elemento racional em suas peças.³³ Assim, isso se correlaciona com Nietzsche, na medida em que ele acredita que Eurípides foi um produto do socratismo:

[...] Eurípides foi, em certo sentido, somente máscara: a divindade que falava por sua boca, não era Dioniso, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates [...] eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia foi abaixo (NIETZSCHE, 2007, p. 77).

Não obstante, na comédia é o próprio Dioniso quem decide recorrer à figura de Eurípides. Se Nietzsche compreende que Eurípides retirou essa dimensão do êxtase dionisíaco da arte, como o próprio Sócrates o fez, em todo caso, nos cabe admitir que

³³ A comédia *As Rãs* ajuda a esclarecer o que é citado, em uma passagem, por exemplo, Eurípides diz: “Pois essas qualidades fui eu que as inculquei aqui na malta (indica o auditório), ao introduzir na arte o raciocínio e a reflexão. De modo que, agora, eles opinam sobre tudo, sabem relativizar as coisas, governam a casa melhor do que dantes, estão sempre em cima do que se passa” (ARISTÓFANES, *As Rãs*, 970-980).

uma interpretação contrária se sustenta: Dioniso permanece no centro da narrativa, na figura de autoridade de um árbitro. Ou seja, cabe ao deus do teatro o voto decisivo por quem é o melhor poeta trágico. Ao fim da comédia, Dioniso escolhe Ésquilo e decide, contra seu próprio intuito inicial, resgatá-lo ao invés de Eurípedes. Nota-se que, sendo Dioniso quem define o fim da disputa, é ao redor dele que gravita a narrativa. Paralelamente, no *Banquete*, o julgamento de Dioniso se constitui de maneira completamente distinta.

Para Hadot (*ES*, p. 46), o julgamento de Dioniso no *Banquete* consiste, em síntese, no seguinte: “aquele que beber mais e melhor ganhará essa competição de *sophía*, de sabedoria e de saber, colocada sob o signo do deus do vinho”. O significado dessa competição só compreendemos plenamente, afirma Usher (2002),

[...] quando percebemos que, ao final do diálogo, o sátiro de nariz arrebitado de Platão se tornou o sujeito de uma vitória dramática em que Alcibíades, esse indivíduo maravilhosamente dionisiaco, é o corifeu, e o deus teatral do vinho é o juiz (USHER, 2002, p. 224).³⁴

No entanto, por mais que Hadot defenda a interpretação de que a competição de vinho de fato ocorreu ao longo do festim – o que revelaria que a beberagem narcótica foi acompanhada do signo de Dioniso –, o discurso de Erixímaco no *Banquete* parece nos sugerir o contrário, que não haveria essa competição de bebida, pois todos os presentes beberiam apenas moderadamente: “Ouvindo isso, concordam todos em não passar a reunião embriagados, mas bebendo cada um a seu bel-prazer” (*Banquete*, 176e). Além disso, Pausânias é o primeiro a se posicionar contra a competição:

Bem senhores, qual o modo mais cômodo de bebermos? Eu por mim digo-vos que estou muito indisposto com a bebedeira de ontem, e preciso tomar fôlego – creio que também a maioria dos senhores, pois estáveis lá; vede então de que modo poderíamos beber o mais comodamente possível (*Banquete*, 176a-176b).

Lentamente, cada um dos convidados admite não estar em condições para a competição, Agatão responde que não se sente capaz (*Banquete*, 176c), Aristófanes defende que é preciso arranjar um meio de moderarem na bebida, dado que foi um

³⁴ Original: “when we realize that, by the end of the dialogue, Plato's snub-nosed satyr has become the subject of a dramatic victory in which Alcibiades, that marvelously Dionysiac individual, is the coryphaeus, and the theatrical god of wine the judge” (USHER, 2002, p. 224).

dos que se excedeu nela na véspera (*Banquete*, 176b). Por fim, Erixímaco completa com um pedido aos seus convidados que são mais resistentes no suportar do vinho:

“Uma bela ocasião seria para nós, ao que parece”, continuou Erixímaco, “para mim, para Aristodemo, Fedro e os outros, se vós, os mais capazes de beber, desistis agora; nós, com efeito, somos sempre incapazes; quanto a Sócrates, eu o excetuo do que digo, que é ele capaz de ambas as coisas e se contentará com o que fizermos. Ora, como nenhum dos presentes parece disposto a beber muito vinho, talvez, se a respeito do que é a embriaguez eu dissesse o que ela é, seria menos desagradável. Pois para mim eis uma evidência que me veio da prática da medicina: é esse um mal terrível para os homens, a embriaguez; e nem eu próprio desejaria beber muito nem a outro eu aconselharia, sobretudo a quem está com ressaca de véspera” (*Banquete*, 176c-e).

Como entrevemos no diálogo, Sócrates é incomparável no suportar o vinho (*Banquete*, 176c, 220a, 223d), qualquer competição do gênero teria resultados inevitavelmente semelhantes. Além disso, não se tem um acordo tácito e velado de que a competição de Dioniso continuaria, ao contrário, é importante lembrar que esse acordo ocorre ainda no início do *Banquete*, quando todos estão conscientes de suas ações. Nesse início temos no diálogo uma discussão aberta e lúcida entre os convivas sobre o tema em questão. Após o discurso de Erixímaco de que todos deveriam beber apenas moderadamente, Platão escreve no *Banquete* (177a): “Todos então declaram que lhes apraz”. Contudo, ao fim do *Banquete*, o que temos é a figura triunfante de Sócrates ainda sóbrio caminhando por entre os companheiros embriagados. Se todo o diálogo é construído sob o signo de Dioniso e de fato houve a competição, como Hadot afirma (*ES*, p. 47), Sócrates nos parece ser univocamente o vencedor do concurso, vencedor de uma competição que já estava presumivelmente ganha antes mesmo de se iniciar.

Não somente Sócrates é o vencedor da competição de Dioniso, como Hadot afirma ser ele uma figura delineada por Platão com características bastante semelhantes ao deus Dioniso:

Há então, no *Banquete* de Platão, de maneira que parece consciente e voluntária, todo um conjunto de alusões ao caráter dionisíaco da figura de Sócrates que culmina na cena final do diálogo, na qual Sócrates, o melhor poeta e o melhor bebedor, triunfa no julgamento de Dioniso (HADOT, *ES*, p. 47).

Um aspecto comum entre a figura de Sócrates e Dioniso se estabelece, em um primeiro momento, afirma Santoro (2013), na forma cênica dos diálogos de Platão:

Nos diálogos falam as personagens de Platão, este porém fica nas coxias, como costuma fazer um dramaturgo. Assim, ele pertence à mesma corte dionisiaca dos poetas escritores de comédia e tragédia, por mais que não se dispense de submetê-los às mais duras críticas. O teatro das ideias o faz adotar uma das principais características de Dioniso: o uso da máscara, das muitas máscaras que anulam ou escondem a presença subjetiva do autor. Resta, no rastro dessa anulação, o jogo agônico da dialética: o pensamento que não se deixa prender nem à opinião nem à doutrina, que pode transitar por diversas perspectivas e que somente vigora no trânsito, ou mesmo no transe, poderíamos dizer (SAANTORO, 2013, p. 49).

Sócrates, como Platão, se esconde por meio do exercício da dialética. Enquanto o segundo se resguarda por intermédio da escrita, Sócrates se reveste das muitas máscaras que Platão lhe atribuiu, seja ao se refugiar a partir do recurso da ironia, do *pathos* erótico ou da dissimulação de Sileno. Não só esses artifícios fornecem à figura socrática a máscara da ambiguidade que é comum a Dioniso – deus ao mesmo tempo das tragédias e das comédias – como é por meio dessa máscara que reside a força socrática, esconder-se é uma forma de garantir sua artilharia discursiva, uma posição privilegiada em que seu poder de persuasão se alia à sua incapacidade de aquiescer passivamente em uma discussão.

Embora Sócrates seja a figura central para pensar a influência de Dioniso no texto platônico, muitos outros simbolismos da figura de Dioniso podem ser encontrados textualmente no diálogo. Dentre eles, um ocorre justamente quando Sócrates apresenta o dramaturgo Aristófanes como alguém que dedica todas suas ocupações em torno de Dioniso e de Afrodite (*Banquete*, 177e). Aristófanes é, segundo Santoro (2013, p. 50), a primeira máscara dionisiaca que se pronuncia no *Banquete* de Platão, por ser a primeira citação textual explícita da figura de Dioniso no diálogo. É preciso também reconhecermos os traços de Dioniso na cena que compõe a introdução da figura de Alcibíades, Hadot descreve precisamente os elementos dionisiacos que permeiam a figura do general ateniense:

Alcibíades, irrompendo na sala do banquete, aparece coroadado de violetas e folhas de hera como Dioniso. Mal tendo entrado, Alcibíades coloca em torno da cabeça de Sócrates uma coroa de fitas, como é usual fazer para o vencedor de um concurso de poesia. Ora, Dioniso é o deus da tragédia e da comédia. Fazendo o elogio de Sócrates o próprio Alcibíades compõe o que Sócrates chama a seguir de “um drama de Sátiros e de Silenos”, pois foi a esses seres que ele comparou Sócrates. Ora, Sátiros e Silenos formam o cortejo de Dioniso, e o drama satírico tinha originalmente por centro a paixão de Dioniso. Na cena final, Sócrates fica a sós com Agatão, o poeta trágico, e Aristófanes, o poeta cômico, e os obriga progressivamente a admitir que cabe a um mesmo homem ser poeta trágico e poeta cômico (HADOT, *ES*, p. 46-47).

Mas é por meio de Nietzsche que Hadot nos permite entender a máscara de Dioniso da qual Sócrates se reveste. A figura de Sócrates é representada de maneira prototipicamente como não dionisíaca no *Nascimento da Tragédia*, pois representa a busca desenfreada pela racionalidade. Além disso, Nietzsche está constantemente tentando distinguir o que é saudável do que é doente, o que representa um freio para as pulsões dionisíacas e quais são as qualidades de um Eros saudável, Nietzsche deseja a reconciliação dessas pulsões e Sócrates aparenta ser, em um primeiro momento – especialmente no *Nascimento da Tragédia* –, um antidionisíaco, um racionalista-lógico radical que tende a coibir as manifestações dionisíacas por sua retórica, por seu apelo rigoroso às definições formais da verdade, da beleza e da justiça. Sócrates, ou antes o socratismo, aparece como uma doença ao gênero de vida que Nietzsche busca cultivar e celebrar. Porém, há uma duplicidade nos elogios de Nietzsche: se por um lado Sócrates representa a decadência do espírito dionisíaco, essa força que buscar a racionalidade a qualquer custo, por outro lado, Nietzsche parece admirar a figura de Sócrates. Para Nietzsche, Sócrates sofre de uma superfetação de racionalidade, é como se nele “a natureza lógica se desenvolvesse tão excessiva quanto no místico a sabedoria instintiva” (2007, p. 83), Nietzsche parece exaltar as qualidades de Dioniso que encontra em Sócrates. Essa duplicidade é o que dá força à interpretação de Hadot sobre a máscara Dionisíaca de Sócrates.

Nietzsche analisa, em *O nascimento da tragédia*, a historicidade da tragédia grega com uma lente sobre os tragediógrafos da época: Sófocles, Eurípides e Ésquilo. Para o filósofo, a arte grega se fundamentou por meio da duplicidade de “pulsões” artísticas, simbolicamente ligadas aos dois deuses da arte, Apolo e Dioniso. A pulsão apolínea estaria ligada ao deus Apolo, deus das artes divinatórias, da ordem, da razão, e dono de uma extravagante beleza, enquanto que o deus Dioniso, seu meio irmão, representa sua antítese, a ele estaria ligado o êxtase da embriaguez, as emoções instáveis, a bufonaria das comédias e o drama do teatro. Dioniso representa uma figura mitológica central na filosofia Nietzscheana, é o patrono dos concursos teatrais, é o deus do vinho, da loucura, da licenciosidade dos instintos e do caos.

Da mesma maneira que a procriação depende da dualidade dos sexos, diz Nietzsche, “em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações”

(2007, p. 24), essas duas pulsões artísticas da natureza exercem polos antagônicos. Quanto a essa contraposição, Nietzsche pode vir em auxílio:

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dioniso, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origem e objetivos, entre a arte do figurador plástico, a apolínea, e a arte não figurada da música, a de Dioniso: ambos os impulsos, tão diversos caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia Ática (NIETZSCHE, 2007, p. 24).

Se por um lado Apolo representava o portador do discurso racional (o *Lógos*), símbolo do intelecto, por outro Dioniso retrata a transgressão, os excessos, o delírio da música, "a beberagem narcótica" do coro báquico. É do antagonismo entre esses dois impulsos que se estabeleceu a tragédia. Para Nietzsche, esses impulsos se assemelham à diferença fisiológica entre estar *embriagado* e estar *sonhando* (2007, p. 24). O estado ébrio corresponde, por analogia, à natureza dionisíaca, em que os sentidos parecem exercer um papel secundário na nossa percepção. O arrebatamento da bebida nos deixa extasiados e mais propensos ao que Nietzsche chama de “ruptura com o *principium individuationis* [princípio de individuação]” (2007, p. 27), isto é, a ruptura com o ‘eu’ subjetivo. A ruptura com esse princípio da razão é o que constitui a essência da alegria dionisíaca, diz Nietzsche:

Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do dionisíaco, que é trazido a nós, o mais de perto possível, pela analogia da embriaguez. Seja por influência da beberagem narcótica, da qual todos os povos e homens primitivos falam em seus hinos, ou com a poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria, despertam aqueles transportes dionisíacos, por cuja intensificação o subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento (NIETZSCHE, 2007, p. 27).

Logo, o motivo de Nietzsche perturbar-se com esse apego à formalidade, à falta de vazão aos instintos, está atrelado à figura de Sócrates que nunca se embriaga e que mesmo sob o efeito da bebida permanece um racionalista-lógico inabalável. Para Nietzsche, Sócrates nunca atinge esse estado ébrio, de êxtase e alegria, o qual estaria vinculado ao papel secundário dos sentidos da natureza dionisíaca. Isso porque, se, de fato, ocorreu a competição de vinho insinuada no início do *Banquete*,

Sócrates mostra-se ao final contra a natureza dionisiaca, por permanecer sóbrio e, então, não rompe com o princípio de individuação apolíneo.

Contudo, para Hadot, há no *Banquete* de Platão uma série de símbolos que remetem ao caráter dionisiaco da figura de Sócrates: “Não surpreende que, paradoxal, secreta e inconscientemente talvez, a figura de Sócrates venha a coincidir finalmente, em Nietzsche, com a figura de Dioniso” (*ES*, p. 47). Embora não seja consenso entre os comentadores, Hadot não está isolado na interpretação de que Sócrates carrega traços de Dioniso no *Banquete*, assim como a figura mitológica de Dioniso para Nietzsche nutre relação com a figura socrática. A esse respeito, Porter (2000, p. 110-111) afirma: “Eu acredito, exatamente o que *O nascimento da tragédia* exige que façamos: para ler em Sócrates a imagem de Dioniso e vice-versa. Não é essa a importância do ‘Sócrates praticante da música?’”³⁵. O Sócrates músico representa a alegria da existência, um Sócrates que sabe dançar é precisamente a figura que Nietzsche projeta no filósofo, detentor, como destaca Hadot (*ES*, p. 44), do “entusiasmo demoníaco” de Dioniso.

A figura socrática é contraditória como Dioniso, se por um lado ele afirma a alegria de existir e celebra a música, por outro, como nos permite entender Hadot, Sócrates parece desejar morrer, isso oferece um desafio de consciência para Nietzsche. Para compreendermos esse complexo fenômeno, é preciso compreendermos primeiro esse Sócrates músico. Nas palavras de Hadot:

Um *Sócrates músico*! Nietzsche acreditou pressentir sua vinda em *O nascimento da tragédia*. Respondendo ao apelo das divindades que, em seus sonhos, convidaram o filósofo a se consagrar à música, a figura de Sócrates músico reconciliaria a lucidez irônica da consciência racional e o entusiasmo demoníaco. Seria verdadeiramente “o homem trágico”, dizem os inéditos. Nesse Sócrates músico, Nietzsche projeta seu próprio sonho, sua nostalgia de uma reconciliação entre Apolo e Dioniso (HADOT, *ES*, p. 44).

Esse Sócrates músico, como veremos, corresponde a uma imagem comum entre os contemporâneos do filósofo. Nas *Memoráveis*, de Xenofonte, Sócrates responde que Cármides ficou surpreso ao vê-lo praticando alguns passos de dança

³⁵ Original: “I believe, just what *The Birth of Tragedy* requires us to do: to read in Socrates the image of Dionysus, and vice versa. Isn't that the import of the "music-practicing Socrates"?” (PORTER, 2000, p. 110-111).

(*Memoráveis*, 19-20). Além disso, Sócrates admite a necessidade de beber vinho, pois o vinho traz alegria e o delírio catártico, como relata Xenofonte:

Também a mim, meus amigos, me parece que é uma boa ideia que bebamos; na verdade, o vinho adormece a pena das almas dos homens, como faz a mandrágora com as pessoas, mas também desperta as alegrias como o azeite faz com o lume (*Memoráveis*, 24).

É importante recorrer, também, à célebre passagem do *Fédon* (60e-61a) em que Sócrates admite a seu discípulo Cebes, que inúmeras vezes teve um mesmo e insistente sonho. Embora no curso de sua vida esse sonho se manifestasse de formas diferentes, a mensagem veiculada era sempre a mesma, “Sócrates, deve esforçar-te para compor música!”, e, na tentativa de descobrir a significação desses sonhos, é que ele compõe um proêmio a Apolo e pratica alguns versos das fábulas esópicas. Esse sonho, compreende Sócrates, é como uma prescrição para que continue se esforçando nesse gênero de poesia, e compara sua atividade com os corredores que são animados por uma torcida pois, analogamente, o sonho busca estimular Sócrates a se enveredar pelos caminhos da música. Incitar a si mesmo a composição de música tranquiliza Sócrates na prisão, pois consiste em praticar a mais elevada arte das musas, a filosofia: “[...] o sonho me exortava a prosseguir em minha prática habitual, a compor música, por ser a Filosofia a música mais nobre” (*Fédon*, 60e-61a).

Se o sonho prescreve que Sócrates deve praticar essa espécie de composição musical, “[...] seria mais seguro cumprir essa obrigação antes de partir, e compor poemas em obediência ao sonho”, diz Sócrates (*Fédon*, 60e-61a). Essa decisão surge do fato de que Sócrates interpreta essa voz que lhe interpela nos sonhos como um apelo religioso (*Fédon*, 60e-61a). Nietzsche (2007) compreende essa escolha como um dos poucos momentos em que é possível vislumbrar um vacilo de Sócrates quanto à sua percepção apolínea da realidade, este é um desafio à sua natureza lógica:

O que o impeliu a tais exercícios foi algo parecido à voz admonitória do *daímon*, foi a sua percepção apolínea de que não compreendia, qual um rei bárbaro, uma nobre imagem de um deus e corria assim o perigo de ofender a divindade – por sua incompreensão. Aquela palavra da socrática aparição onírica é o único sinal de uma dúvida de sua parte sobre os limites da natureza lógica: será – assim devia ele perguntar-se – que o não compreensível para mim não é também, desde logo, o incompreensível? Será que não existe um reino de sabedoria, do qual a lógica está proscrita? (NIETZSCHE, 2007, p. 89).

Podemos compreender melhor essa figura complexa se explorarmos, diz Hadot (*ES*, p. 46), o *ódio amoroso* que Nietzsche tem por Sócrates, o qual equivale ao ódio amoroso que Nietzsche sente em relação a si próprio. Nietzsche admira Sócrates por ver nele, mesmo nos seus últimos momentos, signos do Dioniso, como nos mostra Porter:

É esse Sócrates sombrio, mas ainda alegre, morrendo, filosofando, sempre desejável e até mesmo erótico, graças à sua proximidade com a morte e à sua extinção da imagem e mito, que evoca a imagem de Dionísio em Nietzsche (PORTER, 2000, p. 111)³⁶.

