

## *Atopia* em Pierre Hadot (parte 2)

George Matias de Almeida Júnior<sup>1</sup>

### Resumo

Na primeira parte deste artigo, publicada em 2016 na revista *Archai*, analisamos a concepção de Pierre Hadot da filosofia antiga compreendida como “modo de vida” e exercida através dos chamados “exercícios espirituais”. Discutimos como Hadot acentuou o papel de Sócrates em sua reflexão, e, em particular, como o autor destacou a *atopia* daquele indivíduo, vendo nela uma “estranheza” (*étrangeté*) própria da prática filosófica. Nesta segunda parte, mostraremos que Hadot projeta a “estranheza” de Sócrates para definir as demais escolas filosóficas antigas. Além de apresentar os significados, as implicações, assim como algumas das aporias da relação entre Sócrates, a filosofia como modo de vida e a *atopia*, discutiremos se e em que medida o pensamento de Hadot seria ele mesmo “atópico”.

**Palavras-chave:** *atopia*; exercícios espirituais; modo de vida; Pierre Hadot; recepção e crítica da filosofia antiga

---

1. Doutorando em Filosofia, UFMG, bolsista CNPQ. Email: georgemalmeida@hotmail.com.

### Abstract

In the first part of this article, published in 2016 in the *Archai Journal*, we analyzed Pierre Hadot's concept of ancient philosophy, deemed a "way of life" and applied through the so-called "spiritual exercises". We emphasized how Hadot stressed the role of Socrates in his reflection, and in particular how the author highlighted the *atopía* of that individual, perceiving in it some "strangeness" (*étrangeté*), which is inherent to philosophical practice. In this second part, we will show that Hadot projects the "strangeness" of Socrates to define the other ancient philosophical schools. In addition to presenting meanings, implications, as well as some of the impasses concerning the relationship between Socrates, philosophy as a way of life and *atopia*, we discuss whether and to what extent Hadot's thought would itself be atopic.

**Keywords:** *atopía*; spiritual exercises; way of life; Pierre Hadot; reception and criticism of ancient philosophy

## 1. A *atopía* da filosofia antiga segundo Hadot<sup>2</sup>

Hadot associou o caráter distintivo da filosofia antiga a Sócrates, destacando como o caso paradigmático da compreensão da filosofia como modo de vida poderia ser considerado como um *átopos*, um "estranho" no e "estrangeiro" ao mundo humano, como foi discutido em detalhes na primeira parte deste artigo (Almeida Júnior, 2016). Agora, nesta segunda parte, observaremos como o autor francês generaliza esse ponto de vista para abarcar todas as escolas filosóficas da antiguidade, num texto de especial significado, intitulado *L'histoire de la pensée hellénistique et romaine*, pronunciado em fevereiro de 1983 como a aula inaugural da cadeira que Hadot estabelece no Collège de France, depois integrado à segunda edição do livro *Exercices spirituels et philosophie antique*, e ainda, publicado separadamente com o título de *Éloge de la philosophie antique*, em 1998<sup>3</sup>.

Depois de passar em revista algumas linhas gerais do pensamento das escolas helenísticas e romanas, Hadot anuncia que intenta menos tratar das particularidades doutrinárias de cada uma das escolas antigas do que lidar com ca-

2. Este artigo é uma homenagem ao professor Marcelo Marques, que foi meu orientador de 2003 até o ano de sua morte em 2016. Não farei, contudo, uma discussão sobre os temas mais caros ao pensamento de Marques, mas proporei um desenvolvimento de um assunto oriundo de minha dissertação de mestrado.

3. Seguimos a tradução para o português deste texto feita por F. Loque e L. Oliveira (Hadot, 2012). Acrescentamos à tradução acentos nas palavras gregas, para manter o padrão deste artigo.

racterísticas comuns a todas elas, e que seriam inerentes à essência mesma da *philosophía* ou do “filosofar”. Hadot admite que sua pretensão inicial é a de reconhecer a estranheza do fenômeno da filosofia antiga para “compreender melhor a estranheza de sua permanência em toda a história do pensamento ocidental” (2012, p. 19). É no contexto dessa abrangente meta que o autor dá um passo largo, indo da *atopía* da personalidade de Sócrates para um modelo de leitura das escolas de filosofia antiga no que elas têm de mais peculiar, e ainda, Hadot vai além, se considerarmos que sua visão acerca da história da filosofia antiga como modo de vida poderia redundar numa espécie de exortação indireta a um determinado modo de compreensão (e prática) da filosofia.

A despeito de a filosofia ter se vulgarizado ou popularizado nas épocas helenística e imperial, quando se tornou onipresente na ciência, na poesia e na arte, Hadot insiste que existiria ainda um “abismo” entre uma certa tintura filosófica nas expressões culturais e o “verdadeiro filosofar”, definido em franca oposição à conduta na vida cotidiana. Entre as aspirações filosóficas e a vida comum haveria uma tensão insuperável e ela teria sido fortemente sentida tanto pelos “não filósofos”, assim como teria sido adotada pelos filósofos, que assumiram uma estranheza distintiva perante os outros homens, e por sua vez, não deixaram de ver como estes últimos, para os que levam uma vida filosófica, também poderiam ser tidos como estranhos, ignorantes ou loucos (2012, p. 22-23). Segundo Hadot, até mesmo os cétricos, que defendiam a adoção do que eles denominavam como *bíos*, isto é, a adoção dos costumes, das leis e das aparências indispensáveis à vivência cotidiana, praticavam um exercício dos mais estranhos, a “suspensão do júízo”, com o fito de atingir a “tranquilidade da alma”, de maneira análoga a outros filósofos, membros de outras escolas, que mantinham certos comportamentos bastante desviantes em relação às convenções estabelecidas.

Tendo assinalado alguns desses estranhos ritos dos filósofos antigos, Hadot evoca mais uma vez o tema da *atopía* de Sócrates e com ele introduz um novo aspecto, desta feita formulando uma noção crucial em seu entendimento do objeto de estudo da cátedra recém-criada no Collège de France. Na aula inaugural da cadeira de história do pensamento helenístico e romano, a primeira aparição de Sócrates se dá subitamente, no contexto da discussão sobre o modelo antigo do sábio, quando um Sócrates *átopos* surge como o grande ícone da filosofia, ou, mais precisamente, como o grande ícone da estranheza da filosofia:

Já o Sócrates dos diálogos platônicos era chamado *átopos*, isto é, “inclassificável”. O que o torna *átopos* é precisamente ser “filósofo”

(“*philo-sophe*”) no sentido etimológico da palavra, isto é, ser amante da sabedoria. Pois a sabedoria, diz Diotima no *Banquete* de Platão, não é um estado humano, é um estado de perfeição no ser e no conhecimento que só pode ser divino. É o amor dessa sabedoria estranha ao mundo que torna o filósofo estranho ao mundo (Hadot, 2012, p. 21).

Na passagem, Hadot reedita a visão sobre a *atopía* elaborada pela primeira vez no ensaio de 1974, originalmente publicado como *La Figure de Socrate*, tal como ocorre nas outras obras em que o assunto aparece, embora possamos perceber aqui uma diferença sutil em comparação com o *Elogio de Sócrates*. No *Elogio da Filosofia*, Hadot destaca o caráter transcendente da sabedoria que o filósofo persegue, além de não mais procurar contrabalançar o estrangeirismo do filósofo em relação ao mundo com seu aspecto contrário, o apego ao mundo e à cidade, sob o mote do “cuidado com os outros”, que havia sido tratado à luz do *Elogio da Filosofia* de Merleau-Ponty, para quem a filosofia ocuparia uma situação ambígua, por estar ao mesmo tempo dentro e fora do mundo, ou nem dentro, nem fora, tal como apontamos na primeira parte deste artigo.

Bem entendido, está claro que Hadot continua a admitir o valor contraditório da *atopía*, até porque, por definição, esse conteúdo não pode ser destituído da palavra e da noção geral de “*étrangeté*” à qual Hadot a associa, e de sua origem primeira, o modo de vida filosófico de Sócrates. Entretanto, ainda que Hadot não o afirme patentemente, percebemos como sua abordagem tende a diluir o oxímoro socrático, quando de certo modo resolve as ambiguidades vinculadas ao caráter inclassificável de Sócrates, pendendo para um dos lados entre os quais a filosofia se distende<sup>4</sup>. No caso, um desses lados é a sabedoria, a qual, segundo Hadot, em acordo com Diotima no *Banquete* de Platão, deve ser caracterizada como um estado divino e, portanto, como um estado transcendente em relação às possibilidades humanas. Fundamentalmente, o que sobressai na aula inaugural de Hadot no que concerne à *atopía* do filósofo antigo já não é mais a excelsa singularidade, a personalidade incomparável de um indivíduo, ou do “Indivíduo”, Sócrates, mas sim a transcendência ou o caráter inatingível da sabedoria.