Contudo, ao mesmo tempo, parece incoerente a Nietzsche que Sócrates, alguém tão preocupado em discutir a moral, a justiça, a beleza e o bem, isto é, temas que levavam a uma transformação a nível individual dos seus discípulos, seja justamente o mesmo que parece desejar morrer no final da sua vida. Sócrates decide por ingerir a cicuta e recebe os dias que antecedem sua morte com assombrosa tranquilidade. Não é essa estranha tranquilidade diante da morte que se torna um desafio para a consciência Nietzscheana? Afinal, sabe-se que, para Nietzsche, aceitar a morte sem temor algum seria trair um impulso vital devido à alegria de existir. Assim, o que Hadot (*ES*, p. 45) parece nos sugerir é que Nietzsche teme ser alguém que exalta as pulsões de vida e, nos momentos finais de sua existência, faça o mesmo recuo de consciência que Sócrates, o qual se esconde por trás dessa tranquilidade.

Esse esconder-se é o que intriga Nietzsche na figura de Sócrates, a alma de Nietzsche é repartida por Sócrates, isto porque ele representa a dualidade existencial que o próprio Nietzsche vive: Seria a vida um mal? Uma doença em si mesmo? Bertram define a inquietação de Nietzsche nos seguintes termos:

[...] a dualidade interior da alma nietzscheana é sua luta contra si mesmo, seu ódio amoroso de si mesmo. Além disso, pode-se dizer que o que Nietzsche afirma sobre a "magia de Sócrates" é, também, uma verdade sobre si mesmo: "Ele tinha sua alma, e atrás dela outra e atrás disso uma outra" (BERTRAM, 1885, p. 151 *apud* HADOT, 2010, p. 3)³⁷.

³⁶ Original: "It is this shadowy but still cheerful Socrates, dying, philosophizing, ever desirable and even erotic, thanks to this proximity to death and to his extinction in image and myth, who evokes the image of Dionysus in Nietzsche" (PORTER, 2000, p. 111).

³⁷ Original: "the inner duality of the Nietzschean soul, and its struggle against itself, its amorous hatred of itself. Moreover, one could say that what Nietzsche asserts about the "magic of Socrates" its true of himself: "He had his soul, and behind it another one and behind it yet another" (BERTRAM, 1885, p. 151 *apud* HADOT, 2010, p. 3).

Como poderia Sócrates, parece questionar Nietzsche, uma figura tão preocupada com o aperfeiçoamento moral, com a transformação dos valores cotidianos, ter decidido em seus últimos momentos, pela morte? Esse gênero de interpretação tem sua genealogia no próprio exame da *Apologia de Sócrates* de Platão. No diálogo citado, ao fim do julgamento, Sócrates diz que aqueles que votaram ao seu favor foram justos como juízes. Todavia, Sócrates faz um discurso elogioso acerca da morte (*Apologia*, 40c-41a), ressaltando a incompreensão que os homens têm da real natureza da morte. Sócrates especifica duas hipóteses a respeito dessa: a primeira é que a morte seja como uma noite de sono sem sonhos e de completa ausência de sentidos. A segunda suposição é de que a morte seja simplesmente a passagem de um mundo a outro, em ambos os casos, Sócrates afirma que as acolheria com contentamento.

Para Hadot (*ES*, p. 46), é o ódio-amoroso, essa admiração velada e ostensivo desprezo, o qual Nietzsche sente em relação ao Sócrates de Platão, que o leva a afirmar a decadência de Sócrates, em *Crepúsculo do Ídolo* (2006), pois ele representa os juízos negativos da vida, diametralmente antagônico à figura de Dioniso:

Eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos de dissolução grega, como pseudogregos, antigregos. [...] Que um filósofo enxergue no valor da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não sabedoria (NIETZSCHE, 2006, p. 15-16).

Portanto, se o valor da sabedoria socrática é posto em suspenso, de onde surge o fascínio que Sócrates exerce sobre os outros? Segundo Nietzsche (2006), esse se manifesta no fato de que Sócrates era um grande erótico e encorajou o combate verbal: “Ele fascinou ao mexer com o instinto agonal dos gregos” (NIETZSCHE, 2006, p. 17). Sócrates institui uma nova espécie de competição, uma esgrima intelectual em que ele era um especialista. Nessas competições Sócrates escondia a si mesmo. Embora a beleza interior de Sócrates brilhe com a visão apolínea (*Banquete*, 222a), seu silêncio no elogio de Alcibíades é um modo de esconder-se – com frequência temos Sócrates como uma figura que orienta o diálogo, ele dá movimento ao *lógos* com sua ironia, com a indagação e o seu método de refutação, mas no *Banquete* observamos Sócrates como uma figura muito mais silenciosa e paciente. No diálogo, Alcibíades decide delinear um retrato dionisíaco de

Sócrates e pede, em várias ocasiões, que ele o interrompa se estiver equivocado a respeito de algo em sua história. Todavia, Sócrates não contesta absolutamente nada que Alcibiades afirma (*Banquete*, 214e, 215a, 216a e 217b). Nesses momentos, ele não pratica o *élenkhos*, a prática da refutação que lhe é habitual. Essa constatação atípica nos permite entender que, em outras palavras, Sócrates esconde-se ao deixar Dioniso falar, ele permite que os signos de Dioniso irrompam no diálogo. Essa permissividade revela, para Schultz (2013), a síntese do domínio apolíneo e dionisíaco que Sócrates representa:

Ao permitir que este símbolo de Dionísio fale, talvez Sócrates esteja ilustrando fidelidade tanto a Apolo quanto a Dionísio, uma dupla lealdade à qual Nietzsche se orgulharia. Sócrates também expressa essa dupla fidelidade quando ele discute se o mesmo homem pode escrever tragédia e comédia, i.e., ser um servo para os dois deuses (SCHULTZ, 2013, p. 151).³⁸

É indispensável nos lembrarmos do final do *Banquete*. Em resumo, Sócrates termina a noite conversando sozinho, dado que seus interlocutores, Aristófanes e Agatão, adormeceram. Assim, o diálogo é finalizado com Sócrates afirmando que cabe a um mesmo homem ser escritor de tragédias e de comédias (*Banquete*, 223d). Ele, então, abandona o domínio dionisíaco do Banquete assim que o sol nasce, e, sendo Apolo o deus do sol, essa saída pode representar, segundo Nietzsche (2007), o seu retorno ao reino de Apolo. No entanto, como vimos, existem diversos elementos de Dioniso refletidos na dualidade da figura de Sócrates. Hadot admite que se Sócrates, ao longo do diálogo, foi pintado conscientemente por Platão com os signos de Dioniso e com a racionalidade radical de Apolo, talvez, com isso, Platão desejasse demonstrar que Sócrates serve a ambos os deuses, é esta a ironia da figura socrática: nele reside a comédia e a tragédia, a razão apolínea e a alegria dionisíaca, a pulsão de vida e a de morte.

Estudar a pluralidade do fenômeno socrático é, em última instância, não somente empreender uma análise sobre a dimensão dionisíaca que permeia o diálogo do *Banquete*, mas compreender um fenômeno em torno do qual orbita o cerne da

³⁸ Original: "By allowing this symbol of Dionysus to speak, perhaps Socrates is illustrating allegiance to both Apollo and Dionysus, a dual allegiance to which Nietzsche would be proud. Socrates also expresses this dual allegiance when he discusses whether the same man can write both tragedy and comedy, i. e., be a servant to both gods" (SCHULTZ, 2013, p. 151).

filosofia antiga e do próprio modo de vida de Sócrates. Ele, imperturbável no cárcere, se entrega à morte a qual foi sentenciada pelos juízes atenienses, e tem seu comportamento como revelador de sua disposição de espírito: Sócrates dialoga com parentes e discípulos e demonstra inalterável tranquilidade, está impassível e, pode-se dizer, sereno. Essa tranquilidade que Sócrates demonstra frente à morte é parte da compreensão que Hadot tem da filosofia enquanto um fenômeno prático, esta não se fixa somente na contemplação e no exame teórico, mas, antes, compreende que praticar a filosofia é exercer um modo de vida. Esse esforço do espírito é próprio daquele que pratica a filosofia, em suma, é este o mais desejado exercício espiritual. É chegado o momento, pois, de investigar o fenômeno dos exercícios espirituais da filosofia antiga tal como expressas nas linhas dedicadas a ela no corpo da obra de Pierre Hadot.

Capítulo II – Exercícios espirituais

Pierre Hadot, em suas obras “*O que é filosofia antiga?*” (1999) e “*Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*” (1993) – do original, em francês, *Exercices spirituels et philosophie antique* –, expõe uma concepção completamente diversa da compreensão recorrente da filosofia antiga que se estabeleceu ao longo da história. Segundo Hadot, compreende-se o saber filosófico como um sistema teórico, em que o estereótipo do filósofo é o do indivíduo que se aplica a estudar abstrações completamente desvinculadas da vida cotidiana. Hadot, porém, aponta para um traço da filosofia que perdura desde a Antiguidade: a tese da filosofia como modo de vida e uma prática de exercícios espirituais. Na sua leitura da filosofia antiga, Hadot destaca que o estudo dos exercícios espirituais é relevante porque nos permite, “especificar todo o alcance e a importância desse fenômeno e mostrar as consequências que dele decorrem para a compreensão do pensamento antigo e da própria filosofia” (*EE*, p. 21).

Dessa forma Hadot propõe uma outra leitura da filosofia antiga: para ele, os historiadores da filosofia levaram mais em conta os elementos racionais que o discurso vivo e o apelo psicagógico do ensino filosófico. O desejo de formar e educar é próprio da Antiguidade greco-romana: seja nas conversações de Sócrates – célebres nos diálogos platônicos –, seja na pedagogia amorosa da Grécia Antiga – a qual priorizava a formação intelectual em detrimento dos vícios do corpo. Essas práticas pedagógicas levavam a uma transformação a nível individual que se reflete na vida social. O contexto existencial, então, é indissociável do estudo filosófico. Ainda que a pretensão sistemática tenha existido em alguns âmbitos e escolas filosóficas, esse interesse vive, especialmente, na concepção que temos das nossas universidades modernas. Esse interesse não é próprio das escolas filosóficas helenísticas e romanas, Hadot apresenta que na Antiguidade a escola, “jamais visou, prioritariamente, a difundir um saber teórico e abstrato, como nossas universidades modernas, mas, antes de tudo, a formar espíritos num método, num saber falar, num saber discutir” (*EE*, p. 334).

Nesse sentido, sobre a história da filosofia greco-romana, Hadot aponta que o âmbito da *práxis*, isto é, a concepção da filosofia enquanto uma prática existencial, é inerente às escolas filosóficas e aos dogmas praticados, uma vez que esses discursos eram intrínsecos à vida filosófica. Šķesteris (2013) define a filosofia de Hadot da seguinte forma:

Resumindo seus quadros conceituais, Hadot indica que, do seu ponto de vista, a filosofia deve ser definida como "exercícios espirituais". Para entender e interpretar com sucesso os pontos de vista dos filósofos antigos, esse é um aspecto a ser levado em consideração. Para o leitor contemporâneo, as obras filosóficas deste período podem parecer desajeitadas, pouca sistemáticas e até mesmo contraditórias. Hadot chama a atenção para o fato de que as antigas escolas filosóficas nunca consideravam a teoria como um fim em si mesma; eram claramente e decididamente postas ao serviço da prática (ŠķESTERIS, 2013, p. 1740).³⁹

Dessa forma, ser filósofo na antiguidade é muito mais do que uma vida dedicada ao estudo sistemático e à produção de textos, é também um modo de vida que visa à formação da alma de um interlocutor, de sua existência como um todo. O próprio Hadot defende essa concepção: "A filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência" (*EE*, p. 22). Os exercícios filosóficos objetivam ensinar uma maneira de vida, um ensino voltado para o conhecimento de si e de um modo particular de se viver, em que o discurso filosófico exerce um papel fundamental. Dessa forma, diferente do mundo moderno, onde um livro pode ser lido universalmente em qualquer lugar no mundo, Hadot descreve que os livros, e assim também os discursos filosóficos, na Antiguidade, eram escritos destinados a um público restrito:

Os textos antigos tinham destinatários muito precisos, seja o grupo de alunos, seja um discípulo particular, a quem se escrevia; e sempre se escrevia, além disso, em circunstâncias particulares, precisas: ou se registravam por escrito as aulas que haviam sido dadas, ou se escrevia a um correspondente que havia formulado uma pergunta. E, precisamente, o que caracteriza também a maioria dos escritos da Antiguidade é que eles correspondem a um jogo de perguntas e de respostas, porque o ensino da filosofia, durante quase três séculos – isto é, desde Sócrates até o século I a.C. –, se apresentou quase sempre segundo o esquema pergunta-reposta. Tratava-se sempre de responder a uma pergunta, pergunta esta formulada por um aluno ou, ao

³⁹ Original: "Summarizing his conceptual frameworks, Hadot indicates that from his point of view philosophy must be defined as "spiritual exercises". In order to successfully understand and interpret views of ancient philosophers, this is the aspect, to be taken into account. To the contemporary reader, the philosophical works of this period may seem clumsy, unsystematic, and even contradictory. Hadot draws attention to the fact that the ancient philosophical schools never considered theory as an end in itself; it is clearly and decidedly put in the service of practice (ŠķESTERIS, 2013, p.1740).

invés disso, formulada pelo mestre – por Sócrates, por exemplo –, para obrigar o aluno a compreender as implicações de seu próprio pensamento (HADOT, *FMV*, p. 76).

Assim como os escritos buscavam responder a uma pergunta, o discurso filosófico se fundamenta nesse esquema dialógico: Sócrates, por exemplo, por meio do método maiêutico de perguntas levava os indivíduos a compreenderem as implicações de seu próprio pensamento, suas contradições internas e o próprio limite do seu conhecimento individual. Segundo Hadot, “essa cultura da ‘pergunta’ subsistiu até na escolástica da Idade Média” (*FMV*, p. 76).

É relevante apontar então que os discursos filosóficos, desde Sócrates, nos direcionam para uma filosofia como modo de vida, a qual é exercida a partir da prática de exercícios espirituais, por isso a importância já mencionada que Hadot dá ao estudo desses exercícios. Para ele, é preciso “resignar-se a empregar esse termo, porque os outros adjetivos e qualificativos possíveis: ‘psíquico’, ‘moral’, ‘ético’ [...] não recobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever” (*EE*, p. 20). Utilizar “Exercícios de alma”, “Exercícios intelectuais” ou “Exercícios de pensamento” também não corresponderiam à prática filosófica que Hadot observa na filosofia antiga (*EE*, p. 20), embora se aproximem da definição, incorreríamos no erro de acreditar que esses exercícios são somente parte do ofício do *Lógos*, um exercício tático da razão. Todavia, Hadot afirma que admitir a expressão “Exercícios de pensamento”, acertaria, ao menos, na compreensão de que “o pensamento é tomado, de algum modo, como matéria e busca modificar a si mesmo” (*EE*, p. 20). Entretanto, o erro da expressão ‘pensamento’ consiste, diz Hadot, no uso de uma palavra que “não indica de maneira suficientemente clara que a imaginação e a sensibilidade intervêm de uma maneira muito importante esses exercícios” (*EE*, p. 20).

É óbvio que a dimensão intelectual participa dos exercícios espirituais, o raciocínio, a leitura e as deduções lógicas desempenham um papel crucial nesses exercícios (*EE*, p. 25), mas, para Hadot (*EE*, p. 20), a definição de exercícios espirituais como exercícios de pensamento induz o leitor ao erro, pois os exercícios englobam a totalidade do universo psíquico dos indivíduos, as potências do ser humano não são compreendidas de forma desassociadas e desarticuladas. O que está em jogo é a escolha da expressão que melhor integra essas potencialidades e revela todas as dimensões de realidade desses exercícios.

A expressão “Exercícios éticos” se aproximaria mais do que Hadot propõe por implicar a dimensão vivida pelos indivíduos. Esta, admite Hadot, “seria uma expressão bastante sedutora, pois, como veremos, os exercícios em questão contribuem poderosamente para a terapêutica das paixões⁴⁰ e se relacionam à conduta de vida” (EE, p. 20), porém, mais uma vez seria uma perspectiva muito insuficiente e restritiva da percepção que Hadot tem dos exercícios espirituais. Outrossim, se um dos objetivos de se praticar os exercícios espirituais é atingir a saúde do corpo e da alma, essa cura não surge naturalmente do discípulo, essa transformação ocorre de maneira gradual e é guiada pelo discurso da figura tutelar de um mestre, diz Hadot:

Essa terapêutica se situa, em primeiro lugar, evidentemente, no discurso do mestre, que produz o efeito de um encantamento, de uma mordida ou de um choque violento que desconcerta o ouvinte, tal como é dito dos discursos de Sócrates no *Banquete* de Platão. Mas, para curar, não basta ficar comovido, é preciso querer realmente transformar sua vida. Em todas as escolas filosóficas, o professor é também um diretor de consciência (HADOT, EE, p. 335).

Essa prática é terapêutica porque Hadot vê a filosofia antiga como um exercício, uma cura para todo sofrimento:

A filosofia antiga se apresentava a si própria, ao menos desde Sócrates e Platão, como uma terapêutica. Todas as escolas de filosofia antiga propõem, cada uma à sua maneira, uma crítica do estado habitual dos homens, estado de sofrimento, de desordem e de inconsciência, e um método para curar os homens desse estado: “A escola do filósofo é uma clínica”, dizia Epiteto (HADOT, EE, p. 335).

A filosofia é terapêutica porque visa a transformar aquele que a pratica e o caminho dessa transformação de consciência e de percepção do Eu se alcança por meio da prática dos exercícios espirituais. Esses exercícios, que tinham por objetivo suprir o medo da morte, a expiação do sofrimento, o estado de apatia e de infelicidade humana, eram temas recorrentes na filosofia estoica e epicurista, mas também é visível no jogo de perguntas e respostas de Sócrates, e na relação mestre e discípulo que ele nutria com seus ouvintes.

Hadot define sua concepção de exercício espiritual da seguinte forma: “Pessoalmente, eu definiria o exercício espiritual como uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de

⁴⁰ O conceito de *terapêutica das paixões* se relaciona, também, com o exercício espiritual do *aprender a viver*. Para isso, a leitura do sub-capítulo homônimo será essencial para a compreensão da totalidade do fenômeno para a filosofia de Pierre Hadot.

si” (FMV, p. 115-116). Nesse sentido, a filosofia também é uma transformação ao nível da ética, ela se destina à transformação da prática vivida pelos indivíduos. Nesse sentido, a filosofia busca, “não informar, mas formar os indivíduos”⁴¹. Logo, esses indivíduos, a partir da prática dos exercícios espirituais, são tocados pelo desejo de formação. Esse desejo é também um desejo de mudança da vida interior. Alcibíades, no *Banquete*, bem o descreve a respeito de Sócrates: “Pois me força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido” (*Banquete*, 216a). Às vezes, esse desejo de mudança e de atenção a si ocorre por meio da *mordida de víbora* que os discursos filosóficos socráticos produzem, tal como Alcibíades o descreve “mordido por algo mais doloroso – pois foi no coração ou na alma, ou no que quer que se deva chamá-lo que fui golpeado e mordido pelos discursos filosóficos, que tem mais virulência que a víbora” (*Banquete*, 218a-b). Não basta, portanto, observar a linguagem filosófica de maneira metódica e desvinculada da vida prática, uma vez que o discurso filosófico consiste “em colocar os ouvintes desse discurso numa certa forma de vida, num certo estilo de vida” (EE, p. 334). Logo, a noção de exercício espiritual surge como um esforço de modificação e transformação de si. Aqui cabe ver alguns exemplos de exercícios espirituais que o próprio Hadot define como recorrentes na Antiguidade:

Um exemplo, este muito antigo, seria o de preparação para as dificuldades da vida, que gozava de grande prestígio entre os estoicos. Para poder suportar os golpes do destino – a doença, a pobreza, o exílio – é preciso se preparar pensando na eventualidade deles. É mais fácil suportar o que é esperado. [...] Os epicuristas também evocam exercícios espirituais: o exame de consciência, por exemplo, ou a confissão dos erros, a meditação, a limitação dos desejos (HADOT, FMV, p. 116).

Na própria filosofia estoica alguns exercícios são facilmente identificáveis: existem exercícios de atenção (*prosoché*), a meditação (*meletai*) e o exercício de “relembrar as coisas boas”. Também se incluem exercícios de cunho intelectual: a leitura, a audição (*akróasis*), a investigação aprofundada (*skepsis*) e a pesquisa (*zetésis*). Além desses, o autocontrole sobre si (*enkráteia*), o cumprimento do dever e a indiferença às coisas indiferentes também se estabelecem como exercícios espirituais, como define Hadot (EE, p. 25). O próprio discurso enquanto parte do modo de vida daquele que pratica a filosofia já se constitui como exercício espiritual. A

⁴¹ A frase é de Victor Goldschmidt, conforme cita Hadot (EE, p. 335).

prática da meditação em todos esses domínios é essencial, pois nos ajuda a lidar com os infortúnios e as decepções da vida. De maneira semelhante, a prática e a vigilância contínua sobre nosso espírito nos permite estar mais bem preparados para o sofrimento e outras situações dramáticas, como a morte na família. Praticar esses exercícios é ter autoconsciência e controle sobre nossas ações e sobre o discurso interno que nos orienta. Segundo G. Friedmann, conforme citado por Hadot, esses exercícios correspondem “a uma transformação da visão de mundo e a uma metamorfose da personalidade”⁴², esta é uma mudança radical do próprio sistema de crenças de um indivíduo.

Pierre Hadot descarta também a expressão “Exercícios éticos” para sua concepção da filosofia antiga, mesmo que a reforma ética faça parte dessa transformação de si, de cultivo de uma nova concepção de olhar sobre o mundo. Considera-se habitualmente que esses exercícios se estabelecem no domínio da ética, mas Hadot recusa essa expressão porque “não se trata somente de exercícios de ordem moral” (*FMV*, p. 122). A propósito dessa expressão, Hadot (*FMV*, p. 115) cita o filólogo alemão Paul Rabbow, que se esforçou – em seu livro *Direção de almas, Método de Exercícios Espirituais na Antiguidade*, intitulado no original de *Seelenführung Methodik der Exerzitien in der Antike* (1954) – por empregar a expressão “Exercício moral”, como forma de inserir até mesmo os exercícios espirituais de Loyola nessa tradição. Todavia, o sentido do livro de Paul Rabbow, diz Hadot (*FMV*, p. 122), era o de afirmar que a expressão “Exercícios espirituais” não era de natureza religiosa. Em sua compreensão, os exercícios espirituais eram tanto técnicas corporais, que em certos casos incluía-se técnicas de respiração, que tinham também um valor espiritual por provocar um efeito psíquico, quanto também eram técnicas espirituais – um exemplo, são as técnicas de rememoração de vidas anteriores comuns na filosofia de Empédocles. Assim, a filosofia se divide em discursos teóricos e práticas vividas. Como exemplo, Hadot (*FMV*, p. 123) recorre à filosofia estoica: para os estoicos, havia uma distinção entre discurso filosófico e a filosofia em si. Além disso, diz Hadot (*FMV*, p. 123), “O discurso filosófico se dividia em três partes, a lógica, a física e a ética”. Assim, essas três disciplinas são pedras angulares para compreender a prática dos exercícios espirituais. Na escola estoicista,

⁴² G. Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*. Paris. 1970, p.359 *apud* Hadot, *EE*, p. 20.

explicava-se aos alunos a teoria da moral, a teoria da física e a da lógica, mas compreender essas teorias filosóficas e o próprio discurso filosófico não é o mesmo que compreender a filosofia. Diz Hadot:

A filosofia era o exercício efetivo, concreto, vivido: a prática da lógica, da ética e da física. A verdadeira lógica não era a teoria pura da lógica, mas a lógica vivida, o ato de pensar de uma maneira correta, de exercer seu pensamento de uma maneira correta na vida cotidiana. Existe, portanto, uma lógica vivida, que consiste, dizem os estoicos, em criticar as representações, isto é, as imagens que vêm do mundo exterior, em não se precipitar para dizer que algo que acontece é um mal ou um bem, mas em refletir, em criticar a representação. Isso é verdadeiro, evidentemente, também para a ética. A verdadeira ética não é a teoria da ética, mas a ética vivida na vida com os outros homens. O mesmo vale para a física. A verdadeira física não é a teoria da física, mas a física vivida, isto é, certa atitude diante do cosmos. Essa física vivida consiste primeiramente em ver as coisas como são, não de um ponto de vista antropomórfico e egoísta, mas na perspectiva do cosmos e da natureza (HADOT, *FMV*, p. 122).

Na sua entrevista à Hadot, Davidson (*FMV*, p. 123) endossa a tese dos exercícios espirituais ao afirmar que Hadot demonstrou que a fronteira entre o teórico e o prático passa pelo interior de cada parte ou disciplina da filosofia. Segundo Davidson, referindo-se à filosofia de Hadot: “É um elemento capital de sua interpretação estabelecer que a lógica, a física e a ética são, todas três, tanto teóricas quanto práticas” (*FMV*, p. 123). Hadot, então, define que “Exercícios espirituais” é um termo que recobre com maior precisão esse aspecto da Antiguidade greco-romana porque inclui não só a transformação ética, mas também todos os aspectos psíquicos dos indivíduos:

[...] “exercícios éticos” seria, mais uma vez, uma visão demasiado limitada. [...] A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ele revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito Objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (HADOT, *EE*, p. 20).

Hadot compreende os exercícios espirituais como *ἄσκησις* [*áskēsis*], ou seja, como uma *prática* de exercícios espirituais. Šķesteris (2013, p. 1742) define a forma como Hadot concebe essa prática dos exercícios espirituais:

A antiga compreensão da palavra "askesis" está relacionada às atividades internas do pensamento e da vontade. Consequentemente, resume-se os significados de ambos os componentes - "espirituais" e "exercícios" - voltamos a uma definição ligeiramente transformada de exercícios espirituais que foi dada anteriormente. Ou seja, neste contexto, os exercícios espirituais são atividades intencionais do ser humano que, no processo de

transformação do eu, são direcionadas para a totalidade do espírito humano (ŠKESTERIS, 2013, p. 1742)⁴³.

Todavia, Hadot aponta que não se deve confundir esses exercícios com uma *prática de si* ou uma *escrita de si*, como nas expressões cultivadas por Michel Foucault, porque o que se pratica nos textos filosóficos da Antiguidade, diz Hadot (FMV, p. 122), “não é o ‘si’”, e tampouco é o ‘si’ que é escrito, praticam-se exercícios para transformar o eu, e escrevem-se frases para influenciar o eu”. Esses exercícios se direcionam à mudança do espírito e da personalidade daquele que a pratica, mas é importante destacar que as práticas desses exercícios não se limitam a isso, pois eles não são de ordem exclusivamente subjetivas. Hadot busca, com a expressão “exercícios espirituais” contemplar todos os efeitos psíquicos que essas práticas provocam nos indivíduos.

A expressão isoladamente não explica o fenômeno geral que Hadot compreende da concepção da filosofia antiga, “que é um exercício espiritual porque é um modo de vida, uma forma de vida, uma escolha de vida” (FMV, p. 123). Aqui, cabe pontuar uma preocupação que é própria de Hadot: a concepção de exercícios espirituais não é algo que se acrescenta às teorias filosóficas e complementa o discurso abstrato, mas, “Na realidade, é a filosofia em sua inteireza que é exercício, tanto o discurso de ensino quanto o discurso interior que orienta nossa ação” (FMV, p. 116). Essas práticas tendem a transformar interiormente a disposição dos indivíduos, o seu ‘eu’ mesmo é afetado, mas esses exercícios não transformam somente o discurso interior, eles modificam também o discurso exterior, isto é, o discurso didático próprio, por exemplo, diz Hadot, do modelo escolar antigo: “o discurso filosófico se apresenta sob a forma de uma resposta a uma pergunta, em associação com o método de ensino escolar” (FMV, p. 117).

Quando um filósofo antigo compunha um tratado ou um discurso, a intenção não era expor um discurso teórico isento da dimensão da *práxis*. É necessário, diz

⁴³ Original: “The ancient understanding of the word “askesis” is related to the inner activities of thought and will. Consequently by summing up meanings of both these components – “spiritual” and “exercises” – we come back to a slightly transformed definition of spiritual exercises which was given earlier. Namely, in this context spiritual exercises are intentional activities of human being that in the process of transformation of the self are directed to the whole totality of a human’s spirit” (ŠKESTERIS, 2013, p. 1742).

Hadot, que compreendamos que os discursos teóricos da filosofia também têm um âmbito fundamentalmente prático:

E isso é muito importante, a meu ver, porque o que eu quis mostrar em especial foi justamente que aquilo que consideramos como pura *teoria*, como abstração, era *prático* tanto em seu modo de exposição quanto em sua finalidade. Quando Platão compõe seus diálogos, quando Aristóteles ministra seus cursos e publica suas anotações de aulas, quando Epicuro redige suas cartas ou mesmo seu tratado sobre a natureza, que é muito complicado e longo – infelizmente chegou a nós em farrapos, em pequenos pedaços, encontrados em Herculano –, em todos esses casos o filósofo expõe uma doutrina, isso é muito verdadeiro; mas ele a expõe de certa maneira, uma maneira que visa mais a formar que a informar (HADOT, *FMV*, p. 116-117).

Essas práticas, define Hadot, iniciam-se bem antes da filosofia jesuítica de Santo Inácio de Loyola. Os exercícios espirituais de Loyola, diz Hadot, “foram conceitos herdados do pensamento antigo por intermédio dos monges, que haviam empregado a expressão ‘exercícios espirituais’ a propósito da prática deles” (*FMV*, p. 121-122). Embora a expressão *exercitium spirituales* seja bem atestada no antigo cristianismo latino, esta não corresponde à *áskēsis* do pensamento grego. É um erro e uma interpretação extremamente restrita, afirma Hadot (*FMV*, p. 121), que se admita que a expressão “exercícios espirituais” tenha, necessariamente, relação com a espiritualidade cristã, tendo em vista que, em sua origem, a expressão não esteve associada historicamente à religião, mas à filosofia.

Para notarmos as diferenças e as semelhanças quanto à concepção de exercícios espirituais no cristianismo latino para a prática filosófica da tese de Hadot, vejamos a descrição que Loyola (1990) faz dessas práticas:

Por este nome, exercícios espirituais, entende-se todo o modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e de outras operações espirituais, conforme adiante se dirá. Porque, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma, se chamam exercícios espirituais (LOYOLA, 1990, p. 5).

Esse exame de consciência, a retidão moral, o exercício de meditação e de contemplação têm semelhança com os exercícios espirituais próprios da filosofia greco-latina. No entanto, Hadot (*EE*, p. 21) aponta que ao utilizar a expressão “exercícios espirituais” não devemos confundir com a *áskēsis* do cristianismo grego, isto é, o conceito não deve se reduzir somente à dimensão do *ascetismo* cristão. A *áskēsis* aqui tratada é aquela da tradição filosófica da Antiguidade, um exercício da

alma. Dessa última é que devemos investigar a origem dos exercícios espirituais, diz Hadot:

A esta última que se deve finalmente remontar para explicar a origem e o significado da noção de exercício espiritual, sempre viva, como atesta G. Friedmann, na consciência contemporânea. [...] não gostaria de somente lembrar a existência de exercícios espirituais na Antiguidade greco-latina; gostaria, sobretudo, de especificar todo o alcance e a importância desse fenômeno e mostrar as consequências que dele decorrem para a compreensão do pensamento antigo e da própria filosofia (HADOT, *EE*, p. 21).

Esses exercícios passaram pelas escolas filosóficas da antiguidade e vemos seu impacto atravessar a história da filosofia, seja no platonismo, seja no estoicismo, na escola cética, epicurista etc. Poder-se-ia falar, evidentemente, que vemos refletidas na figura de Sócrates as consequências desse fenômeno, dado que, de algum modo, o filósofo foi fundamental para se pensar a atualização de uma forma de vida: Sócrates foi um exemplo, em vida e em morte. Hadot vê em Sócrates a concretização de um ideal, o modelo de inspiração de um modo de vida:

Por outro lado, no entanto, existe também certa constância na ideia que se tem do essencial da mensagem socrática. [...] O exemplo de Sócrates é interessante, porque não é a doutrina que se busca atualizar: é muito difícil saber o que essa doutrina pode ter sido, fora da afirmação enigmática do não saber; mas o que se busca atualizar, o que se torna um ideal filosófico, é sua vida e sua morte, inteiramente dedicada aos outros, dedicadas a fazê-los cuidar de si mesmos, a torná-los melhores (HADOT, *FMV*, p. 156).

A concretização e a atualização desse modo de vida são um traço comum nas teorias filosóficas da Antiguidade, mas também nos tempos modernos. Para justificar essa postura, Hadot cita algumas linhas de Friedmann:

“Fazer seu voo a cada dia! Pelo menos um momento que pode ser breve, desde que seja intenso. Cada dia um ‘exercício espiritual’ – sozinho ou acompanhado de um homem que também queira melhorar a si mesmo. Exercícios espirituais. Sair do decurso do tempo. Esforçar-se para despojar-se de tuas próprias paixões, das vaidades, do prurido do ruído em torno do teu nome (que, de tempos em tempos, te prure como um mal crônico). Fugir da maledicência. Despojar-se da piedade e do ódio. Amar todos os homens livres. Eternizar-se ultrapassando-se. Esse esforço sobre si é necessário, essa ambição, justa. Numerosos são aqueles que se absorvem inteiramente na política militante, na preparação da revolução social. Raros, muito raros aqueles que, para preparar a revolução, querem dela se tornar dignos” (FRIEDMANN, 1970, p.359 *apud* HADOT, *EE*, p. 19).

Essa visão da vida como um exercício espiritual pode ser vista, diz Hadot (*EE*, p. 19), tanto em Marco Aurélio como no filósofo e sociólogo francês G. Friedmann, personalidades historicamente distantes, mas tão semelhantes e compatíveis em suas

posturas filosóficas. Hadot admite que Friedmann poderia não estar ciente da semelhança, mas “a tradição antiga continua a viver nele como em cada um de nós” (EE, p. 20). Reencontramos, diz Hadot (EE, p. 31), o tema gravitar na filosofia de Plutarco, de Sêneca, de Epicuro e em muitos tratados que se relacionam com o tema dos exercícios espirituais.

Todavia, dois exercícios espirituais nos ajudam a compreender melhor não só o impacto da figura de Sócrates, como toda a relevância filosófica dessas práticas para a filosofia antiga. São eles, *o aprender a morrer* e *o aprender a viver*, ambos estão na raiz do estoicismo e do epicurismo e vêm em auxílio para o entendimento da filosofia enquanto uma prática de vida. O aprender a morrer complementa o aprender a viver, mas são ambas atividades existenciais que nos permitem compreender a vida em sua totalidade, em sua universalidade. Dito isto, faz-se necessário examiná-los detidamente.

“A morte não me assusta, pois não ser não é um sofrimento, e, enquanto existo, a morte não existe, e, quando a morte existe, eu não existo: o que há a temer?”
- **Schopenhauer, Sobre a morte – Pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas**

1. Aprender a morrer

“Que é a morte? Se a considerarmos em si só, se, por uma abstração mental a separarmos dos fantasmas que lhe associamos, veremos que não passa de uma operação da natureza. É infantilidade temer uma operação da natureza”.

Marco Aurélio, *Meditações*, Livro segundo, XII, 24.

Tais palavras do sábio estoico Marco Aurélio nos fazem entrever um dos exercícios espirituais por excelência para Pierre Hadot. O *aprender a morrer* é um exercício espiritual fundamental para a prática filosófica, pois, como Hadot admite, “a filosofia é exercício e aprendizado para a morte” (*EE*, p. 44). Essa concepção se baseia, notadamente, nos diálogos de Platão – especialmente no *Fédon* (81a), diálogo que narra a morte de Sócrates, mas também estão implícitas no discurso de outros filósofos. A noção de existência autêntica e inautêntica em Heidegger nos oferece um exemplo dessa ideia que consiste nos indivíduos verem a morte como algo além do seu sentido trivial. Tradicionalmente tememos a morte, e a simples reflexão sobre a morte pode nos deixar em estado de absoluta angústia. Vivemos na inconsciência da nossa finitude, reconhecemos nossa existência como destituída de fim, paradoxalmente cremo-nos imunes ao poder imperioso do tempo. Todavia, é preciso compreender esse fenômeno, pois, embora tenhamos certeza da morte, vivemos uma existência inautêntica, impessoal, em que reina o falatório: discutimos a morte alheia, mas não admitimos uma reflexão interior sobre a nossa própria mortalidade. Nesse sentido, admitir a própria finitude é fugir da alienação da vida concreta.

Assim, nossas preocupações cotidianas são uma das principais características da existência inautêntica. Essa preocupação desvia o indivíduo do seu projeto, o torna distante da tarefa existencial que é tornar-se ele mesmo. Para transcender essa alienação e o estado letárgico que a vida inautêntica nos impõe, Heidegger (2012) nos oferece o antídoto: para fugir do entorpecimento cotidiano, é imprescindível refletir sobre nossa dimensão presente, questionar a nossa indeterminação no mundo e, para isso, é forçoso que se vislumbre argutamente o espectro da morte. Nesse aspecto, Hadot concorda com Heidegger:

Esse tema filosófico vincula-se àquele do valor infinito do momento presente, que é preciso viver como se fosse ao mesmo tempo o primeiro e o último. Também para Heidegger, a filosofia é “exercício para a morte”: a autenticidade da existência reside na antecipação lúcida da morte (HADOT, *EE*, p. 47).

Heidegger (2012) compreende que devemos nos ver como *seres-para-a-morte*, isto é, devemos tornarmos indivíduos que compreendem a própria finitude. Essa antecipação ou antevidência da morte é uma condição necessária para a existência autêntica. Para Heidegger, pensar sobre a morte nos leva a transcender, de um estado de impessoalidade, isto é, da existência inautêntica, própria do homem vulgar, a uma existência autêntica. Para Hadot, essa mudança do ser, “o faz passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores” (*EE*, p. 22). A consciência da morte, que aqui está em questão, tem semelhanças com o *exercício para a morte*, mas não é de todo compatível com a defesa que Hadot faz desse exercício espiritual da filosofia antiga. A razão disso é que, em Heidegger (2012), o pensamento da morte basta para a transformação do nível da vida interior, como a expressão latina *Memento Mori* (‘lembre-se da sua mortalidade’ ou ‘lembre-se que você vai morrer’) expressa.

Todavia, para Hadot, o exercício para a morte era uma prática que, em última instância é, também, um exercício para a vida. Sêneca também foi um grande defensor de que devemos nos preparar mais para a morte do que para a vida (*Edificar-se para a morte*, p. 83). Não é essa preparação típica da filosofia estoica? O próprio Sêneca a professa: “É preciso durante toda a vida aprender a viver e, o que talvez cause maior admiração, é preciso durante toda a vida aprender a morrer” (*Sobre a brevidade da vida*, 7, 3-4). É esse o desafio do filósofo, a maior parte dos homens vive ocupadamente num estado de constante decrepitude e inconsciência, “é um doente” diz Sêneca, “ou melhor, um morto-vivo” (*Sobre a brevidade da vida*, 12, 9) aquele que vive comprazendo-se dos prazeres e que não é dono de momento algum de sua própria vida. Esses indivíduos não usufruem de seu tempo e têm-no constantemente usurpado por se ocupar com nulidades dos mais diversos gêneros. A esse respeito, Sêneca indaga – “quão pouco tempo eles vivem?” (*Sobre a brevidade da vida*, 11, 1). Em suma, a um homem de tal disposição é natural o medo da morte, dado que despande seu tempo e sua vida ao exercício de atividades supérfluas. Para esse gênero de pessoas, “é brevíssimo o tempo presente”, diz Sêneca (*Sobre a brevidade*

da vida, 10, 6), “aos ocupados diz respeito somente o tempo presente, que é tão breve que não se pode apreendê-lo, e mesmo este é subtraído deles por estarem divididos em muitas atividades”.

Fisher (2013, p. 1) salienta que o estoicismo nos oferece um método de autoconhecimento, prática interior que proporciona um equilíbrio consciente das paixões, de coragem diante da morte. Por meio do autoconhecimento é que podemos nos livrar da angústia psicológica que a inevitabilidade da morte nos causa. Ter uma vida feliz, consiste, portanto, em buscar a excelência humana. O caminho do estoicismo, diz Fisher (2013, p. 1), “[...] é o caminho do sábio [...] O filósofo estoico é um praticante. Como tal, ele deve aprender a viver a lógica, viver a física, viver a ética”⁴⁴.

Portanto, o que nos ensina o estoicismo sobre a superação do medo da morte? Presume-se que, a filosofia é um exercício que nos ajuda a afastar o temor da morte, isso porque a razão, como defende Orione (2012, p. 28) tem por objetivo primevo nossa felicidade e nosso prazer. Assim, essa felicidade se efetiva a partir de um exercício de reflexão interior, de uma meditação filosófica. Em suma, Orione (2012, p. 28) vai ao encontro à postura de Hadot ao afirmar que essa felicidade só é alcançável se aprendemos a morrer.