No *Elogio da Filosofia*, o tema da transcendência da sabedoria ganha destaque, e poderia ser concebido, a se seguir as metáforas do autor, como uma dimensão além do vazio e do imponderável oculto sob as imagens de Sócrates, “que se mascarou definitivamente para a História”, conforme afirmou Hadot

4. Nesse sentido, Hadot parece jogar com a ambiguidade da *atopía*, ora enfatizando o aspecto de transcendência (da *sophía*), ora o da imanência (da *philosophía* praticada cotidianamente).

(2012b, p. 10). Sócrates seria essa criatura estranha e inclassificável também porque se revela no instante mesmo em que se encobre e se dissimula, ou melhor, porque revela o caráter de quem com ele se depara, o que o transforma numa espécie de modelo para a linhagem filosófica *personalista* que ele acabaria por inaugurar. A transcendência maior, embora insinuada em Sócrates, um “*philo-sophe*”, e portanto um “intermediário” (*metaxý*) entre o humano e o divino, entre a ignorância e a sabedoria, seria completada no ideal do “sábio”, o qual, para Hadot, chega a ser cultuado por todas as escolas de filosofia antiga, no lugar de Deus propriamente dito. Segundo o autor, a busca por uma sabedoria transcendente seria o elo comum da filosofia antiga, dos platônicos aos estoicos, passando pelos epicuristas e cínicos, além dos cétricos (pirrônicos), mesmo que, vale lembrar, este último movimento, à diferença das outras escolas, não tenha explicitamente reconhecido Sócrates como um pai fundador (Hadot, 2009, p. 123-124). Não obstante, da mesma maneira que Sócrates seria um *átomos* por amar uma sabedoria estranha ao mundo, ou ainda, uma “perfeição no ser e no conhecimento” que transcende os limites humanos, Hadot aplica o traço que seria o mais peculiar de Sócrates para definir todas as escolas de filosofia antigas:

Para todos, em todo caso, a vida filosófica será uma tentativa de viver e pensar segundo a norma da sabedoria, será exatamente uma marcha, um progresso, de algum modo assintótico, na direção desse *estado transcendente* (Hadot, 2012, p. 23).

Hadot parte da dissimulação irônica de um indivíduo, ou melhor, do “Indivíduo”, o “Único”, Sócrates, e chega à imagem do sábio como Deus, uma norma transcendente a ser buscada numa série de experiências espirituais que leva a linguagem a seus limites e que é compreendida como uma progressão e uma marcha. Esta progressão e marcha é caracterizada como “assintótica”, um termo matemático empregado para designar uma tendência de aproximação que jamais culmina numa confluência. Com isso, Hadot ilustra o que seria o ponto de vista antigo com relação à sabedoria, entendida como um estado que os seres humanos não podem alcançar plenamente, ao mesmo tempo em que também não podem se desvencilhar de buscar. Neste ponto, poderíamos dizer que Hadot evoca a famigerada *zétesis* (procura, busca, investigação), que marca a sempre inconclusa aspiração da filosofia em Sócrates, mas a explora de tal maneira que ela nos traz à mente o “apofatismo”<sup>5</sup>. Parece que o famigerado

5. O tema do apofatismo ou, como prefere Hadot, o método da *aphaíresis* (abstração), não deixa de ser tratado nos *Exercices* (1987, p. 185-188). Segundo o autor, embora as origens do apofatismo possam ser remetidas a Platão, o método teria sido codificado apenas no primeiro e segundo séculos

*daímon* socrático se recobre de matizes estoicos e neoplatônicos, na medida em que uma das mais estranhas peculiaridades de Sócrates, a “divindade” interior, cede lugar a uma norma transcendente, ideal, geral e externa.

Segundo o intelectual francês, o ideal do sábio, que para as escolas antigas não é atingível ou atingível apenas em raros momentos fulgurantes, é uma “norma transcendente posta pela razão”, porém resumida com um dito de J. Michelet, de que a “religião grega culminou com seu verdadeiro Deus: o sábio” (Michelet *apud* Hadot, 2012, p. 21). É verdade que Hadot procura afirmar que os filósofos gregos ultrapassaram as “concepções míticas de Deus”, na medida em que o conceberam racionalmente a partir do modelo do sábio, embora isso não se conforme muito bem com as propriedades não racionais e extradiscursivas pertinentes ao *daímon* ou às máscaras de Sileno, Eros e Dioniso sobrepostas em Sócrates, como procurou mostrar o próprio Hadot, na esteira de Kierkegaard e Nietzsche, que tiveram que se confrontar justamente com o que há de inexplicável e quimérico na identidade socrática, e ainda, de absurdo e irracional<sup>6</sup>. Não obstante, é a figura de Sócrates-Eros-Sileno, tal como delineada por Diotima e Alcibiades, que mais uma vez abriga a estranheza do modo de vida filosófico, e ainda, paradoxalmente, esta estranheza seria o que permitiria uma melhor compreensão da grande peculiaridade da filosofia antiga. Ainda que não seja possível classificar Sócrates, o elemento mais singular deste homem acaba por classificar toda a filosofia antiga:

Compreende-se melhor agora a *atopía*, 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 tal qual 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 (Hadot, 1987, p. 205; 2012, p. 22).

Na passagem, Hadot articula sua análise da *atopía* como um estado intermediário entre a ignorância humana e a sapiência divina com a visão cósmica inerente a essa busca filosófica de uma sabedoria que excede em muito aqueles que a procuram, que nunca encontra termo, mas que é capaz de transformar completamente o modo de ser, de ver o mundo e a personalidade daquele que ama o saber. Desde que se considere como esta concepção da estranheza supõe

da era cristã.

6. Cabe lembrar que, segundo Hadot (2012b, p. 37): “O *daímon* de Sócrates era, nós sabemos, a inspiração que se impunha por vezes a ele de uma maneira completamente irracional, como um signo negativo o proibindo de realizar tal ou tal ação”.

a integração a uma ordem cósmica mais abrangente, ponto que Hadot explorou em outro contexto num contraponto à “estética da existência” de Foucault (Hadot, 1987, p. 229-233), podemos dizer que, com as devidas qualificações e nuances, o detalhe da compreensão de Hadot poderia caber bem quando pensamos no platonismo, no epicurismo, e, sobretudo, no estoicismo, a escola filosófica que se tornou célebre por cultivar uma racionalidade universal que atravessa o cosmos e por estabelecer a necessidade de o filósofo descobrir e atualizar essa ordem em seu discurso e ação. Todavia, em se considerando a origem (socrática) da *atopía*, podemos levantar dúvidas de que para o próprio Sócrates, ou pelo menos para os socráticos da primeira geração, como Euclides, Antístenes, Êsquines e Aristipo, a ideia de uma transcendência no sentido de uma dedicação cultural a uma lei universal do cosmos possa ser tão prontamente admitida<sup>7</sup>.

Da mesma maneira que Hadot confere um tom socrático às escolas filosóficas helenísticas e imperiais, vendo nelas a “estranheza” característica de Sócrates, podemos dizer que ele confere também, de maneira retrospectiva, tons da filosofia helenística e imperial a Sócrates, sobrepondo ainda mais máscaras sobre as máscaras do filósofo “*inclassable*”. O resultado é uma ampla (e paradoxal) ampliação da *atopía* de Sócrates, que parte deste último como o “Indivíduo”, o “Único”, a personalidade incomparável, segundo os termos de Kierkegaard, apropriados por Hadot, e chega a um suposto elemento comum a todas as escolas de filosofia da antiguidade, a *atopía* do modo de vida filosófico antigo.

Dessa maneira, é possível ver a relevância que a “estranheza” de Sócrates e da filosofia antiga assume na leitura do estudioso francês, a tal ponto que, à luz da própria perspectiva de Hadot, não se poderia conceber a *atopía* como um autêntico exercício espiritual? Se não for possível ir tão longe, todavia, ao menos se poderia dizer que na concepção de Hadot a *atopía* de Sócrates se abre como uma espécie de *locus* para a filosofia entendida como exercício espiritual – o “não-lugar” seria a situação da própria atividade filosófica e a estranheza uma de suas características principais, que se não simplesmente permite e envolve os denominados exercícios espirituais, os perpassa e os unifica. Em certo sentido, a concepção de Hadot nos dá a ideia de que filosofar, ao menos para as escolas antigas, é uma atitude existencial que envolve se tornar estranho e

7. Não devemos perder de vista o que escreve Xenofonte acerca da negação de Sócrates em estudar o “cosmos” enquanto tal; excetuando-se Platão, essa recusa poderia ser atribuída igualmente aos outros socráticos (Xen. *Mem.* 1. 11): “E também [Sócrates] não discutia, como o faz a maior parte dos outros, sobre a natureza do universo, examinando o funcionamento dessa entidade a que os sábios chamam Cosmos ou sobre quais as leis que presidem a cada um dos fenômenos celestes. Pelo contrário, apresentava como loucos esses que se perdiam em tais pensamentos”.

causar estranhamento.