Fisher (2013, p. 1) discorda que o estoicismo, necessariamente, nos ofereça uma preparação para a sociedade, a dor ou a morte, mas antes nos “prescreve um modo de vida, uma maneira de pensar, que permite alcançar a excelência humana e a felicidade em meio à experiência humana” (FISCHER, 2013, p. 1)⁴⁵. Cabe retomar, então, a análise de um dos mais célebres estoicos para um exame mais preciso – Sêneca crê que a morte é um não ser. “Já sei como é”, diz Sêneca a respeito da morte, “haverá depois de mim o que houve antes de mim. Se há nessa condição, algum tormento, é inevitável que tenha havido também antes que viéssemos à luz, mas naquela ocasião não sentimos nenhum desconforto” (*Edificar-se para a morte*, p. 63). Ou seja, não se vive a morte, a morte é um retorno ao nada, um vazio eterno muito

⁴⁴ Original: “[...] is the path of the sage [...] The Stoic philosopher is a practitioner. As such, he must learn to live logic, to live physics, and to live ethics” (FISCHER, 2013, p. 1).

⁴⁵ Original: “[...] it prescribes a way of life, a way of thinking, which allows one to achieve human excellence and happiness in the midst of the human experience” (FISCHER, 2013, p. 1).

semelhante à condição dos indivíduos antes de nascerem. Pode-se afirmar que sofremos, em meio às lágrimas, a dor de vir ao mundo. De igual forma, podemos padecer de alguma enfermidade e sentirmos o tormento da dor ou de envelhecer nos nossos momentos finais, mas a morte, em si mesma, não se vive. “A morte”, diz Hadot “sendo dissolução total não faz parte da vida” (*EE*, p. 32). O medo da morte surge do fato de que tememos o estado desagradável do sofrimento, mas isso implica que temos consciência do fato. Assim, se não há qualquer consciência na morte, não há motivo para temê-la.

Em outra perspectiva, Epicteto, renomado filósofo estoico, compreende a morte, isto é, a separação entre corpo e mente, a partir de uma concepção completamente natural do ordenamento cósmico. Como notou Stephens (2014), a filosofia de Epicteto compreende a morte como uma transformação, uma mudança de estado:

Epicteto enfatiza que essa separação de alma e corpo deve ser entendida como uma mudança, não como aniquilação. A consciência pessoal acaba, e com ela a identidade da pessoa. Mas o material físico que constituiu a pessoa como um todo psicossomático é reciclado de volta aos elementos de onde veio. Como tal, a morte de um ser humano é tão natural e tão comum quanto qualquer outro processo de transformação de um corpo orgânico (STEPHENS, 2014, p. 367).⁴⁶

O argumento de Epicteto a respeito da nossa consciência da morte é que, se observarmos que tanto a causa quanto os motivos de nossa criação não estavam no nosso controle, então nossa existência em vida e em morte foi determinada unicamente pelo Cosmos. Epicteto, diz Stephens (2014) a seu respeito, praticava um exercício muito comum entre os estoicos para dissipar o medo da morte. Esse consistia em

[...] dirigir a atenção de seus alunos para um tempo anterior à sua existência e à perspectiva cósmica. Assim como o corpo de alguém está separado da

⁴⁶ Original: “Epictetus emphasizes that this separation of soul and body must be understood as a change, not annihilation. Personal consciousness ends, and with it the identity of the person. But the physical material that constituted the person as a psychosomatic whole is recycled back into those elements from which it came (iv 7.15). As such, the death of a human being is as natural and as ordinary as any other process of transformation of an organic body” (STEPHENS, 2014, p. 367).

própria alma na morte, também os elementos materiais que constituíram nosso corpo existiram para além da nossa alma (STEPHENS, 2014, p. 368)⁴⁷.

Essa prática tinha por finalidade consolar seus alunos sobre a consciência de sua própria finitude. Ao destituir a consciência da sua própria morte de seu aspecto trágico, Epicteto aparenta estar enfatizando a sua inevitabilidade e o seu fatalismo. Segundo Stephens, a morte é “tão previsível e tão comum quanto o ciclo de Nascimento, crescimento, decadência e renascimento em toda a natureza” (2014, p. 368)⁴⁸. Todavia, se está fora do nosso controle o momento da morte, então, não há motivos racionais para temer aquilo que escapa ao domínio da nossa ação.

Embora o medo da morte seja algo natural, temê-la, para os epicuristas, era uma crença irracional. Nesse ponto, Hadot segue uma tradição interpretativa, por entender, notadamente, a morte como um processo natural. Esse medo, na filosofia epicurista, é visto como um temor irracional, como nos esclarece Turner:

A filosofia epicurista sustenta que "problemas na alma" são causados por dois fatores: crenças supersticiosas e desejos não naturais. Na categoria anterior, o mais proeminente é o medo da morte. Podemos objetar aqui que, como os epicuristas (como quase todos os filósofos helenistas) acreditam em seguir a Natureza, é natural temer a morte. No entanto, pode-se argumentar que o que Epicuro nos aconselha a evitar não é o medo animal momentâneo que ocorre quando estamos em uma situação potencialmente letal; É um medo mais abstrato provocado pela idéia da morte. O argumento é que apenas tememos o medo de estados desagradáveis, e isso implica consciência; uma vez que não pode haver consciência depois de morrer, não há nada a temer (TURNER, 2016, p. 2)⁴⁹.

⁴⁷ Original: “he directs his students’ attention to the time prior to their existence and the cosmic perspective. Just as one’s body is separate from one’s soul in death, so too the material elements constituting our body existed apart from our soul” (STEPHENS, 2014, p. 368).

⁴⁸ Original: “Epictetus tries to console his students about their deaths by emphasizing that death is as inevitable, as predictable, and as ordinary as the cycle of birth, growth, decay, and rebirth throughout nature” (STEPHENS, 2014, p. 368).

⁴⁹ Original: “Epicurean philosophy holds that “trouble in the soul” is caused by two factors: superstitious beliefs and unnatural desires. In the former category, the most prominent is the fear of death. We might object here that since Epicureans (like almost all Hellenistic philosophers) believe in following Nature, it is natural to fear death. However, it can be argued that what Epicurus advises us to avoid is not the momentary animal fear that occurs when we are in a potentially lethal situation; it is a more abstract fear brought about by the idea of death. The argument is that we only properly fear unpleasant states, and this implies awareness; since there can be no awareness after we die, there is nothing to be afraid of” (TURNER, 2016, p.2).

Se a morte é vista habitualmente pela grande maioria a partir da sua tragicidade; para os epicuristas, assim como para Epicteto, ela é vista como um processo natural do Cosmos – incontrolável e natural.

Hadot nos deixa entrever a prática de superar o medo da morte quando afirma que o exercício estoico de manter a calma mesmo na infelicidade já era uma forma de exercício espiritual: “Eis aí um tema fundamental dos exercícios espirituais platônicos. Graças a ele, poder-se-á manter a serenidade na infelicidade [...] Esse exercício espiritual, poder-se-ia dizer, já é estoico” (EE, p. 48). Essa prática consistia na “utilização de princípios e máximas destinadas a ‘habituá-la alma’ e a libertá-la das paixões. Entre essas máximas, a que afirma a pequenez das coisas humanas desempenha um papel importante” (EE, p. 48). É nisto que se baseia a prática das virtudes e a própria renúncia dos prazeres, a aceitação e a indiferença diante do inelutável. Segundo Hadot (EE, p. 48), para habituá-la alma e elevá-la ao plano do pensamento puro, é necessário libertar a alma das paixões.

A respeito dessa naturalização da morte e do autoconhecimento que devemos ter sobre nossa mortalidade, o próprio ensaio de Montaigne intitulado *"Philosopher c'est Apprendre à Mourir"* ["Filosofiar é Aprender a Morrer"] nos orienta: “morrer é a própria condição de vossa criação; a morte é parte integrante de vós mesmos. A existência de que gozais participa da vida e da morte a um tempo” (MONTAIGNE, 2016, p. 131), isto é, cada instante da nossa vida nos leva, irremediavelmente, à morte. O que fazer, então? Hadot (FMV, p. 157) confessa na entrevista a Davidson que foi ao entrar em contato com o ensaio de Montaigne que o levou a conceber a filosofia como algo além de um discurso meramente teórico. Essa revelação sobre o reconhecimento infinito que Montaigne confere à vida em si frente à morte e ao valor da existência alterou profundamente a forma como Hadot percebia a filosofia antiga. Não há motivos para temer a morte, a própria natureza nos ensina. Orienta Montaigne:

[...] saís deste mundo como nele estrastes. Passastes da morte à vida sem que fosse por efeito de vossa vontade e sem temores; tratai de vos conduzirdes de igual maneira ao passardes da vida à morte; vossa morte entra na própria organização do universo: é um fato que tem seu lugar assinalado no decurso dos séculos (MONTAIGNE, 2016, p. 131).

Além disso, Montaigne (2016, p. 131) nos mostra como a morte é o efeito causal da vida, é sua consequência direta: “Nascer é começar a morrer; o último

instante da vida é consequência do primeiro [...] Vossa vida tem como efeito conduzi-vos à morte”.

Assim, percebemos que não há um consenso absoluto entre os filósofos do que é, fundamentalmente, o objetivo da prática filosófica. Todavia, a tese de Hadot sobre a Antiguidade se sustenta por haver inúmeras convergências: superar o medo irracional da morte, manter a calma na infelicidade e aceitar a morte como um processo natural do ordenamento cósmico são práticas que vivem por meio dessas doutrinas filosóficas. Esses exercícios produzem um deleite espiritual naquele que a pratica, uma volúpia, “Eis porque todos os sistemas filosóficos concordam nesse ponto e para ele convergem”, diz Montaigne (2016, p. 121). Essas práticas perpassam a filosofia antiga e, até mesmo, o processo da morte de Sócrates. Sêneca, por exemplo, descreve a sabedoria de Sócrates frente à morte:

Sócrates teve como pôr fim à sua vida pela abstinência e morrer de inanição ao invés do veneno, no entanto, passou trinta dias no cárcere na expectativa da morte, não com tal animo como se ainda algo pudesse acontecer, como se um período tão longo lhe reservasse muitas esperanças, mas para que cumprisse as leis, para que permitisse aos amigos desfrutar de Sócrates até o fim. O que seria mais estúpido do que desdenhar a morte temendo o veneno? (*Edificar-se para a morte*, p. 101).

Essa superação do medo da morte tem, em Platão, um sentido particular. No *Fédon*, de Platão, a morte apresenta-se como a separação entre alma e corpo: “Morrer, então, consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este reduzido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo a alma e isolar-se em si mesma”. Nesse sentido, em Platão, a prática da filosofia é o que mais se assemelha a essa experiência, como elucida Duarte:

A prática filosófica, centrada na contemplação e no estudo, se assemelharia a esta experiência, na medida em que se dedica apenas à atividade da alma, deixando de lado as necessidades corporais. Isto é, filosofar, segundo a definição platônica, significa um afastamento do corpo e uma atenção exclusiva ao conhecimento, que está na alma (DUARTE, 2012, p. 50).

O filósofo, portanto, não deve dedicar-se avidamente aos pretensos prazeres do corpo, mas deve centrar-se no conhecimento transcendente da alma, no estudo e na contemplação. Distanciando-se das paixões do corpo, podemos nos aproximar do conhecimento e da razão divina, domínio próprio da imortalidade da alma. Podemos compreender melhor, então, a soberania da alma sobre o corpo na filosofia platônica no *Fédon* (80a-b). Na passagem, Sócrates diz a Cebes:

Quando a alma e o corpo estão juntos, a natureza ordena a um deles que obedeça e seja escravo e à outra que exerça o domínio e mande. Dos dois, qual te parece assemelhar-se ao divino e qual ao mortal? Não te parece que o divino é o único capaz de mandar e ser dono e o mortal de obedecer e ser escravo?

- Com certeza.

- A que se assemelha, portanto, nossa alma?

- É evidente, Sócrates, que nossa alma se assemelha ao que é divino e nosso corpo ao mortal (*Fédon*, 80a-b).

Portanto, se nossa alma é imortal, não há motivos para temer a morte. Montaigne nos ajuda a elucidar essa experiência de ascese do espírito a um estado em que reina a superação do medo da morte e o conhecimento divino:

O estudo e a contemplação tiram a alma para fora de nós, separam-na do corpo, o que, em suma, se assemelha à morte e constitui como que um aprendizado em vista dela. Ou então é porque de toda sabedoria e inteligência resulta finalmente que aprendemos a não ter receio da morte (MONTAIGNE, 2016, p. 120).

Dessa forma, se a prática filosófica se funda na separação do corpo e alma, então, ela se aproxima do ato de morrer. Uma vez que se admite a imortalidade da alma, Sócrates admite que “se a alma for imortal, exigirá cuidados de nossa parte, não apenas nesta porção de tempo que denominamos vida, se não o tempo todo em universal, parecendo que se expõe a um grande perigo quem não atender esse aspecto da questão” (*Fédon*, 107c-d). Essa descrição da filosofia como práticas que visam ao desenvolvimento espiritual tem por princípios a abstenção dos prazeres mundanos, sejam eles físicos, sejam psicológicos. Essa abstenção exprime o ascetismo platônico. O corpo é, para Sócrates, um impedimento à meditação filosófica. Dessa forma, quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, o corpo é um entrave à investigação filosófica. Em uma passagem no *Fédon*, Sócrates faz uma pergunta retórica a Símiias que nos ajuda a esclarecer o problema: “O corpo constitui ou não constitui obstáculo, quando chamado para participar da pesquisa? [...] Não pensas desse modo?” (*Fédon*, 65b).

Nessa perspectiva, compreendemos melhor a tese de Hadot: o exercício da morte na Antiguidade se estabelece a partir da compreensão da dualidade corpo/alma. O corpo é a prisão da alma, logo, separar-se dos males e vícios do corpo é essencial para ascender ao *Lógos*, esse estado de purificação do pensamento se atinge a partir da separação entre alma e corpo. Sócrates descreve a Símiias essa elevação e purificação da alma no *Fédon*:

- E purificação não vem a ser, precisamente, o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que libertada dos grilhões do corpo?
- É muito certo, respondeu.
- E o que denominamos morte, não será a liberação da alma e seu apartamento do corpo?
- Sem dúvida, tornou a falar.
- E essa separação, como dissemos, os que mais se esforçam por alcançá-la e os únicos a conseguí-la não são os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, e não consiste toda a atividade dos filósofos na liberação da alma e na sua separação do corpo?
- Exato.
- (*Fédon*, 67c-d).

Adiante, ainda no *Fédon*, Sócrates responde ao seu discípulo Símiás que o ofício do verdadeiro filósofo é se preparar, em vida, para a morte.

Logo, Símiás, continuou, os que praticam verdadeiramente a Filosofia, de fato se preparam para morrer, sendo eles, de todos os homens, os que menos temor revelam à ideia da morte. Basta considerarmos o seguinte: se de todo o jeito eles desprezam o corpo e desejam, acima de tudo, ficar sós com a alma, não seria o cúmulo do absurdo mostrar medo e revoltar-se no instante em que isso acontecesse, em vez de partirem contentes para onde esperam alcançar o que a vida inteira tanto amara – sim, pois eram justamente isso: amantes da sabedoria – e ficar livres para sempre da companhia dos que os molestavam? (*Fédon*, 67e).

Logo, se uma vida foi destinada à elevação de alma e à superação da angústia da morte, é irracional temê-la. Se o objetivo da filosofia é o Bem e a virtude própria dos pensamentos elevados, a morte deveria ser entendida como um alívio, um fim, uma interrupção brusca da vigília constante contra os próprios instintos e os impulsos do corpo. Assim, enquanto a alma estiver absorvida na corrupção do corpo, o alcance da verdade é impossível. O corpo, para Sócrates, é compreendido como uma perturbação, uma distração ao exame e à investigação filosófica, como essa passagem de Platão nos permite entender:

[...] enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresta, pela necessidade de alimentar-se, sem falarmos nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de toda a espécie e um sem número de banalidades, a tal ponto ele nos satura, que, de fato, como se diz, por sua causa jamais conseguiremos alcançar o conhecimento do quer que seja. Mais, ainda: guerras, batalhas, dissensões, suscita-as exclusivamente o corpo com seus apetites. Outra causa não têm as guerras senão o amor do dinheiro e dos bens que nos vemos forçados a adquirir por causa do corpo, visto sermos obrigados a servi-lo. Se carecermos de vagar para nos dedicarmos à Filosofia, a causa é tudo isso que enumeramos. O pior é que, mal conseguimos alguma trégua e nos dispomos a refletir sobre

determinado ponto, na mesma hora o corpo intervém para perturbar-nos de mil modos, causando tumulto e inquietude em nossa investigação, até deixar-nos inteiramente incapazes de perceber a verdade. Por outro lado, ensinamos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. Só nessas condições, ao que parece, é que alcançaremos o que desejamos e do que nos declaramos amorosos, a sabedoria, isto é, depois de mortos, conforme nosso argumento o indica, nunca enquanto vivermos. Ora, se realmente, na companhia do corpo não é possível obter o conhecimento puro do que quer que seja, de duas uma terá de ser: ou jamais conseguiremos adquirir esse conhecimento, ou só o faremos depois de mortos, pois só então a alma se recolherá em si mesma, separada do corpo, nunca antes disso. Ao que parece, enquanto vivermos, a única maneira de ficarmos mais perto do pensamento, é abstermo-nos o mais possível da companhia do corpo e de qualquer comunicação com ele, salvo e estritamente necessário, sem nos deixarmos saturar de sua natureza sem permitir que nos macule, até que a divindade nos venha libertar (*Fédon*, 66b-e).

Além disso, o exercício da virtude e a investigação da verdade nos proporciona um desprezo pela morte, esse é um dos mais caros benefícios da prática da virtude, como nos permite entender o Ensaio de Montaigne (2016, p. 121). É isto o que nos ensina Sócrates em sua vida e morte: Quando se pratica a virtude, vivemos na doce quietude da felicidade e da bem-aventurança e nossa existência se desenrola sem preocupações. Sócrates afirma que se o filósofo é aquele que ama o conhecimento, não há porque temer nem mesmo o Hades se este se revelasse uma promessa de encontrá-lo:

Amores humanos, ante a perda de amigos, esposas e filhos, têm levado tanta gente a baixar voluntariamente, ao Hades, movidos apenas da esperança de lá reverem o objeto de seus anelos e de com eles conviverem; no entanto, quem ama de verdade a sabedoria, e mais: está firmemente convencido de que em parte alguma poder encontrá-la a não ser no Hades, haverá de insurgir-se contra a morte, em vez de partir contente para lá? Sim, é o que teremos de admitir, meu caro, se se tratar de um verdadeiro amante da sabedoria. Pois este há de estar firmemente convencido de que a não ser lá, em parte alguma poderá encontrar a verdade em toda a sua pureza. Se as coisas se passam realmente como acabo de dizer, não seria dar prova de insensatez temer a morte semelhante indivíduo? (*Fédon*, 68a).

O filósofo não deve ser escravo dos seus desejos, mas, ao contrário, deve impor-se sobre eles e viver sob a norma da moderação. Essa particularidade, questiona Sócrates, “não será qualidade apenas das pessoas que em grau eminentíssimo desdenham do corpo e vivem para a filosofia?” (*Fédon*, 68d). Disso se decorre a estranheza que é um filósofo temer a morte. Quanto a isso, Sócrates diz a Símiias:

Por consequência, continuou, ao vires um homem revoltar-se no instante de morrer, não será isso prova suficiente de que não trata de um amante da

sabedoria, porém amante do corpo? Um indivíduo nessas condições, também será, possivelmente, amante do dinheiro ou da fama, se não o for de ambos ao mesmo tempo (*Fédon*, 68c).

É nesse sentido que Hadot (*EE*, p. 44) defende que a filosofia é exercício e aprendizado para a morte, uma vez que, “se é verdadeiro que ela se submete o querer viver do corpo às exigências superiores do pensamento” (*EE*, p. 44-45). Segundo Hadot (*EE*, p. 44), existe uma relação próxima entre a linguagem e a morte, isso porque a primeira está associada ao *lógos*, isto é, à racionalidade universal, a um “mundo de normas imutáveis” (*EE*, p. 44); enquanto a morte é o seu oposto, ela se associa “ao perpétuo devir e aos apetites mutáveis da vida corporal individual” (*EE*, p. 44). Essa contradição perene entre corpo e alma é um conflito insolúvel. “Essa foi a história de Sócrates”, diz Hadot (*EE*, p. 44), “quem permanece fiel ao *Lógos* corre o risco de perder a vida [...] Sócrates foi morto por fidelidade ao *Lógos*”.