A proposta de Hadot sugere uma espécie de ampliação da *atopía* socrática, o que é responsável ao mesmo tempo por sua força e por sua fragilidade. De um lado, podemos perceber uma defasagem e mesmo uma neutralização da singularidade socrática - Sócrates não é mais a personalidade incomparável e “impossível de classificar”, para o qual o melhor epíteto seria *átopos*, como Hadot havia dito (2010, p. 57); agora Sócrates parece tornar-se um tipo, ou melhor, o próprio *estereótipo* da estranheza da filosofia na vida cotidiana, e a figura maior da estranheza da filosofia como opção existencial. Com isso, Hadot acaba indicando uma via fecunda para o estudo da estranheza socrática, um assunto tido como “famoso” desde L. Robin, mas que na verdade pouca atenção encontrou nos estudos sobre Platão e sobre a filosofia antiga de maneira geral, a despeito de menções esparsas e apropriações incidentais, que não levaram a estudos mais profundos sobre a importância heurística da questão da *atopía*, sobretudo para interpretarmos os diálogos platônicos, a fonte mais importante a esse respeito, com poucas exceções (Eide, 1996; Makowski, 1994; Medrano, 2004; Turner, 1993).

Por outro lado, a leitura de Hadot poderia soar como uma tentativa de “socratizar” a história da filosofia antiga, a partir de um aspecto obscuro e retrátil a qualquer apreensão definitiva, a *atopía* socrática. Podemos entrever na concepção de “*étrangeté*” algo como uma uniformização do fenômeno da filosofia antiga, uma tentativa de conferir coerência e unidade entre as escolas antigas, que parece corresponder bem ao notado sentimento geral de estranhamento vinculado à prática da filosofia, desde suas origens, mas que não corresponde tão bem assim à singularidade e à originalidade de Sócrates, ou a de cada uma das escolas antigas e da(s) maneira(s) de viver que cada uma delas favorece, com seus variados “exercícios espirituais”, seus ritos e suas diferentes maneiras de convivência, que nos autorizam a pensar em estranhezas muito diferentes, quiçá inconciliáveis<sup>8</sup>.

8. Nesse sentido, a apropriação de Hadot do tema da *atopía* socrática segue numa via diferente da de R. Barthes, que foi professor no Collège de France até pouco antes da eleição de Hadot, e que também aludiu ao “atópico” em sua aula inaugural em 1977, e em outras obras, como *O prazer do texto*, de 1975, e em *Fragments de um discurso amoroso*, de 1977. Nesta obra, Barthes remete o “*átopos*” a uma caracterização conferida a Sócrates por seus interlocutores nos diálogos platônicos, relacionada com a imagem da arraia que provoca choques e causa aporia aos homens no *Mênnon*, e com Eros, no contexto em que Sócrates é cortejado por Alcibíades. Barthes parte da significação de *átopos* como o que é “inclassificável, de uma originalidade incessantemente imprevisível”, e relaciona esse sentido ao “outro” que “eu amo e me fascina”. Nas palavras de Barthes (Barthes, 1993, p. 32-33): “Atópico, o outro faz tremer a linguagem, não se pode falar *dele*, não se pode falar *sobre* ele; todo atributo é falso, doloroso, torpe, mortificante”; o outro é *inqualificável* (esse seria o verdadeiro



Por outro lado, devem ser levados em consideração os diferentes discursos filosóficos que as escolas antigas elaboraram, entre os quais, justamente, profícuas reflexões versando sobre a distinção dos gêneros ou modos de vida, que se tornaram um *tópos* na ética antiga e legaram um debate que se tornou clássico no pensamento ocidental, focado em estudos praticamente aviltados por Hadot, tais como os conhecidos trabalhos de W. Jaeger (1946), A.-J. Festugière (1955) e R. Joly (1958), por exemplo, sobre a gênese e a distinção entre vida contemplativa, vida prática e de negócios. A intensa controvérsia teórica em torno dos *bíoi* entre os filósofos antigos é posta em segundo plano por Hadot, que faz uma leitura forte da distinção estoica entre filosofia e discurso filosófico (D.L. 7. 39; Hadot, 1987, p. 218; 2010, p. 249-258) e procura enfatizar temas como a ritualística de cada escola e mesmo de alguns indivíduos isolados, tais como a progressão espiritual, a direção de consciência e a relação mestre-discípulo, entre outras práticas, mais do que avaliar em detalhes a rica tradição discursiva, racional e polêmica acerca dos *bíoi*, seus tipos, seus fundamentos e suas finalidades (que envolvem teorias específicas sobre o bem e/ou os bens humanos, a natureza do homem, do conhecimento, etc.)<sup>9</sup>.

Hadot elabora uma ousada concepção historiográfica e filosófica da estranheza da filosofia antiga, que em suas linhas gerais parece ser convincente, ainda que, talvez pela própria natureza da tentativa e dos conceitos que a cercam, ela envolva paradoxos, entre os quais destacamos neste artigo aqueles que implicam numa espécie de defasagem e dissolução da singularidade de Sócrates, que aparentemente sugerem a conformação do “inclassificável” numa *classe*, da mais atípica individualidade num *estereótipo*, da *atopía* num *tópos*<sup>10</sup>. Nesse sentido, poderíamos questionar: como um *átomos* poderia ter formado

sentido de *átomos*”.

9. Uma das críticas mais diretas à interpretação de Hadot é realizada por J. Cooper, que reconhece a íntima relação entre filosofia e maneira de viver na antiguidade, mas recusa a forte distinção entre discurso filosófico e filosofia, questiona a validade da noção de exercícios espirituais de Hadot e acentua o papel da escolha racional na constituição dos modos de vida filosóficos entre os antigos. Na impossibilidade de aqui detalhar a crítica de Cooper, nos limitamos a uma breve citação do autor (Cooper, 2012, p. 31): “To be a philosopher in this ancient tradition, then, is to be fundamentally committed to the use of one’s own capacity for reasoning in living one’s life: the philosophical life is essentially simply a life led on that basis. This is the basic commitment that every true and full philosopher made in adopting philosophy—in choosing to be a philosopher—whatever ancient school they belonged to. Pierre Hadot, whose writings on ancient philosophy as a way of life are fundamental reading on this subject, speaks of an “existential option” as needed when anyone becomes personally aligned with the doctrines of any specific school. But that is incorrect”.

10. Hadot explicita a importância metodológica de “*tópos*” (2012, p. 36-41), que ele entende como as “fórmulas”, as “metáforas” e as “imagens” que se impuseram e se impõem aos pensadores do Ocidente, constituindo os “modelos pré-fabricados” a partir dos quais refletiram. É razoável supor que Hadot acaba fazendo da *atopía* um *tópos* no sentido referido acima.

ou formar algo como uma tradição espiritual da filosofia como modo de vida?

De qualquer maneira, apesar de alguns impasses e generalizações, Hadot teve o mérito de associar a *atopía* de Sócrates ao modo de vida do filósofo antigo, contribuindo assim para abrir uma fértil (e controversa) via de pesquisa, que em nosso entendimento ainda deve ser aprofundada, em vista da radicalidade filosófica da tese que Hadot associou à “estranheza” socrática, postulando-a como a própria origem de um dos traços mais marcantes da filosofia antiga, e, desde que se considere haver uma intenção protréptica (exortativa) de fundo na obra do estudioso francês, como um dos traços decisivos da própria prática filosófica por si mesma.

## 2. A *atopía* de Pierre Hadot e o lugar da filosofia como modo de vida

Mais de um autor consagrado ao estudo de Sócrates já se rendeu ao fascínio provocado pela figura que muitos consideram ser a fundadora da filosofia, a despeito de reconhecerem o caráter indecifrável, quimérico e “inclassificável” de Sócrates. Mesmo G. Vlastos, acadêmico reconhecido pelo rigor analítico e pelo formalismo na análise da filosofia grega antiga, não deixou de declarar, entusiasmado, a admiração pelo filósofo cuja “doutrina” e “personalidade” seriam definidas pela *atopía*, e confessou que Sócrates era o seu “herói filosófico”<sup>11</sup>. É um fato notado entre os estudiosos de Sócrates que uma investigação sobre esse “mito” da filosofia dificilmente poderia ficar restrito à frieza objetiva que se poderia esperar da análise do discurso filosófico, e não só porque em relação ao socratismo as condições de objetividade são total ou ao menos seriamente comprometidas pelos problemas das fontes e suas controvérsias, da agrafia e das questões relativas à presumida historicidade de Sócrates (de cuja determinação Hadot abre mão, a despeito do reconhecido vigor histórico de suas pesquisas).

Na história da filosofia, se o enigma Sócrates desconcerta e inquieta, aqueles que procuraram desvendá-lo acabaram abrindo uma senda para eles próprios,

11. Como nota G. Medrano (2004, p. 246), Vlastos afirmou em *Socrates and Vietnam* (1994, p. 133): “Sócrates tem sido e sempre será meu herói filosófico”. Já no livro *Socrates: ironist and moral philosopher* (1991, p. 1 e n. 1), Vlastos sugeriu que a *atopía* fosse a peça chave do discurso de Alcibiades, e que alguns autores (L. Robin e M. Barabas) notaram como a “estranheza” de Sócrates é a “chave para sua personalidade”. Segundo Vlastos, o substantivo grego *atopía* é ainda mais forte do que a tradução por “estranheza” dá a entender, devendo ser concebido como “ultraje” e como “absurdidade”.