Esse conflito constitui a escolha fundamental do filósofo. Sócrates morre porque ama a virtude, é o Bem e a virtude sua razão última, essa norma regula o seu ser porque o Bem transcende o ser. Ele se expôs, complementa Hadot, “à morte pela virtude” (*EE*, p. 44) e prefere morrer a abdicar as exigências de sua consciência. Escolher a filosofia e praticar as virtudes, portanto, é se preparar para a morte. Esse tipo de exercício ao longo da vida faz com que a alma se separe do corpo e do mundo sensível de forma imaculada e sem manchas:

[...] se ela [a alma] é pura no momento de sua libertação e não arrastar consigo nada corpóreo, por isso mesmo que durante a vida nunca mantivera comércio voluntário com o corpo, porém sempre evitara, recolhida em si mesma e tendo sempre isso como preocupação exclusiva, que outra coisa não é senão filosofar, no rigoroso sentido da expressão, e preparar-se para morrer facilmente... Pois tudo isso não será um exercício para a morte? (*Fédon*, 80e-81a).

Portanto, não há nada a temer na morte, é por isso que Sócrates questiona, “não seria ridículo preparar-se alguém a vida inteira para viver o mais perto possível da morte, e revoltar-se no instante em que ela chega?” (*Fédon*, 67e).

Aprender a morrer é um exercício espiritual que tem por finalidade superar a tirania das paixões individuais, estas intimamente relacionadas aos desejos do corpo. Portanto, a máxima formulada por Platão, de que “filosofar é aprender a morrer” e que “os que praticam verdadeiramente a Filosofia, de fato se preparam para morrer” (*Fédon*, 67e), é entendida, por Hadot, como um aprendizado que tem por finalidade

“separar-se do corpo e do ponto de vista simultaneamente sensível e egoísta que ele nos impõe” (FMV, p. 116). O que Sócrates nos ensina, em sua morte, e, conseqüentemente, também Platão, é que justamente o exercício da morte nos permite mudar de perspectiva, nos faz “passar de uma visão dominada pelas paixões individuais a uma representação do mundo governada pela universalidade e objetividade do pensamento” (EE, p. 47-48). Para atingir esse estado, é necessário que a alma se liberte da tirania das paixões, da qual provém os desejos do corpo, dos sentidos. Despojar-se dessas paixões é um caminho necessário para que a alma adquira sua liberdade, como esclarece Hadot: “se trata, para a alma, de se libertar, de se despojar das paixões ligadas aos sentidos corporais para adquirir a independência do pensamento” (EE, p. 45). A fim de que a alma tenha essa autonomia, é imprescindível que ocorra uma mudança, que é, em suma, “uma conversão (*metastrophé*) que se realiza com a totalidade da alma” (EE, p. 45). Essa totalidade só é possível alcançar por meio da contemplação: a elevação do pensamento ocorre quando o indivíduo consegue passar da subjetividade individual, que o liga aos prazeres do corpo, para a objetividade própria da perspectiva universal, que é o exercício do pensamento puro. Hadot sinaliza como esse exercício espiritual consiste em se elevar da subjetividade egoísta à universalidade e à objetividade do *Lógos*:

De fato, aprender-se-á melhor esse exercício espiritual compreendendo-o como um esforço para se libertar do ponto de vista parcial e passional, ligado ao corpo e aos sentidos, e para se elevar ao ponto de vista universal e normativo do pensamento, para se submeter às exigências do *Lógos* e à norma do Bem (HADOT, EE, p. 45).

Com essa noção de totalidade da alma, Hadot se refere à perspectiva do pensamento puro, a qual, uma vez alcançada, é como ver as coisas a partir de uma ótica universal, uma espécie de ‘olhar do alto’. Essa visão é tal que todas as coisas nos apareceriam em sua total pequenez, de forma mundana. É essa a reflexão fundamental do *Fédon*, diz Hadot, de “todos os desdobramentos que precedem e que se seguem”, de livrar a alma das paixões do corpo. Assim, é essa a reflexão que Sócrates faz ao longo do diálogo, o filósofo é aquele que se exercita para a morte, essa prática consiste em um exercício de meditação. Ter sempre em mente a inevitabilidade da morte é um exercício de liberdade, como nos permite compreender Montaigne (2016, p. 126): “Meditar sobre a morte é meditar sobre a liberdade; quem aprendeu a morrer desaprendeu a servir”. Porque, então, meditar sobre a morte seria ser livre? A resposta é que não há mais mal algum a temer, uma vez que se percebe

a realidade e a vida em sua totalidade. Hadot considera que o exercício para a morte “é um exercício para a morte de sua individualidade”, e que tal exercício “supõe uma concentração sobre si mesmo, um esforço de meditação” (*EE*, p. 45). Em suma, o diálogo interior meditativo é necessário para que ocorra essa transformação do Eu.

Em que medida pode-se cultivar uma transformação do Eu e como essa mudança se relaciona com os exercícios espirituais? Essa relação existe, porque, diz Hadot,

[...] aquele que é naturalmente filósofo contempla a totalidade da realidade, não teme a morte; portanto, ele se posiciona justamente num nível, numa altura de onde vê o conjunto do universo, o conjunto da humanidade; vê as coisas não em seu nível individual, mas num nível universal (HADOT, *FMV*, p. 171).

Ou seja, o filósofo é quem assume um olhar do alto sobre as coisas para apreender a totalidade da realidade e, conseqüentemente, superar o medo da morte. Dessa forma, é imprescindível, para contemplar a realidade a partir do todo, que se compreenda o mundo em sua multiplicidade e não somente em uma perspectiva individual limitada – é necessária a morte da individualidade, essa morte é um caminho para compreender o universo em sua completude, de ascender à grandeza da alma. Esclarece Hadot,

[...] a grandeza de alma é o fruto da universalidade do pensamento. Todo o trabalho especulativo e contemplativo do filósofo torna-se assim exercício espiritual na medida em que, elevando o pensamento até a perspectiva do Todo, ele o liberta das ilusões da individualidade (HADOT, *EE*, p. 49).

Portanto, alcançar esse domínio só é possível por meio da ruptura total com a individualidade. Quanto a isso, Hadot explica que “É, evidentemente, nesse nível que se pode dizer que morremos, para nossa individualidade alcançar, ao mesmo tempo, a interioridade da consciência e a universalidade do pensamento do Todo” (*EE*, p. 52). Aqui, é importante notarmos as etapas do progresso espiritual. Esse progresso se atinge por meio dos exercícios espirituais, ou seja, a progressão é alcançada a partir da prática da virtude. Primeiro é necessário romper com a tirania do corpo, superar as paixões humanas, para, em seguida, voltar sua alma para o intelecto. Em ambos os casos, defende Hadot, a prática da meditação deve “afastar o pensamento de tudo que é mortal e carnal; [...] voltar-se para a atividade do Intelecto” (*EE*, p. 53).

Destarte, é preciso conceber o ser como parte de um processo contínuo de

criação, um ser que está em constante transformação. Para ascender ao pensamento puro, é necessária uma mudança de perspectiva. Hadot, se apropriando da expressão do Merleau-Ponty, dirá que: "a verdadeira filosofia consiste em reaprender a ver o mundo" (*FMV*, p. 165). Não é, sobretudo, esse o cerne da filosofia socrática? Sócrates exortava seus interlocutores à filosofia por intermédio do seu jogo de perguntas e respostas. Este era o método pela qual Sócrates levava seus interlocutores a admitirem a si mesmos as suas ignorâncias. A máxima socrática "só sei que nada sei" exprime com exatidão o sentido da filosofia antiga que Hadot defende. Admitir essa máxima é, também, admitir que se está sempre em estado de constante aprendizagem, de *douta-ignorância*. A figura de Sócrates inspira aqueles que escutam seus discursos a mudarem a forma como percebem o mundo e a si mesmos.

Esse reaprender a ver o mundo, que está presente na filosofia socrática e nas escolas helenísticas, consiste em olhar com ingenuidade para as coisas do mundo e para o Todo como se o víssemos pela primeira vez, é um deslumbramento que permite elevar-se ao nível de pureza do pensamento universal. Dessa forma, além de ser um exercício espiritual, a prática de contemplação é uma transformação ao nível da percepção individual. A prática meditativa consiste em realocar sua visão de uma perspectiva individualista para uma que compreenda a natureza em sua real essência. Quanto à ingenuidade do olhar necessária a essa prática, Hadot afirma que esta é também uma forma de exercício espiritual:

[...] a palavra "ingenuamente" nos lembra que, quando Bergson define a filosofia como uma transformação da percepção, escolhe o exemplo de um pintor que, para olhar ingenuamente, isto é, para voltar quase à percepção bruta da realidade, eu diria, é obrigado a fazer um grande esforço para se desvencilhar de todos os hábitos que temos de ver as coisas. Portanto, a formulação "olhar ingenuamente" significa se desprender do artificial, do habitual, do convencional, do construído, e voltar no fundo a uma percepção que se poderia chamar de elementar, destituída de todo preconceito. Pode-se dizer que esse esforço, análogo ao do pintor, é um exercício espiritual (HADOT, *FMV*, p. 158-159).

Um dos problemas espectrais para Hadot é justamente como esse discurso filosófico entraria em contato com o viver filosófico; todavia, para o filósofo, estes são uma só e mesma coisa, duas partes insolúveis e indissociáveis. Dessa forma, quando situamos nosso olhar em uma ótica universal, conseguimos mudar as nossas perspectivas: ocorre uma transformação que é, sobretudo, uma conversão de valores. A consciência de um valor absoluto que surge dessa transformação permite, segundo

Hadot, “nos pormos no lugar dos outros, e tentarmos reposicionar nossa ação ao mesmo tempo na mira da humanidade – não a humanidade abstrata, mas a dos outros homens” (FMV, p. 172). Tal postura nos possibilita entender a parábola de um filósofo chinês a que Hadot recorre – nela, ele conta que somos como moscas de vinagre encerradas numa cuba e que é “preciso sair desse confinamento para respirar no grande espaço do mundo” (FMV, p. 172). À vista disso, Hadot descreve como é possível atingir esse princípio universalizante:

O valor absoluto se situa no nível de uma elevação do eu, do eu que, assim, se torna capaz de se pôr no lugar dos outros, de purificar sua intenção, isto é, de agir de modo desinteressado, por amor ou por dever (HADOT, FMV, p. 173).

Em princípio, então, alcançar esse estado em que se percebe a natureza em sua totalidade é um esforço de superação de si, um estímulo e uma empatia natural que não se deve resvalar em uma postura individualizante. Veciana (2010), a respeito da vida particular de Hadot, descreve como, para ele, pensar e viver filosoficamente era um atributo inerente e necessário para escapar ao perigo de se viver uma vida entregue ao individualismo solipsista:

Nele, o pensamento e a vida estavam entrelaçados serenamente. A vida filosófica que ele defendeu nunca foi fechada em si mesma, como se apenas uma transformação pessoal solitária fosse necessária. Pelo contrário, sua concepção da vida filosófica implicava uma abertura para os outros, uma ação necessária de co-humanidade. No último livro sobre Goethe, ele escreveu: "O espírito filosófico consiste não apenas nas palavras e na escrita, mas na ação social e na comunidade". A vida filosófica, diz Hadot, "eu simplesmente apliquei o comportamento filosófico no cotidiano" (VECIANA, 2010, p. 7)⁵⁰.

A partir desse comportamento filosófico que o próprio Hadot aplica à sua vida cotidiana, ele nos apresenta a sua tese de como algumas práticas na filosofia antiga visavam a uma exortação da existência: estas tinham uma aplicabilidade na vida prática. Além do exercício de *aprender a morrer*, outra prática bastante comum nas escolas filosóficas helenísticas e romanas era a de praticar o exercício espiritual do *aprender a viver*, esse está ligado com os exercícios filosóficos que devem ser

⁵⁰ Original: “En ell, pensament i vida s’entrellaçaven serenament. La vida filosòfica que ell defensava no restava mai tancada en ella mateixa, com si només calgués una transformació personal solitària. Ben al contrari, la seva concepció de la vida filosòfica implicava una obertura als altres, una acció necessària de cohumanitat. En el darrer llibre sobre Goethe escrivia: «La vie philosophique ne consiste pas uniquement dans la parole et l’écriture, mais dans l’action communautaire et sociale». La vida filosòfica, segons ell, «c’est tout simplement le comportement du philosophe dans la vie quotidienne» (VECIANA, 2010, p. 7).

aplicados cotidianamente na vida pessoal. Em suma, o ato de filosofar não é, tão somente, um aprendizado para a morte, mas é, também, um estímulo à existência.

2. Aprender a viver

De todos os caminhos possíveis para compreender adequadamente a tese do *aprender a viver*, definida pelo filósofo e historiador Pierre Hadot, convém destacar dois deles: o primeiro caminho se assenta na circunscrição que devemos fazer do momento presente, esta é uma prática crucial da conversão filosófica. Quanto ao segundo, embora se correlacione com a prática anterior, refere-se à terapêutica das paixões – isto é, à compreensão da prática filosófica como uma cura para a alma. Para assimilar esse complexo fenômeno, é preciso determo-nos aos meandros que a prática do aprender a viver evoca e, principalmente, compreender a importância da atividade filosófica. Se, como vimos anteriormente, o exercício da morte nos permite ver o mundo de outra forma, é porque este produz uma evolução interior naquele que a pratica. Essa transfiguração é, precisamente, uma transformação profunda de sua personalidade e do seu modo de ver o mundo e a si mesmo.

Hadot observa a respeito do aprender a viver que “é nas escolas helenísticas e romanas de filosofia que o fenômeno é mais fácil de observar” (*EE*, p. 22). Essas escolas tentaram despertar os indivíduos da inconsciência existencial em que vivem por meio da filosofia. A conversão filosófica é concebida, então, como uma transformação necessária para o exercício do aprender a viver, esse despertar se estabelece na ordem do “eu”, pois sugere que a superação interior do medo da morte é essencial para viver bem. Esse despertar é também um desenraizamento dos indivíduos da vida cotidiana em que vivem, é um esforço por transformar a visão daqueles que praticam a filosofia. Tal mudança faz-se necessária na visão dessas escolas filosóficas porque as paixões humanas, habitualmente, são vistas como a causa frequente do sofrimento humano. A preocupação constante do espírito com os medos irracionais impede os indivíduos de viverem verdadeiramente.

Sendo assim, o ato filosófico consiste na superação de tudo aquilo que ofusca a visão dos indivíduos no que se refere à preocupação com a vida social e com a perturbação que as paixões produzem no espírito humano. O objetivo de se praticar a filosofia, diz Hadot se referindo à Heidegger, é fazer com que o indivíduo passe “de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído pela

preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores” (*EE*, p. 22).

Essa conversão das nossas percepções é uma transformação do olhar que se realiza por meio da prática filosófica, o próprio Hadot a defende, “sempre considerei a filosofia como uma transformação da percepção do mundo” (*FMV*, p. 21). Para que ocorra essa conversão, é necessário um agente de mudança, este se realiza por meio dos exercícios espirituais. Essa transfiguração proporcionada pela filosofia desperta um maravilhamento com o momento presente que, em suma, suscita uma tomada de consciência da sua própria existência no mundo. Tal tomada de consciência, por meio da prática filosófica, é, sobretudo, uma arte de viver,

O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do “eu” e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza (HADOT, *EE*, p. 22).

A filosofia, para Hadot, “não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos” (*EE*, p. 22), mas, Hadot a descreve: “é uma arte de viver, uma atitude concreta, um estilo de vida determinado, que engloba toda a existência” (*EE*, p. 22). É esse, ao escutar o alarido dos soluços se acumulando por sua morte, um dos últimos ensinamentos de Sócrates, “Que é isso, gente incompreensível? Perguntou. [...] acalmai-vos! Sede homens!” (*Fédon*, 117d-e). Sócrates incita seus discípulos a meditar sobre a morte, a refletirem sobre sua existência e a permanecerem tranquilos mesmo frente à infelicidade e à dor. Todo o diálogo do *Fédon* de Platão é erigido acerca de um insistente tema: “será a alma imortal e divina?”. Por meio desse questionamento, Sócrates busca convencer seus interlocutores de que a alma ascende ao divino e ao conhecimento, isso porque “com relação ao imortal, uma vez admitido por nós dois que também é imperecível, a alma, terá de ser por força imperecível” (*Fédon*, 107a) e de que, além disso, a alma,

Assim constituída, dirige-se para o que lhe assemelha, para o invisível, divino, imortal e inteligível, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana, passando tal como se diz dos iniciados, a viver o resto do tempo na companhia dos deuses (*Fédon*, 81a-b).

A libertação da tirania das paixões, portanto, se alcança por meio da prática da filosofia. Isto é: uma vez consciente de que a alma ascende ao divino, não há mais o que temer. Todavia, para isso é necessário exercitar-se, os próprios estoicos já o

adivinham, diz Hadot, “declaram-no explicitamente: para eles, a filosofia é um ‘exercício’” (*EE*, p. 22). A própria figura de Sócrates é, então, um modelo de filósofo que mobiliza, em um só tempo, as disposições da alma, a serenidade interior e exterior e o exercício ativo do viver bem. Vaz Pinto (2014) esclarece esse ponto:

À luz do referido enfoque, Sócrates protagoniza o modelo do “filósofo”, não só para Platão como para muitos pensadores subsequentes, ao afirmar que “uma vida que não se examina a si mesma não é digna de ser vivida”, o que traduz a fidelidade ao ideal de excelência, que impõe a cada sujeito humano, em cada momento, a coerência intrínseca entre o que se pensa, o que se diz e o modo como se vive (VAZ PINTO, 2014, p. 35-36).

É preciso, aqui, deixar claro que todo exercício da morte é, anteriormente, exercício para a vida: “na realidade a meditação, ou o pensamento, ou o exercício da morte constitui sempre, no fim das contas, um exercício da vida” (*FMV*, p. 136). É importante ressaltar que esse é um ponto de crítica comum de alguns filósofos por acreditarem que em Platão a filosofia é sempre um aprendizado para a morte. Entre seus críticos, temos notadamente a figura de Spinoza que, na sua proposição 67, da *Ética*, afirma, a respeito da formulação platônica:

O homem livre, isto é, aquele que vive exclusivamente segundo o ditame da razão, não se conduz pelo medo da morte; em vez disso, deseja diretamente o bem, isto é, deseja agir, viver, conservar o seu ser com base na busca da própria utilidade. Por isso, não há nada em que pense menos que na morte; sua sabedoria consiste, em vez disso, na meditação da vida (SPINOZA, 2016, p. 67).

Porém, para Hadot, a crítica de Spinoza se dirige estritamente ao exercício para a morte e, nesse sentido, acredita que ele tenha se equivocado, pois “em última instância, tanto Platão quanto os estoicos e os epicuristas sempre consideraram o exercício da morte como um exercício da vida” (*FMV*, p. 136). A escolha de vida, de desejar agir e viver bem, é determinada por uma orientação interior, da norma superior que é a razão. Esse exercício de vida se atinge por meio da prática dos exercícios espirituais, pois viver filosoficamente é, sobretudo, um desenraizamento da vida cotidiana. Essa prática nos retira do estado de inconsciência da própria vida em que vivemos. “Ela é uma conversão”, defende Hadot, “uma mudança total de visão, de estilo de vida, de comportamento” (*EE*, p. 58). Essa mudança radical de vida consiste em agir tendo a consciência sempre em mente do valor infinito da existência e do momento presente.

Como vimos, a prática dos exercícios espirituais produz uma mudança profunda no eu daqueles que a exercem, dado que é preciso, ao praticá-la, renunciar os seus antigos valores. Em grande parte das escolas filosóficas helenísticas e romanas, defende-se a necessidade de uma metamorfose radical de sua maneira de ver o mundo. Em algumas dessas mudanças se incluem as renúncias às riquezas, aos vícios e aos prazeres. Tal como nos ensina essas escolas, o indivíduo deve voltar-se para o que a alma deseja: o conhecimento, a virtude, o Bem, a felicidade e a contemplação. Dessa forma, é a partir do desenraizamento de antigos hábitos que se encontra “a simples felicidade de existir” (EE, p. 58).

Quanto à relação entre os exercícios da morte e os exercícios da vida, Hadot destaca que o objetivo dessa prática não é, simplesmente, preparar-se para a morte, mas preparar a alma para a vida dominada pelo pensamento puro transcendente, como ele próprio nos esclarece:

É preciso desprender a alma do corpo. Não se tratava de um exercício da morte, mas, ao contrário de um exercício da vida espiritual, ou intelectual, da vida de pensamento; tratava-se de encontrar outro modo de conhecimento além do conhecimento sensível. Pode-se dizer também que era preciso passar do eu empírico e inferior, destinado a morrer, ao eu transcendental; No *Fédon* (115c), Sócrates distingue claramente o eu que logo se tornará um cadáver, depois de haver bebido a cicuta, e o eu que dialoga e age espiritualmente. Não se trata de forma alguma de preparar-se para a morte; mas como Platão costumava ser irônico, evocava a imagem que os não filósofos tinham dos filósofos, a de pessoas pálidas, com ares de moribundos; o que ele queria dizer era simplesmente que era preciso se desprender da vida sensível (HADOT, *FMV*, p. 135).

Essa superação da vida sensível se alcança por meio da prática dos exercícios espirituais. O esforço de auto aperfeiçoamento não é egoísta na perspectiva antiga porque se visava, com essas práticas, a atingir a *ataraxia*, a paz e a tranquilidade da alma. Esse esforço é um exercício de transformação de si, um estímulo à perfeição e à comunhão com o Bem. Para compreender bem esse aperfeiçoamento, convém nos determos um pouco às definições dadas por Hadot:

A finalidade buscada nesses exercícios por todas as escolas é o aperfeiçoamento, a realização de si. Todas as escolas estão de acordo em admitir que o homem, antes da conversão filosófica, encontra-se num estado de infeliz inquietude, que é vítima da preocupação, lacerado pelas paixões, que ele não vive verdadeiramente, que ele não é ele mesmo. Todas as escolas também concordam em crer que o homem pode se libertar desse estado, que pode alcançar a vida verdadeira, aperfeiçoar-se, transformar-se, visar a um estado de perfeição. Os exercícios espirituais são precisamente destinados a essa formação de si, a essa *paideia*, que nos ensinará a viver não em conformidade com os preconceitos humanos e com as convenções

sociais (pois a vida social é ela própria um produto das paixões), mas em conformidade com a natureza do homem que não é outra senão a razão (HADOT, *EE*, p. 55-56).

Os exercícios espirituais se destinam, portanto, a desprender-se do egoísmo proporcionado pelos prazeres do corpo. Assim, desprender-se dos apegos egoístas do eu e dos vícios do corpo é essencial para o aprender a viver. “Os filósofos”, diz Hadot “tanto Platão, como os estoicos (deixemos os epicuristas de lado por ora) – sempre fizeram um esforço para se desprender do eu tendencioso e parcial, para se elevar a um nível superior do eu” (*FMV*, p. 137). Essa superação do Eu consiste em se viver em conformidade com o Bem e a razão. Todavia, para alcançar esse estágio é necessário elevar-se, para isso é importante cuidar de si mesmo. É o que a antiga máxima délfica nos garante: “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seauton*). O próprio Sócrates se apresenta, diz Hadot (*FMV*, p. 138) “como alguém que recebeu a missão de cuidar dos outros, de fazê-los tomar a decisão de se preocuparem consigo mesmos”. É possível, por exemplo, observar esse comportamento no discurso de Alcibíades, no *Banquete*, quando afirma que Sócrates o faz admitir que “de mim mesmo me descuido” (216a). Valentim (2012) defende que esse convite ao cuidado de si que Sócrates faz a Alcibíades não pode ser entendido como um apelo a um isolamento interior:

O "você mesmo" que é apresentado a Alcibíades não é um convite para se isolar, para permanecer em seu próprio mundo, ao contrário, é um apelo para praticar um esforço comum, "uma comunidade de pesquisa, ajuda mútua e apoio espiritual", porque é o que constitui a filosofia antiga e seu aspecto prático (VALENTIM, 2012, p. 129).⁵¹

Todavia, Hadot exprime que “o cuidado de si não é em absoluto em cuidado com o bem-estar, no sentido moderno do tempo; o cuidado de si consiste em tomar consciência de quem se é realmente, isto é, em última instância, de nossa identidade com a razão” (*FMV*, p. 138). Esse exercício é bastante similar à prática socrática do exame de consciência e do seu método dialético. O próprio Sócrates nos demonstra, na *Apologia*, que uma vida que não se dedique ao exame da consciência não merece ser vivida:

⁵¹ Original: “El “ti mismo” que es presentado a Alcibíades no es una invitación a aislarse, a quedarse en su propio mundo, al contrario, es una apelación a practicar un esfuerzo común, «una comunidad de investigación, de ayuda mutua y de apoyo espiritual», porque es lo que se constituye la filosofía antigua y su aspecto práctico” (VALENTIM, 2012, p. 129).

E se eu disser que o maior bem que pode haver para um homem é, todos os dias, discorrer sobre a excelência e sobre outros temas acerca dos quais me ouvíeis dialogar, investigando-me a mim aos outros. E se eu vos disser que uma vida sem pensar não é digna de ser vivida por um homem, ainda menos vos terei persuadido (*Apologia*, 37e-38-b).

Além disso, nas conversações que Sócrates engendrava, ele realizava, defende Pereira (2003), uma conversão nos seus interlocutores,

Trata-se tão somente de um cuidado permanente de si. Tanto a maneira de Sócrates levar a vida (esquisito, criador de aporia), quanto o método que utiliza para interrogar os outros, proporcionam uma verdadeira revolução interior em quem se permite dialogar com ele. Segundo Hadot, o indivíduo experimenta o sentimento de não mais ser o que supunha ser. Neste momento, a individualidade dá lugar à universalidade, pois ambos, o filósofo e o interlocutor, atingem um *lógos* que é comum a ambos (PEREIRA, 2003, p. 8).

Logo, a ascensão ao conhecimento da razão é um dos objetivos desse cuidado de si, como nos permite compreender Rochamonte (2015):

Embora em Sócrates e Platão a questão filosófica do acesso à verdade não se desvincule da espiritualidade, é justamente aí que paradoxalmente se desenvolverá o clima de racionalidade que irá permitir ao conhecimento avançar como conhecimento puro. Isso porque é no platonismo que o conhecimento de si é apresentado como a forma mais bem acabada do cuidado de si. Para ter acesso à verdade, o sujeito precisa, de fato, transformar-se; mas transformar-se em sujeito de conhecimento (ROCHAMONTE, 2015, p. 56).

Essa transformação está ligada à consciência de si e à comunhão com o conhecimento, enquanto o exercício da morte está ligado à antevisão das dificuldades da vida, a *praemeditatio malorum* (a meditação dos males do futuro) dos estoicos. Portanto, a morte, em si mesma, não era o objetivo dos exercícios espirituais. A análise das práticas comuns dos filósofos estoicos pode nos servir de auxílio: para os estoicos, se faz necessário, em todas nossas atividades, ter sempre a iminência da morte como um mote à vida, esse retesamento aguça a nossa consciência sobre o valor infinito do instante presente. Esse retorno constante sobre a consciência da morte e a tensão que isso provoca no espírito trata-se de um exercício intelectual muito frequente entre os estoicos. Porém, Hadot o explica: “é menos para se preparar para a morte e mais para descobrir a seriedade da vida” (*FMV*, p. 135).

Essa seriedade de que os estoicos falam trata-se de uma consciência sobre o valor do momento presente que se vive. É uma atenção e um olhar constante para si mesmo, para que se realize cada ação como se fosse a última, dado a certeza do assédio da morte. Para Sêneca, por exemplo, a vida nos foi oferecida com a condição

da morte e, por isso, “é insano temê-la, porque o que é certeza apenas se aguarda, teme-se o que é duvidoso” (*Edificar-se para a morte*, p.49). Essa prática também era comum entre os epicuristas, no entanto, na perspectiva deles, pensar na morte tinha por finalidade compreender a ruptura radical entre a morte e a vida. Para eles, comenta Hadot, “não existe passagem alguma do ser ao nada” (*FMV*, p. 136).

Para os epicuristas, e isso também vale para os estoicos, havia a ideia de que devemos viver cada instante como se este comportasse um valor infinito, pois a morte é um hóspede inesperado. Assim, Hadot diz que é necessário praticar a máxima estoica e epicurista de que “é preciso viver cada dia como se houvéssimos concluído nossa vida; e, portanto, com a satisfação de dizer a si mesmo: ‘vivi’” (*FMV*, p. 136). Para Hadot, essa afirmação nos garante deduzir dois importantes aspectos da prática do aprender a viver: o primeiro é que se vivemos intensamente o momento presente, de forma que o dia vivido foi usufruído em sua totalidade, assim, se vive melhor e se aceita a interrupção da morte com tranquila resignação. Simultaneamente, se vivemos intensamente o momento presente, “o dia de amanhã será uma oportunidade inesperada” (*FMV*, p. 136). Dessa forma, viver é uma experiência sempre nova, sempre renovada. Trata-se, diz Hadot, “de uma consciência do valor da existência” (*FMV*, p. 136).

Logo, como vimos, mesmo sob a aparente multiplicidade de perspectivas dos exercícios espirituais, há nessa pluralidade uma unidade nas escolas filosóficas, especialmente no que se refere aos mecanismos empregados e a finalidade dessas práticas. Os mecanismos são, sobretudo, as técnicas espirituais, sejam elas próprias do domínio da retórica sejam da dialética, o que está em questão é a concentração mental e o domínio da linguagem interior. Já no que se refere à finalidade do emprego dessas técnicas, o que se busca em todas as escolas helenísticas e romanas é o aperfeiçoamento e a realização de si por meio da conversão filosófica:

Todas as escolas estão de acordo em admitir que o homem, antes da conversão filosófica, encontra-se num estado de infeliz inquietude, que é vítima da preocupação, lacerado pelas paixões, que ele não vive verdadeiramente, que ele não é ele mesmo. Todas as escolas também concordam em crer que o homem pode se libertar desse estado, que pode alcançar a vida verdadeira, aperfeiçoar-se, transformar-se, visar a um estado de perfeição. Os exercícios espirituais são precisamente destinados a essa formação de si, a essa *paideia*, que nos ensinará a viver não em conformidade com os preconceitos humanos e com as convenções sociais (pois a vida social é ela própria um produto das paixões), mas em

conformidade com a natureza do homem que não é outra senão a razão (HADOT, *EE*, p. 55-56).

O indivíduo, em todas essas escolas filosóficas, é compreendido como um ser dotado da liberdade de modificar e formar a si mesmo, de realizar uma mudança profunda do eu. A própria figura de Sócrates inspira esse convite à transformação interior, como defende Pauli Júnior (2017, p. 301): “O filósofo convida a todos os que queiram fazer uso do exercício espiritual interior, isto é, do exame de consciência, da atenção a si, em síntese, do famoso ‘conhece-te a ti mesmo’”. Nessa transformação da vida, está em jogo todo o psiquismo dos indivíduos, mas para que ocorra essa mudança interior, faz-se necessária a prática. É por isso, diz Hadot (*EE*, p. 56), que há um paralelismo entre o exercício físico e o espiritual:

[...] do mesmo modo que, pela repetição de exercícios corporais, o atleta dá a seu corpo uma forma e uma força nova, por meio dos exercícios espirituais o filósofo desenvolve sua força de alma, modifica seu clima interior, transforma sua visão do mundo e, finalmente, todo seu ser (HADOT, *EE*, p. 56).

Como vimos, em ambos os casos, é necessária a repetição, de forma a absorver com tanta naturalidade esse modo de vida para que a prática dos exercícios espirituais se torne uma espécie de segunda natureza. Como vimos, os exercícios espirituais devem dominar a vida prática de forma a, continuamente, regular as disposições do espírito. Para isso, é mister que se pratique a atenção (*prosoché*), a qual, como defende Hadot, “é uma vigilância e uma presença de espírito contínuas” (*EE*, p. 26). Essa prática exige uma consciência de si continuamente renovada, é uma regra de vida (*kanón*) que permite que o filósofo esteja a todo momento consciente de suas ações para que as direcione sempre ao caminho da virtude. Esse controle da consciência é necessário para o autoconhecimento, como esclarece Pauli Júnior (2017):

Os iniciados na prática de si devem ser como uma espécie de “vigia noturno”, como dizia Epicteto, para que saibam separar o que realmente são do que definitivamente não são, o que sabem e o que não sabem, de modo a não se iludirem sobre si mesmos e sobre o caminho da virtude (PAULI JÚNIOR, 2017, p. 300).

Essa vigília é uma escolha livre e racional do indivíduo que deseja seguir o caminho do Bem e da virtude. Outrossim, essa tensão constante dos estoicos sobre as ações presentes e ao exame de consciência é uma vigilância própria do espírito, um ato contínuo de atenção ao momento presente e de libertação das paixões. A

atenção prescrita pelas escolas filosóficas da Antiguidade tinha por finalidade a abertura à consciência cósmica por meio da atenção ao momento presente:

Pode-se ainda definir essa vigilância como a concentração sobre o momento presente. [...] Essa atenção ao momento presente é, de algum modo, o segredo dos exercícios espirituais. Ela liberta da paixão que o passado ou o futuro, que não dependem de nós, sempre provocam; ela facilita a vigilância, concentrando-a sobre o minúsculo momento presente, sempre dominável, sempre suportável, em sua exiguidade; ela abre, enfim, nossa consciência à consciência cósmica tornando-nos atentos ao valor infinito de cada instante, fazendo-nos aceitar cada momento da existência na perspectiva da lei universal do cosmos (HADOT, *EE*, p. 26).

Para que se viva bem, é preciso que o filósofo pratique a atenção, e que, afirma Hadot (*EE*, p. 27), tenha sempre “à mão” (*prócheiron*) princípios que regulem suas ações. “Trata-se”, diz Hadot, “de impregnar da regra da vida (*kanón*) aplicando-a pelo pensamento às diversas circunstâncias da vida” (*EE*, p. 27). Esses princípios citados são as regras de vida (*kanón*) que o filósofo deve praticar constantemente com a finalidade de lentamente absorver esses ensinamentos. Tais princípios eram sentenças curtas, resumos, reflexões ou notas de aula que o filósofo deveria ter em vista sempre por perto para meditar e assimilar. Pauli Júnior (2017) descreve que essas máximas poderiam ser,

[...] discursos do mestre, amigos ou do próprio iniciante, notas de leituras etc. que o discípulo retém em si para tê-los à mão quando for necessário. Eles formam uma espécie de armadura contra os caprichos da Fortuna. São proposições, como a própria palavra *lógos* o indica, fundadas na razão. Ao mesmo tempo que são razoáveis, são verdadeiras e constituem princípios aceitáveis de comportamento (PAULI JÚNIOR, 2017, p. 305).

Nessas proposições, diz Hadot, “assimilar-se-ão, ‘dia e noite’, curtas sentenças ou resumos que permitirão ter ‘à mão’ os dogmas fundamentais” (*EE*, p. 32). As regras fundamentais da doutrina que se pregam deve dirigir e inspirar as ações de seus praticantes, isso é verdade no estoicismo, mas também se aplica aos epicuristas⁵². É por isso que é tão importante para Sócrates que Alcibíades tenha o domínio sobre si

⁵² Embora não sejam ensinamentos coercitivos, esses discursos e máximas, afirma Foucault, “eram persuasivos, pois eram esquemas indutores de ação, que buscavam coordenar desde o pensamento do sujeito às normas do seu corpo e coração” (FOUCAULT, 2011, p. 286). Convém contextualizar que Pierre Hadot e Michel Foucault tiveram um importante diálogo travado no final do século XX, uma vez que Hadot leu a concepção de estética da existência defendida por Foucault, inspirada na sua teoria dos exercícios espirituais, e a criticou. O diálogo entre os dois funda-se em uma discussão ético-estética da dimensão existencial, mas foi um diálogo interrompido, uma vez que Hadot não chegou a ter acesso aos cursos do Foucault do Collège de France que posteriormente foram publicados. Esse diálogo interrompido, em que estão presentes inúmeras convergências e divergências, foi analisado mais a fundo por Colares, L. em *Filosofia como arte de viver: Uma análise da crítica de Pierre Hadot à Estética da existência Foucaultiana*, 2016.

mesmo, que cuide de si mesmo e pratique a regra da vida (*kanón*) – o bem da comunidade só é possível, primeiramente, por meio dessa transformação interior, como esclarece Valentim (2012):

O cuidado de si apoiado pela *prosoché* (atenção a si mesmo ou consigo mesmo) ajuda a distanciar-se das "paixões políticas" que podem invadir o coração e permite que o candidato concentre sua atenção no que é mais importante, naquilo que é indispensável para ele e para a comunidade, já que, como já foi dito, nos permite ter controle sobre as coisas que dependem de nós e nos ajuda a tomar com distância e desinteresse aquilo que não depende de nós. Esta abordagem leva cada pessoa dentro da comunidade a aspirar a uma transformação de si mesmo para o bem da comunidade (VALENTIM, 2012, p. 129)⁵³.

A atenção e o exame de si mesmo são exercícios espirituais fundamentais, tendo em vista que a sua prática faz com que tenhamos controle sobre as disposições interiores e exteriores, de forma a produzir o bem de si mesmo e da comunidade. A própria figura de Sócrates nos oferece alguns exemplos dessa prática de si. Por exemplo, no *Banquete*, Alcibíades diz que Sócrates foi visto praticando esse exame interior:

Certa vez, merece ser ouvido. Concentrado numa reflexão, logo se detivera desde a madrugada a examinar uma ideia, como esta não lhe vinha, sem se aborrecer ele se conservava de pé, a procurá-la. Já era meio-dia, os homens estavam observando, e cheios de admiração diziam uns aos outros: 'Sócrates desde a madrugada está de pé ocupado em suas reflexões!' (*Banquete*, 220c-d).

No entanto, para que ocorra uma profunda transformação interior por meio da atenção e do exame de si, é necessário, como diz Hadot (*EE*, p. 27), “colocar diante dos olhos’ os acontecimentos da vida, vistos à luz da regra fundamental”. Quanto a isso, era necessário ter sempre presente a noção distinta entre o que depende de nós, que está em nosso controle mudar, das coisas que não dependem de nós, assim como o rompimento com as paixões do passado e do futuro que atormentam nosso espírito. Segundo Hadot, esses princípios fundamentais, devem ser “extremamente simples e claro, formuláveis em poucas palavras, precisamente para que esse princípio possa

⁵³ Original: “El cuidado de sí apoyado en el *prosoché* (atención a sí mismo o consigo mismo), ayuda a distanciarse de las «pasiones políticas» que pueden invadir el corazón y permite al candidato centrar su atención en aquello que es lo más importante, en aquello que es indispensable para él y para la comunidad, toda vez que, como ha sido dicho antes, nos permite tener control sobre las cosas que dependen de nosotros y nos ayuda a tomar con distancia y desinterés lo que no depende de nosotros. Este planteamiento lleva a que cada persona dentro de la comunidad aspire a una transformación de sí mismo para el bien de la comunidad” (VALENTIM, 2012, p. 129).

ficar mais facilmente presente ao espírito e seja aplicável com a consistência e a constância de um reflexo” (*EE*, p. 26). Essa assimilação é importante para entranhar-se no espírito do filósofo, que vê esses princípios como parte de si mesmo

O exercício constante da atenção é um exercício para a vida porque nos permite estar melhor preparados para as dificuldades que nos aparecem, assim como para as mais diversas questões e reveses da vida. Trata-se, portanto, de assimilar os princípios fundamentais para que possamos aplicá-los a casos particulares. Interiorizar esse aprendizado é uma forma de libertar-se das inquietações inúteis, das representações passionais da imaginação e daquilo que nos aprisiona às inconstâncias do mundo sensível. Hadot (*EE*, p. 27) compara a atividade de se impregnar da regra da vida (*kanón*) com o estudo das regras da gramática ou da aritmética, em que conseguimos, uma vez aprendidas, aplicá-las caso a caso. Todavia, Hadot (*EE*, p. 27) aponta que esse aprendizado não se limita a aprender um saber formal, mas trata-se de uma transformação de personalidade.

Essa transformação interior se dá através da contemplação do real, de compreender o mundo por meio da perspectiva universal, de um ‘olhar do alto’ sobre o mundo efêmero. Nessa perspectiva, todos os acontecimentos se transformam, não se faz mais diferença entre eles. Essa descoberta de si e de despertar para o mundo ocorre, diz Hadot, quando

Tudo torna-se familiar para o homem que identifica sua visão àquela da Natureza: ele não é mais um estrangeiro do universo. Nada o surpreende porque ele está em sua casa, 'na cara cidade de Zeus'. Ele aceita, ama cada acontecimento, isto é, cada instante presente, com benevolência, com gratidão, com piedade (HADOT, *EE*, p. 146).