fazendo das principais questões atribuídas a Sócrates uma via para a tomada de consciência ou elaboração da própria personalidade filosófica (Nehamas, 1998; Cooper, 2012). Hadot também faz algo desse tipo quando, ao fazer um *Elogio de Sócrates*, elege as descrições dos que ele denomina de dois “grandes socráticos”, Kierkegaard e Nietzsche, os quais, ao menos em parte, assentaram suas filosofias num diálogo e confronto com Sócrates, a partir do que constituíram suas identidades enquanto filósofos. Algo de semelhante ocorre com Hadot, que de certa maneira também se refugia sob a máscara socrática para elaborar seu pensamento.

Assim, não seria um exagero dizer que, na obra de Hadot, a reflexão sobre Sócrates significa, em primeiro lugar, uma ponderação sobre as condições e as possibilidades mais abertas da própria filosofia desde suas origens, considerando-se também a possibilidade de atualização resultante desta compreensão. E ainda, refletir sobre a figura de Sócrates implicaria também, de certa maneira, em filosofar como Sócrates, em identificar-se a ele, por mais que ele seja uma figura “inclassificável”. Podemos dizer que Hadot, ao tomar a figura de Sócrates como paradigmática no que concerne a um dos principais traços da vida filosófica, também se identifica ao irônico Sileno, e, por consequência, de algum modo também se situa numa *atopía*, numa estranheza fundamental.

Em alguma medida, poderíamos dizer que Hadot vivenciou a “estranheza” do filósofo no mundo dos homens, espelhando em seu próprio comportamento como autor um objeto destacado em seus estudos histórico-filosóficos, mesmo que o tema da *atopía* tenha sido pouco ressaltado pelos intérpretes e tradutores de sua obra<sup>12</sup>. Ainda estamos assistindo à crescente repercussão da obra do es-

12. A *atopía* não é mais que mencionada em importantes intérpretes de Hadot, como A. Davidson (1995, p. 23) e P. Hoffmann (1986, p. 297; 299; 302). Por outro lado, o tema ganha maior destaque na obra do polonês J. Domanski, que elaborou de maneira independente da obra de Hadot uma concepção da filosofia como maneira de viver, e chegou a influenciar algumas revisões substanciais nas teses do intelectual francês acerca da transformação da concepção de filosofia como modo de vida ao longo da história do Ocidente (Hadot, 2010, p. 366-368). As leituras de Domanski, ocorridas no Collège de France, em 1991, a convite de Hadot, redundaram num livro prefaciado por este último, no qual Domanski parte da aplicação do adjetivo *átopos* e do substantivo *atopía* à personalidade de Sócrates, nos diálogos de Platão, para avaliar como o tema aparece ligado à personalidade dos filósofos e ao modo de vida filosófico de modo geral ao longo da história intelectual do Ocidente, mesmo entre alguns pensadores cristãos (como Abelardo, Dante e Petrarca), e, sobretudo, no início do humanismo (com Bruni, Ficino e Erasmo), ainda que a palavra *atopía* não seja empregada ali. Segundo Domanski (1996, p. 20): “Essa maneira de viver, marcada por traços que permanecem sempre, aos olhos da multidão, ridículos ou ao menos bizarros, exigia uma denominação especial. Nós a encontramos no adjetivo *átopos* e no substantivo *atopía* que cumprem na linguagem filosófica de Platão uma função que parece ser reservada para exprimir, de maneira sintética e mais adequada, a personalidade (*personnalité*) de Sócrates. Como este exerce o papel não somente de porta-voz de Platão, mas também de um ideal de filósofo, de um herói da filosofia, do filósofo por excelência (evoquemos a bela expressão ciceroniana *philosophiae parens*), essa

tudioso francês, a qual, cremos, tende a aumentar no âmbito universitário, bem como fora dele, pois a obra de Hadot interessa a um público mais amplo, assim como tende a aumentar a consciência de que o sentido protréptico (exortativo), que poderia apenas ser *deprendido* dos estudos de Hadot, vai de encontro às linhas vigentes do discurso filosófico atual, de tal modo que a filosofia como modo de vida ou exercício espiritual nos dias de hoje poderia significar uma concepção passada e deslocada, fora de lugar no tempo e no espaço.