Portanto, alcançar esse clima interior que é dominado por uma nova percepção do mundo e do momento presente consiste em identificar-se sua visão à da natureza. É essa atenção ao momento presente um dos principais ensinamentos de Marco Aurélio: “Concede a ti mesmo este momento presente” (*Meditações*, VIII, 44). Para compreender o momento presente, faz-se necessário, diz Hadot, “praticar um verdadeiro exercício de ‘presença na natureza’, renovando a cada instante o consentimento de nossa vontade à Vontade da Natureza universal” (*EE*, p. 146). Dessa forma, existe uma relação comunitária entre os acontecimentos exteriores, próprios da natureza, com as disposições do indivíduo que está aberto à Vontade da Natureza. Não se combate mais a instabilidade da natureza e seu caráter caótico, mas

se acolhe com gratidão todo acontecimento presente. Nessa perspectiva, desfaz-se, então, qualquer diferença entre a perspectiva natural e o indivíduo. Essa visão repousa na interpretação da própria filosofia da época – Epicteto, por exemplo, filósofo estoico, desenvolve a ideia de que a vida boa é a vida sem temores e que conseguimos perceber que "a essência do bem está nas coisas que são encargos nossos, não haverá espaço nem para a inveja, nem para o ciúme" (*Encheiridion*, 19.b). Nesse sentido, podemos dizer que uma vida boa é uma vida que se reconcilia com a natureza, com aquilo que se é, isto é, a existência que aceita o mundo e o cosmos tal como é. Essa conciliação entre o ser e a natureza, ou seja, entre o indivíduo e o acaso, é uma forma de viver bem. Compreender aquilo que nos deve ser indiferente no cosmos é uma forma de se aperfeiçoar, como recomenda Epicteto aos seus discípulos:

Quando recorrerés à divinação, lembra que não sabes o que está por vir, mas vais ao adivinho para seres informado sobre isso. Vais sabendo, já que és filósofo, qual é a qualidade do que está por vir: se for algo que não seja encargo nosso, é absolutamente necessário que não seja nem um bem, nem um mal. Então não leves ao adivinho desejo ou repulsa, senão te apresentarás tremendo diante dele. Mas, discernindo que tudo o que vier é indiferente, e nada (seja o que for) se refere a ti, pois poderás fazer bom uso <do acontecimento> (e isso ninguém te impedirá) (*Encheiridion*, 32.1-32.2).

É preciso, então, que o indivíduo ame cada acontecimento, ame a mudança e a transformação, pois assim tudo lhe aparece semelhante porque ele associa sua visão com a da natureza. Essa identificação permite nos compreendermos como parte do todo e passamos a nos ver não mais como um “estrangeiro no universo”, mas como idêntico a ele, em sua totalidade.

Para tal indivíduo, não há nada que o surpreenda ou o entedie, pois, com essa nova percepção do mundo, tudo adquire um novo aspecto, a vida se apresenta com um novo sabor, uma nova textura, ele compreende o momento presente em sua infinita beleza:

Há pouco, tudo parecia banal, fastidioso, até repugnante, por causa da eterna repetição das coisas humanas, a duração era homogênea; cada instante continha todo o possível. Mas agora o que era tedioso ou amedrontador adquire um novo aspecto. Tudo torna-se familiar para o homem que identifica sua visão àquela da Natureza (HADOT, *EE*, p. 146).

Para compreender o momento presente, então, faz-se necessário praticar a regra da vida (*kanón*) e superar todo o medo e o apego que temos com os problemas passados e futuros. Superar essas instâncias temporais é imprescindível nas escolas

filosóficas helenísticas e romanas porque elas impedem os indivíduos de viver plenamente. Essa é uma verdade, sobretudo, no que se refere ao estoicismo. Ferry (2006) nos esclarece essa questão:

Para sermos salvos, para acedermos à sabedoria que ultrapassa de longe a filosofia, é imperioso aprender a viver sem medos vãos, nem nostalgias supérfluas, o que supõe que deixemos de habitar permanentemente as dimensões do tempo, passado e futuro, que na realidade não possuem nenhuma existência, para nos ligarmos tanto quanto possível ao presente [...] ao que poderíamos acrescentar, para complementar, que não são apenas os “males antigos” que estragam a vida presente daquele que peca por falta de sabedoria, mas, paradoxalmente, e talvez mais ainda, a lembrança dos dias felizes que perdemos irremediavelmente e que não voltarão “nunca mais”: *never more* (FERRY, 2006, p. 60-61).

Todavia, ao colocar diante de si essa regra da vida (*kanón*), que filtra todos os acontecimentos vividos, é importante ter sempre “à mão” (*prócheiron*) aqueles princípios reguladores. E, para isso, é necessária a prática de dois outros exercícios: a memorização (*mnémē*) e a meditação (*meleté*). Ambas atividades eram comuns, por exemplo, no aprendizado de um aedo. Se a meditação (*meleté*) indica a capacidade de atenção e concentração, a memorização (*mnémē*) indica a prática de recitar e improvisar. O filósofo, para Hadot, deve exercitá-las de maneira análoga:

Esse exercício de meditação e de memorização precisa ser alimentado. É aqui que encontramos os exercícios mais propriamente intelectuais enumerados por Filo: a leitura, a audição, a pesquisa, o exame aprofundado. A meditação se nutrirá de uma maneira ainda bastante simples da leitura das sentenças de poetas e de filósofos ou de apotegmas (HADOT, *EE*, p. 29-30).

A prática de meditação deve-se focar no exercício constante de se preparar para os mais diversos males, compreendendo, porém, o que está ou não em nosso controle. A meditação interior é necessária para tornar coerente não somente o discurso interior, mas as ações exteriores. Essa coerência pode ser atingida por meio do exercício do diálogo interior, mas também se alcança com o auxílio dos princípios filosóficos (*kanón*), que transformam aquele que os praticam:

O exercício de meditação se esforça para dominar o discurso interior, para torná-lo coerente, para ordená-lo a partir do princípio simples e universal que é a distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós, entre a liberdade e a natureza. Por meio do diálogo consigo mesmo ou com outrem, também por meio da escrita, quem quer progredir se esforça para “conduzir com ordem seus pensamentos” e chegar assim a uma transformação total de sua representação do mundo, de seu clima interior, mas também de seu comportamento exterior (HADOT, *EE*, p. 29).

Nesse exercício de meditação, diz Hadot, “Representar-se-ão de antemão as dificuldades da vida: a pobreza, o sofrimento, a morte; elas serão vistas face a face

lembrando-se de que não são males, pois não dependem de nós” (*EE*, p. 28), e para isso, é importante se voltar às regras da vida: estas nos garantem ter, previamente, um princípio norteador que nos indica uma maneira de agir, é por isso que é essencial tê-las sempre disponível:

Ter-se-ão então essas máximas e sentenças “à mão”. Serão fórmulas ou argumentos persuasivos (*epilogismoi*) que se poderá dizer a si mesmo nas circunstâncias difíceis para conter um movimento de medo ou de cólera ou de tristeza (HADOT, *EE*, p. 28).

Nesse ponto é que se encontra a importância espiritual da memorização: para que se tenha essas máximas facilmente assimiláveis no espírito, é preciso que as fixemos na memória. São essas máximas impactantes que, “chegado o momento, nos ajudarão a aceitar esses acontecimentos que fazem parte do curso da Natureza” (*EE*, p. 28).

Esses exercícios de meditação e memorização revelam, afirma Hadot (*EE*, p. 29), “um grande conhecimento do poder terapêutico da palavra”. Isso porque é por meio da constante leitura e memorização de máximas e de sentenças curtas, que os indivíduos levavam sempre consigo, que é possível os indivíduos interiorizarem esses ensinamentos. É nesse sentido que Hadot (*EE*, p. 23) observa que as práticas filosóficas da Antiguidade visavam à cura da alma, é esse um objetivo fundamental da filosofia: a terapêutica das paixões. Essas práticas terapêuticas eram muito comuns no modo de vida tanto dos epicuristas quanto dos estoicos, como nos esclarece Hadot:

Compreende-se bem que uma filosofia, como o estoicismo, que exige vigilância, energia, tensão da alma, consista essencialmente em exercícios espirituais. Pode-se, porém, ficar espantado em constatar que o epicurismo, habitualmente considerado uma filosofia do prazer, reserve um lugar tão grande quanto o estoicismo para práticas específicas que não são nada além de exercícios espirituais. É que, para Epicuro, como para os estoicos, a filosofia é uma terapêutica: “nossa única ocupação deve ser nossa cura”. Dessa vez, porém, a cura consistirá em conduzir a alma das preocupações da vida à simples alegria de existir. A infelicidade dos homens provém do fato de que eles temem coisas que não são temíveis e desejam coisas que não é necessário desejar e que lhes escapam. A vida se consome assim na perturbação dos medos injustificados e dos desejos insatisfeitos. Eles são então privados do único verdadeiro prazer, o prazer de ser (HADOT, *EE*, p. 31-32).

A filosofia se constitui, então, como um esforço de transformação das nossas percepções, uma mudança de ver e ser dos indivíduos frente àquilo que domina nossas paixões. Portanto, para que se alcance a cura da alma, as práticas dos exercícios espirituais que vimos são fundamentais. As preocupações que escravizam

nosso espírito são um impedimento à alegria de existir, essa alegria deve ser sempre renovada e cultivada no momento presente. Assim, quando os estoicos buscam cativar nosso olhar para o valor que se instaura no presente, isso é, antes de tudo, uma atenção redobrada à vida, à natureza e à consciência moral. Por outro lado, embora o método seja distinto, os epicuristas buscam a mesma finalidade: curar os indivíduos daquilo que os aflige. Enquanto os estoicos defendem que a tensão e a vigilância constante sobre nossos atos nos promovem felicidade, os epicuristas acreditam que a cura da alma consiste em descontraí-la de tudo aquilo que a perturba. Dessa forma, o prazer intelectual torna a vida prazerosa, assim como olhar com serenidade e gratidão o simples fato de existir e estar no mundo.

Considerações Finais

Ao longo dessa dissertação, tentamos esclarecer as implicações filosóficas e psicológicas que Pierre Hadot expõe da complexa figura de Sócrates. Essa necessidade surgiu da tentativa de compreender a relação entre o fenômeno socrático e a arte de viver. Após ler alguns comentadores fundamentais da obra de Hadot, percebemos uma lacuna que, por vezes, é negligenciada. A saber, a relação proximal que Hadot traça entre as máscaras de Sócrates, isto é, a máscara de Sileno, de Eros e de Dioniso, com aquilo que há de fundamental na sua tese da filosofia antiga como um modo de vida: Sócrates é uma figura que representa tudo aquilo que Hadot percebe de transformador na filosofia. Em Sócrates encontra-se a matriz dos exercícios espirituais: Sócrates medita, pratica toda a sorte de exercícios intelectuais e, mesmo frente à morte, não hesita em aceitá-la sem maiores temores. Dentre outras coisas, tentamos mostrar a conciliação entre a transformação de si por meio da filosofia e o papel que a figura contestadora de Sócrates exercia nos seus discípulos e em todos que eram vítimas da prática da refutação Socrática (*élenkhos*).

Da mesma forma que Hadot diz que Platão, ao inserir símbolos de Eros no diálogo do *Banquete*, quis que adivinhássemos “a identidade entre a figura de Eros e a de Sócrates” (*ES*, p. 30), ele, de maneira análoga, ao longo do *Elogio de Sócrates*, parece relacionar cada aspecto das máscaras de Sócrates com as práticas e os exercícios espirituais da antiguidade greco-romana.

Os elementos que circundam a figura de Sócrates remetem a essas práticas existenciais: enquanto a máscara de Sileno introduz, diz Hadot, “uma perturbação na alma do leitor e a conduz a uma tomada de consciência que pode ir até à conversão filosófica” (*ES*, p. 11), a máscara de Eros representa o demoníaco, e, mais uma vez, Hadot afirma a relação dessa máscara com a prática existencial: “Esse elemento, porém, irracional e inexplicável, é inseparável da existência” (*ES*, p. 39). Uma prova do que foi supracitado são as frequentes alusões nos *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* à figura de Sócrates e às antigas escolas filosóficas.

Para isso, visamos, então, no primeiro capítulo, expor a máscara de Sileno, além de explorarmos as referências com que o próprio autor trabalha. Além disso,

tentamos caracterizar cada aspecto que a máscara de Sileno evoca: a ironia do diálogo teve um papel crucial nesse subcapítulo, dado que essa se relaciona com a ignorância e a imprudência dissimulada de Sócrates. Estas, no entanto, são parte das “exterioridades com as quais ele se cobre, como o Sileno esculpido” (ES, p. 10), são partes da máscara socrática. E, por fim, comenta Hadot que, “temos de extrair o significado da ironia socrática tal como a tradição a conheceu, os movimentos da consciência aos quais ela corresponde” (ES, p. 19), para isso, foi necessário analisar o espírito agonal dos embates socráticos, os artifícios da maiêutica e o caminho, percorrido em conjunto, que Sócrates transita com seus interlocutores. O exame do elogio de Alcibíades no *Banquete* de Platão foi fundamental para essa tarefa.

Em segundo lugar, nos concentramos na exposição da máscara de Eros, noção fundamental para a concepção que Pierre Hadot tem da figura socrática. Nesse subcapítulo, foi importante fazer uma análise da *atopía* de Sócrates, isto é, sua *singularidade e estranheza*, tendo em vista que essas características refletem, também, uma particularidade de Eros. Eros, como Sócrates, são definidos como figuras mendicantes, desejosas de algo que não possuem, isso porque Eros é um *daímon*, um intermediário entre um deus e um humano. O *daímon* Eros é desejo de sabedoria porque, como Sócrates, ele é filósofo, isto é, são amantes da sabedoria porque não a possuem. No mais, tratamos também da análise genealógica de Eros, como foi definida por Diotima no *Banquete*. Além de expormos a visão de Hadot do filósofo como desejo de perfeição e sabedoria, enfatizamos o papel da ironia amorosa de Sócrates e como essa ironia carrega um profundo aspecto pedagógico que pode transformar nossa visão de mundo.

Na terceira parte, enfatizamos a última máscara de Sócrates, Dioniso. A análise dessa máscara é relevante porque há no *Banquete* de Platão, diz Hadot, “de maneira que parece consciente e voluntária, todo um conjunto de alusões ao caráter dionisíaco da figura de Sócrates” (ES, p. 47). Todavia, o exame de Hadot se pauta, nessa máscara, não só na análise de Sócrates no diálogo platônico, mas ele recorre à concepção do dionisíaco na filosofia Nietzscheana. Sendo assim, exploramos o que Hadot chama de “ódio-amoroso” (ES, p. 46) que Nietzsche sente por Sócrates, por ver nessa concepção a chave da figura dionisíaca de Sócrates. O drama existencial de Nietzsche ocorre por ver refletido em Sócrates as suas próprias dúvidas filosóficas:

“seria a existência uma doença?” (ES, p. 45), diz Hadot se referindo à dúvida Nietzscheana. A figura de Sócrates é ambígua para Nietzsche, pois ao mesmo tempo que existe um *Sócrates músico* (*Fédon*, 60e-61a), que exalta a existência e tem a profunda admiração de Nietzsche, Sócrates, ao fim, decide, estranhamente pela morte, por uma fidelidade ao seu discurso, ao *lógos*. Atitude esta que revolta Nietzsche por ser incompatível com o primeiro Sócrates, o músico, o cantor da alegria, aquele que compõe versos e arrisca alguns passos de dança, como relata Xenofonte (*Memoráveis*, 19-20).

Em seguida, apresentamos a tese dos exercícios espirituais de Pierre Hadot. Para o autor, se investigarmos as práticas das escolas da Antiguidade Greco-romanas, perceberemos um ponto em comum – a filosofia não era compreendida meramente como um objeto a ser estudado teoricamente, sem qualquer apelo à realidade. Pelo contrário, o que se percebe é justamente a compreensão da filosofia como uma atividade prática, cotidiana, que consiste não só em exercícios intelectuais, mas em diversas atividades destinadas a mudar os indivíduos em todas as suas dimensões, seja no espectro psicológico, seja no aspecto social e ético. Essas atividades incluíam exercícios de meditação, de memorização, de pesquisa, de autocontrole, de leitura, dentre outros. Nesse capítulo, porém, estabelecemos também as perspectivas dos exercícios espirituais como compreendidas por outros autores, as críticas que Hadot recebeu ao afirmar que a filosofia antiga é um esforço de transformação de si, além de estabelecer esses exercícios como práticas pedagógicas que buscam transformar os indivíduos em um nível existencial.

Por fim, compreendemos melhor os exercícios espirituais do aprender a morrer e do aprender a viver. A análise de ambas as práticas nos permitiu examinar como esses exercícios se relacionam com a própria vida. Não há, como expomos, um consenso entre os filósofos do que é, fundamentalmente, o objetivo da prática filosófica. Todavia, a tese de Hadot sobre o aprender a morrer se sustenta, especialmente, ao analisarmos as semelhanças com as práticas recorrentes das escolas greco-romanas.

Percebemos a concordância entre estas escolas com a concepção de que temer a morte é um atributo irracional, dado que a morte faz parte de um processo natural e, manter a calma mesmo frente à infelicidade e à morte, é essencial, como

nos recomenda o próprio Sócrates na hora da sua morte (*Fédon*, 117d-e). O que vimos, porém, é que se exercitar para superar o medo da morte é, na verdade, uma forma de mudarmos as nossas perspectivas sobre o ordenamento cósmico. Mudar de visão e superar as paixões individuais é fundamental nessa prática. Isso se relaciona com a conversão filosófica, que é a capacidade dos indivíduos de se desprenderem das paixões do corpo, de se verem como parte da totalidade do cosmos. Assim, viver com a consciência da morte é uma forma de realocar a perspectiva humana para uma perspectiva universal, em um acordo comum com o *lógos*, o pensamento puro.

Além disso, procuramos mostrar como todo exercício para a morte é, sobretudo, um exercício para a vida. O fundamento de todo exercício espiritual é buscar a conversão filosófica. É a cura espiritual que se coloca em questão, ou seja, praticar esses exercícios é importante para aprender a viver bem. Para aprender a viver é importante que os indivíduos consigam se desenraizar dos problemas da vida cotidiana, esta é um estado de inconsciência, de cegueira existencial. Para que essa operação seja concluída, faz-se necessária a prática de circunscrever o momento presente, isto é, compreender o presente em sua infinita beleza – isso tem a ver, especialmente, com a identificação que os indivíduos devem fazer da sua visão com a visão da natureza. Essas práticas são necessárias para o que Hadot compreende por *terapêutica das paixões*. Dessa forma, livrar-se das adversidades que laceram o espírito é possível por meio da prática filosófica. Nesse sentido, a filosofia se constitui como uma cura para alma, pois a conversão dos indivíduos é o que nos permite nos livrarmos das paixões que nos aprisionam, do medo da morte e das fatalidades do destino.

A discussão aqui apresentada e analisada indica questões filosóficas bastante pertinentes quando se questiona a concepção do que é o viver bem. Muito embora Hadot discuta essas questões da perspectiva da Antiguidade Greco-romana, muitas de suas reflexões ainda permanecem atuais. Temas que poderiam ser retomados hoje, com a mesma intensidade e relevância filosófica, dado que o que está no palco discursivo de Hadot é a própria prática vivida, a ética cotidiana e a forma como os indivíduos compreendem a natureza, a finitude humana e a si mesmos.

Além disso, podemos destacar que existem inúmeros estudiosos de Hadot no Brasil, e a produção intelectual sobre o autor tem crescido exponencialmente nos

últimos anos no país. Os motivos para tal acontecimento podem ser numerosos, mas para isso precisaríamos de um exame aprofundado sobre a questão. Todavia, alguns motivos se destacam: não só o autor ganhou recentemente traduções lusófonas, como inspirou as mais diversas pesquisas no campo acadêmico. Tem-se, hoje, pesquisas amplas envolvendo a *atopía* socrática, tal como defendida por Hadot, além de trabalhos que analisam o diálogo entre Foucault e Hadot, a tese dos exercícios espirituais, e diversos outros temas. No entanto, não existe, ao menos no Brasil, um estudo sistemático que procura examinar as máscaras de Sócrates, com uma lupa sobre os exercícios espirituais, e que busque em Hadot elementos se não semelhantes, ao menos intercambiáveis entre esses temas.

Concluimos, então, que Hadot não somente busca atualizar um modo de vida que seja possível pensar e refletir sobre os valores contemporâneos, como utiliza, ele também, de Sócrates como uma máscara, como fez grande parte da tradição filosófica. A máscara de Sócrates que Hadot utiliza é para pensar sua própria tese da filosofia como maneira de viver. Sócrates é o filósofo que orienta parte de sua pesquisa, porém, Sócrates sempre foi o modelo para todos aqueles que se serviram dele para desenvolverem suas próprias pesquisas. Finalmente, espero que esse trabalho inspire outros a se apropriarem da máscara socrática, como uma forma de aprender, no diálogo vivo, não só a estudar objetivamente e sistematicamente um problema filosófico, mas vivê-lo, com a intensidade e a fruição de quem diz sim mesmo frente à iminência irremediável da morte.

Referências bibliográficas

I

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. (1ª ed. francesa 1995). São Paulo: Loyola, 2008. Abreviado: *FA*.

_____. Introduction to Ernst Bertram, Nietzsche: Attempt at a Mythology. Tradução de Paul Bishop. *The Agonist, A Nietzsche Circle Journal*. Volume III, março de 2010. Disponível em: < http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2010_03/PDFs/AgonistMAR2010HadotEssay.pdf>. Acessado em: 06 abril 2018.

_____. *Elogio da filosofia antiga*. Tradução de F. F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: Loyola. 2012. Abreviado: *EFA*.

_____. *Elogio de Sócrates*. (1ª ed. Francesa, 1998). Tradução F. F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: Loyola, 2012. Abreviado: *ES*.

_____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. (1ª ed. Albin Michel, Paris, 1993). Tradução F. F. Loque e L. Oliveira (a partir do texto da 'Nouvelle edition revue et augmentée'). São Paulo: É Realizações, 2014. Abreviado: *EE*.

_____. *A Filosofia como maneira de viver – Entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016. Abreviado: *FMV*.

II

ARISTÓFANES. *As Rãs*. Tradução, introdução e notas de Maria de Fátima Silva. Universidade de Coimbra. Série Autores Gregos e Latinos. São Paulo: Annablume, 2014.

EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição Bilingue. Introdução, tradução e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. 96p. UFS, 2012. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/viewFile/816/721>>. Acessado em: 16 abr. 2018.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Introdução, tradução e notas de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 1989.

PLATÃO. *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução e notas de José Trindade dos Santos. 4ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

_____. *Fedro*. Tradução Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Teeteto Crátilo*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Coleção Diálogos de Platão, ed.ufpa. Belém - Pará. 2001.

_____. *Fédon*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. UFPA, 2011.

_____. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34. 2016.

_____. *Alcíbiades Primeiro de Platão*. 2015. 183f. Estudo e tradução de Ana Cristina de Souza. Dissertação de Mestrado – USP. São Paulo. 2015. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-09102015-140733/pt-br.php>> Acessado em: 06 abr. 2018.

SENECA. *Edificar-se para a morte, Das Cartas morais a Lucílio*. Introdução, tradução e notas de Renata Cazarini de Freitas. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2016.

_____. *Sobre a Brevidade da Vida*. Tradução e notas de José Eduardo S. Lohner. Penguin e Companhia das letras, São Paulo, 2017.

III

ALMEIDA JÚNIOR, George Matias. *O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão*. 2012. 486f. Dissertação de Mestrado – UFMG, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <https://www.academia.edu/18030585/O_lugar_pol%C3%A9tico_do_fil%C3%B3sofo_estudo_sobre_a_atopia_no_G%C3%B3rgias_de_Plat%C3%A3o>. Acessado em: 07 jul. 2017.

COLARES, Lorryne Bezerra Vasconcelos. *Filosofia como arte de viver: uma análise da crítica de Pierre Hadot à estética da existência foucaultiana*. 2016. 127 f., il. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/21008>>. Acessado em: 19 abr. 2018.

DOZOL, Marlene de Souza. A face pedagógica de Eros. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 33, n. 2, p. 311-322, mai/ago. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ep/v33n2/a09v33n2.pdf>>. Acessado em: 22 março. 2018.

DROZ, Geneviève. *Os Mitos Platônicos*. Tradução de Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

DUARTE, Tiago Barros. *Leituras sobre o problema da morte nos Ensaios de Michel de Montaigne*. 2012. 138f. Dissertação de Mestrado – UFMG, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-92EK9Y/disserta__o___completo_final.pdf?sequence=1> Acessado em: 01 abr. 2018.

EIDE, Tormod. On Socrates' Atopia. *Symbolae Osloenses*. Vol. 71, p. 59-67, 1996. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/00397679608590902>>. Acessado em: 22 mar. 2018.

FERRY, Luc. *Aprender a viver*. Tradução Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2007.

FISHER, Christopher. Self-Coherence: The Fundamental Intuition of Stoicism. *The Stoic Philosopher - A quarterly eJournal published by the Marcus Aurelius School of the college of stoic Philosophers*. 2013. Disponível em: <collegeofstoicphilosophers.org/show_book/PDF/eJournal06>. Acessado em: 01 abr. 2018.

FORTUNA, Marlene. *Dioniso e a comunicação na Hélade. O mito, o rito e a Ribalta*. São Paulo: Annablume, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GONÇALVES, Handley Alves. *Os Silenos de Alcibíades de Erasmo de Rotterdam*. 2014. 90f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Uberlândia, MG. 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15584>>. Acessado em: 22 mar. 2018.

GUTMAN, Guilherme. Amor celeste e amor terrestre: o encontro de Alcibíades e Sócrates em O banquete, de Platão. *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*. São Paulo, v. 12, n. 3, p. 539-552, set. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br /pdf/rlpf/v12n3/v12n3a09.pdf>>. Acessado em: 22 mar. 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de F. Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, Petrópolis: Vozes, 2012.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

LANE, Melissa. *Reconsidering Socratic Irony*. In D. R. Morrison (Ed.). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. 1ª anotação. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Tradução e notas de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016.

NICHOLS, Mary P. Philosophy and Empire: On Socrates and Alcibíades in Plato's Symposium. *Polity*. v. 39, n. 4, Out-2007, pp. 502-521. University of Chicago Press. Disponível em: <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1057/palgrave.polity.2300066>>. Acessado em: 15 abr. 2018.

NIDO, Daniel del. *The Body of Socrates: Plato's Appropriation of Dionysian Mystery Religion in the Symposium*. *American Academy of Religion/NEMR*, Mar. 2011.

Disponível em: <http://www.academia.edu/2562336/The_Body_of_Socrates_Platos_Appropriation_of_Dionysian_Mystery_Religion_in_the_Symposium>. Acessado em: 22 mar. 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, Loraine. A figura de Sócrates segundo Pierre Hadot. *Archai*. n. 18, set.-dez., p. 317-346, 2016. Disponível em: <periodicos.unb.br/index.php/archai/article/download/20013/14203>. Acessado em: 20 dez. 2017.

ORIONE, Eduino José de Macedo. *A meditação da morte em Montaigne*. 2012. f. 152. Dissertação de Mestrado – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-14092012-114446/pt-br.php>>. Acessado em: 08 abr. 2017.

PAULI JÚNIOR, Edelberto. Do Tolo ao Sábio: A filosofia como modo de vida em Michel Foucault. *Prometeus*. Ano 10 n. 24, set.-dez., 2017. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/6485/5794>>. Acessado em: 01 abr. 2018.

PERCY, William. Armstrong. Reconsiderations about Greek Homosexualities. *The Haworth Press, University of Massachussetts*. Boston, v. 49, n. 03, p. 13-28, 2005. Disponível em: <http://www.williamapercy.com/wiki/images/Reconsiderations_about_greek_homosexualities.pdf>. Acessado em: 15 dez. 2017.

PEREIRA, Bianca C. V. Exercício Espirituais: Pierre Hadot, Michel Foucault e a filosofia como modo de vida. *Comunidade Virtual de Antropologia*. Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <<http://antropologia.com.br/arti/colab/a11-bpereira.pdf>>. Acessado em: 15 dez. 2017.

PORTER, James I. *The invention of dionysus an essay on the birth of tragedy*. Stanford University Press, Stanford, California, 2000.

ROCHAMONTE, Catarina. Entre filosofia e espiritualidade: Michel Foucault, Pierre Hadot e Henri Bergson. *Revista Contemplação*. 2015, N. 12, p.54-65. Disponível em:<<http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/82/102>>.

Acessado em: 01 abr. 2018.

SANTORO, Fernando. Máscaras de Dioniso no Banquete de Platão. *O Que nos Faz Pensar*. PUCRJ, v.34, p.47-62, 2013. Disponível em: <oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/download/404/403>. Acessado em: 08 abr. 2018.

SCHLOSSER, Joel Alden. *What would Socrates do? self-examination, civic engagement, and the politics of philosophy*. Cambridge University Press, 2014.

SCHULTZ, Anne-Marie. Editado por Ann Ward, Chapter Eight. *Nietzsche and the socratic art of narrative self-care: An apollonian and Dionysian Synthesis*. Cambridge Scholars Publishing, 2013. Disponível em:<<http://www.cambridgescholars.com/download/sample/60470>>. Acessado em: 08 abr. 2018.

SCOTT, Gary Alan. *Plato's Socrates as Educator*. State University of New York Press, Albany, NY, 2000.

SILVEIRA, Carlos Roberto. A Educação Socrática como “Modo de Vida”: a Imagem do “Cuidado de Si” na Beleza Poética do Sátiro. *Revista Horizontes*. Universidade São Francisco. v. 32, n. 2, p. 109-119, 2014. Disponível em:<<https://revistahorizontes.usf.edu.br/horizontes/article/view/180>>. Acessado em: 20 set. 2017.

ŠŔESTERIS, Jānis. Introduction to Philosophy of Pierre Hadot Or On to Spiritual Exercises. *Journal of Siberian Federal University*. Humanities & Social Sciences, 2013. Disponível em:<http://elib.sfu-kras.ru/bitstream/handle/2311/101112/01_%20%20esteris.pdf;jsessionid=483900BCB7A86249FC15EDF97600FD2D?sequence=1> Acessado em: 08 abr. 2018.

SOUZA PERES, Vanessa. A Perspectiva de um Sócrates em O Nascimento da Tragédia de Nietzsche. *Principia*. n. 28, 2014. Disponível em: <www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/download/13789/10534>. Acessado em: 08 abr. 2018.

SOUZA, Jovelina Maria Ramos. No meio do caminho tinha Diotima. *Archai*, n. 13, p. 131-139. jul - dez, 2014. Disponível em:

<periodicos.unb.br/index.php/archai/article/download/10696/8007>. Acessado em: 20 set. 2017.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.

STEPHAN, Cassiana Lopes. *Michel Foucault e Pierre Hadot: Um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica de si mesmo*. 2015. f. 191. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2015. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/41866>>. Acessado em: 18 dez. 2017.

STEPHENS, William. O. Epictetus on Fearing Death: Bugbear and Open Door Policy, *Ancient Philosophy* 34. *Mathesis Publications*. 2014. Disponível em: <https://people.creighton.edu/~wos87278/Stephens/Ancient-Phil_2014_365-391.pdf>. Acessado em: 08 abr. 2018.

THEODORE, Oscar. *Socratic Irony What is it?* Jun, 2014. Disponível em: <<https://asgeirtheodor.files.wordpress.com/2015/01/socratic-irony-e28093-what-is-it-e28093-updated.pdf>>. Acessado em: 12 jul. 2017.

TRAPP, Michael. *Socrates in the Nineteenth and Twentieth Century*. Ashgate/Centre for Hellenic Studies, 2007.

TURNER, Robin. *Epicurean and Stoic Views of Happiness: a critical comparison*. 2016. Disponível em: <http://robin.bilkent.edu.tr/102/stoicurean_final.pdf>. Acessado em: 19 dez. 2017.

USHER, M. D. Satyr Play in Plato's Symposium. *The American Journal of Philology*. Johns Hopkins University Press. v. 123, n. 2, pp. 205-228, 2002. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1561741?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acessado em: 09 ago. 2017.

VALENTIM, Inácio. *Las lecturas platónicas de Michel Foucault: lenguaje, ética y política: Parresía y el cuidado de sí en el Alcibíades, el Eutifrón y el Laques*. Tese de Doutorado - Universidade Carlos III de Madrid, Madrid, mar 2012. Disponível em: <<https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/15173>>. Acessado em: 12 dez. 2017.

VAZ PINTO, Maria José. A filosofia como arte de viver: os desafios do cosmopolitismo

antigo na era da globalização. *Filosofia* – Revista da Faculdade de Letras. v. 22, p. 35-43, 2005. Disponível em: <<http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/article/view/501>>. Acessado em: 01 abril. 2018.

VECIANA, Antoni Bosch. “In memoriam” - Pierre Hadot Membre del Consell Científic de “Comprendre”. v. 12, n. 1. *Comprendre XII* - Revista Catalana de Filosofia. 2010. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Comprendre/article/view/208307>>. Acessado em: 08 abr. 2018.

VLASTOS, Gregory. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. 1ª ed., Cornell University Press, 1991.

ZANKER, Paul. *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*. Berkeley, Califórnia, University of California Press, 1995. Disponível em: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft3f59n8b0/>. Acessado em: 12 jul. 2017.

Galeria

QUADRO. Antoine Van Dyck. *Triunfo do Sileno*. 1620. Galeria Nacional de Londres.



FONTE: Galeria Nacional do Reino Unido⁵⁴.

⁵⁴ Disponível em: <https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/possibly-by-anthony-van-dyck-dru-nken-silenus-supported-by-satyrs>. Acessado em: 22 fev. 2018.

QUADRO. José de Ribera. *Sileno Ébrio*. 1626, Museo de Capodimonte.



FONTE: El País⁵⁵.

⁵⁵ Disponível em: <https://elpais.com/especiales/2016/jose-ribera/>. Acessado em: 20 fev. 2018.

QUADRO. Gerrit van Honthorst. *Triunfo do Sileno*. 1623-1630. Palácio de belas-artes de Lille.



FONTE: Banco digital de imagens do *Greek Mythology Link*, de Carlos Parada⁵⁶.

⁵⁶ Disponível em: <http://www.maicar.com/GML/000PhotoArchive/041/slides/4104.html>. Acessado em: 11 jan. 2018.

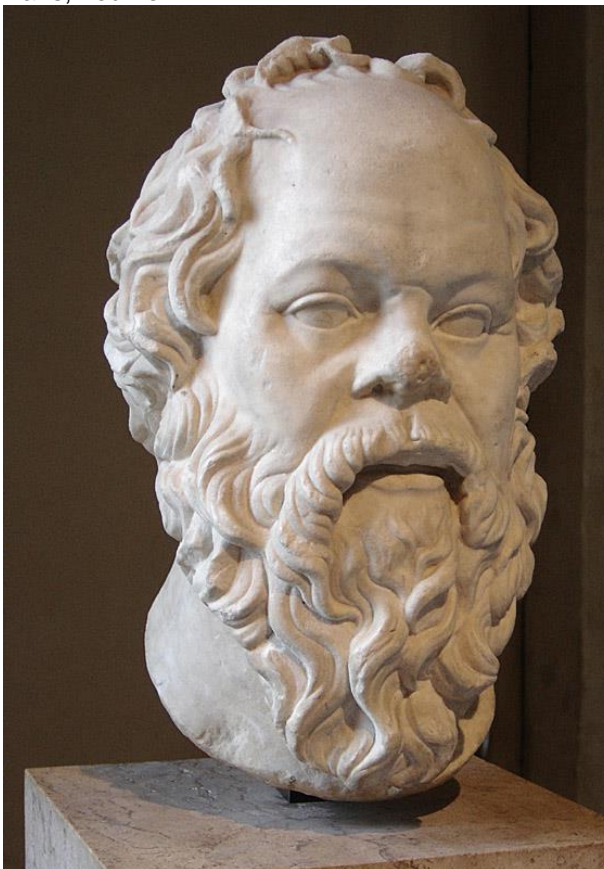
QUADRO. William-Adolphe Bouguereau, Ninfas e Sátiro, 1873, Williamstown, Massachusetts



FONTE: Repositório digital do Instituto de Arte Clark⁵⁷.

⁵⁷ Disponível em: <http://www.clarkart.edu/Art-Pieces/6158>. Acessado em: 15 dez. 2017.

ESCULTURA. Lysippos (Cópia romana de acordo com o original). *Retrato de Sócrates*. Paris, Louvre.



FONTE: Biblioteca de Gumberg da Universidade de Duquesne⁵⁸.

Sileno Ubrico. Século II D.C. Paris, Louvre.

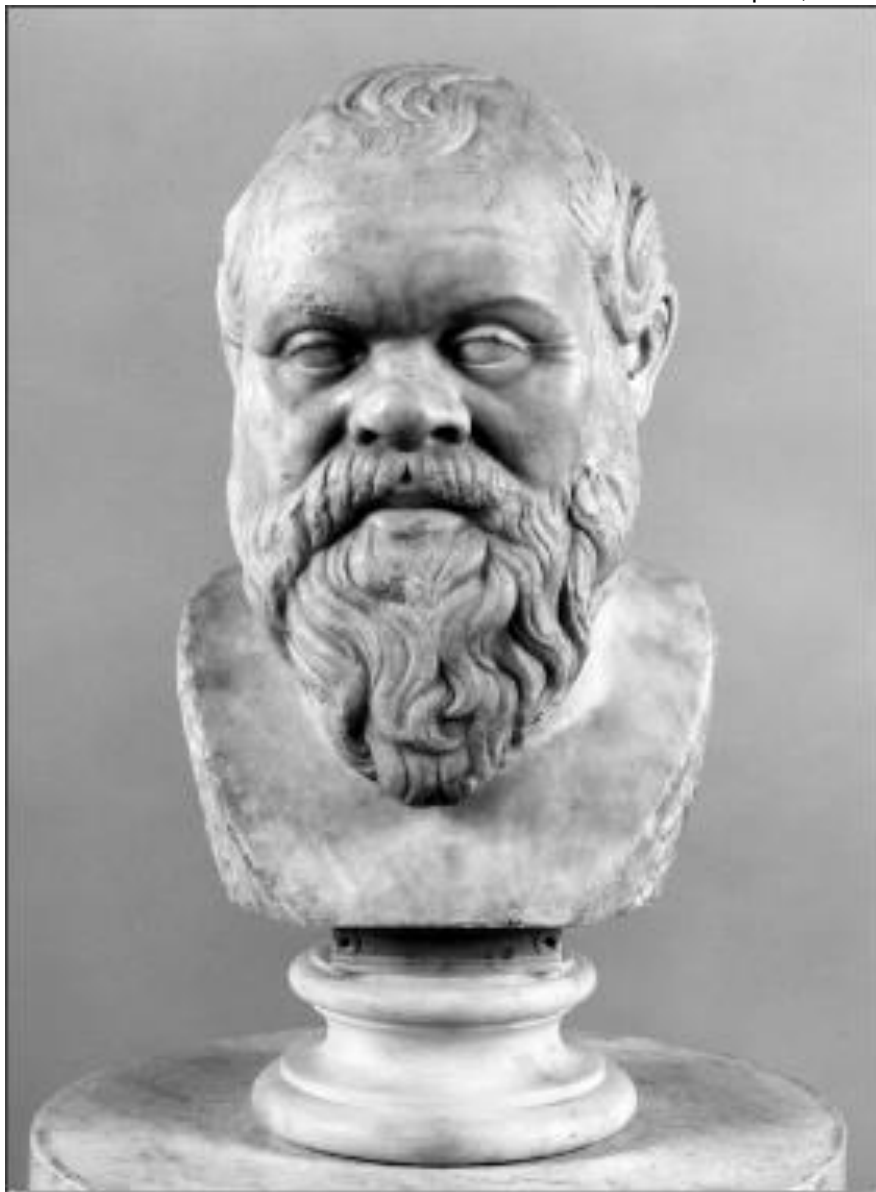


FONTE: Repositório digital do Museu do Álcool⁵⁹.

⁵⁸ Disponível em:
<http://guides.library.duq.edu/c.php?g=605283&p=4214778>. Acessado em: 22 abr. 2018.

⁵⁹ Disponível em:
<https://museumofalcohol.wordpress.com/2013/06/23/the-gods-of-alcohol/>. Acessado em: 22 abr. 2018.

ESCUTURA. *Busto de Sócrates em Mármore*. 469-399 A.C. Naples, Museo Archaeologico Nazionale.



FONTE: Biblioteca de Gumberg da Universidade de Duquesne⁶⁰.

⁶⁰ Disponível em: <http://guides.library.duq.edu/c.php?g=605283&p=4214778>. Acessado em: 22 abr. 2018.