Deve ser notado que em parte alguma de sua obra Hadot lega algo como uma gnomologia, ou diz diretamente como se deve viver ou como se deve filosofar, sendo bem irônico e socrático também neste ponto. A propósito, J. Carlier destaca o “caráter indiretamente protréptico” das mais conhecidas obras de Hadot, as quais, inspiradas pelo método da “comunicação indireta” de Kierkegaard - e, vale o acréscimo, o de Sócrates, já que o próprio Kierkegaard radica seu método no socratismo (Hadot, 2012b, p. 14, n. 27) - nunca dizem “faça isto”, mas “sugerem” uma atitude espiritual e conclamam a um “chamado à escuta” (Carlier, 2009, p. IX). De fato, parece haver uma dimensão na obra de Hadot que poderia ser tomada como protréptica, tal como ele afirma haver uma exortação contida no modo de vida de Sócrates (representado nos diálogos platônicos pela *prótrepsis* (exortação) e *paraínesis* (encorajamento) à busca da sabedoria). Entretanto, se isso é verdade, talvez seria mais adequado dizer que o referido aspecto protréptico no comportamento de Sócrates e na obra de Hadot, também ou mais propriamente poderia ser tomado como *anatréptico*<sup>13</sup>, tendo em vista os termos do autor francês acerca da prática da filosofia como exercício espiritual, busca pela sabedoria e a transformação integral da personalidade, o que poderia nos sugerir uma atitude que se coloca na via oposta daquilo que hoje normalmente entendemos pela prática ou pela profissão filosófica<sup>14</sup>.

Dois ex-alunos de Hadot notaram alguns reflexos do que poderíamos conceber como a *atopía* na trajetória do intelectual francês, do ponto de vista do autor e da obra, ou, se quisermos, do ponto de vista de sua personalidade e doutrina. Um deles é A. Davidson, que levantou a questão sobre a suposta inadequação

denominação tornou-se de algum modo normativa para as imagens ou os modelos posteriores da personalidade filosófica (*personnalité philosophique*)”.

13. Do grego *anatreptikós*, palavra derivada da junção entre a preposição *ana* e o verbo *trépo*, que significa em princípio algo como “jogar” ou “lançar para o alto”, “virar de pernas para o ar”, “inverter”. Na tradição manuscrita do *corpus platonicum*, o adjetivo *anatreptikós*, comumente traduzido para o português como “refutativo”, refere-se ao gênero no qual alguns diálogos de Platão são classificados, como o *Górgias* e o *Eutídemo*, por exemplo (D. L. III 59).

14. Já no início dos *Exercices spirituels et philosophie antique* (1987, p. 13-14), Hadot reconhece que pode parecer “desconcertante” (*déroutante*) ao leitor contemporâneo a expressão “exercícios espirituais” e tudo aquilo que a cerca.

da prática dos exercícios espirituais no contexto do ensino contemporâneo da filosofia. Numa entrevista com Hadot, em 2007, Davidson repassou ao filólogo e filósofo francês um questionamento que recebeu de seus alunos, em sua prática docente:

De fato, eu compreendi que há uma outra maneira de fazer filosofia, mas como e onde (*où*) podemos praticar os exercícios espirituais? Como podemos encontrar um lugar (*un lieu*) apropriado para a prática dos exercícios espirituais? (Davidson, 2010b, p. 26).

É de se imaginar que, como os alunos de Davidson, os leitores de Hadot possam tender a associar a compreensão dos exercícios espirituais com a prática destes exercícios; quando lemos a história da filosofia antiga através da perspectiva de Hadot, podemos ficar tentados a imaginar a possibilidade de “outra maneira de fazer filosofia”, tal como indagam os alunos de Davidson. Ao que parece, o próprio ato de reconhecer a diferença especial da filosofia antiga, que residiria justamente em seu aspecto transformativo, de algum modo parece estimular os leitores de Hadot a praticar um comportamento parecido ou inspirado nessa compreensão que se pretende inicialmente uma reflexão histórica. Daí surge, de maneira legítima, o problema sobre o possível “lugar” de uma tal concepção da filosofia perdida no tempo. Se esta perda é irremediável ou não, a questão fica em aberto - com certa frequência Hadot afirma, a respeito da possibilidade de atualização dos exercícios espirituais, e de uma maneira um pouco vaga, que o “cotidiano dá a possibilidade de filosofar” (1987, p. 168; 2009, p. 100-101, n. 1; p. 121-122)<sup>15</sup>.

Voltando à pergunta de Davidson, este estudioso continua a entrevista mencionando como seus alunos, ao mesmo tempo cativados e perplexos com os possíveis desdobramentos teóricos e práticos que poderiam decorrer dos estudos de Hadot, aventam a “religião” como um “lugar” (*lieu*) apropriado para a realização dos exercícios espirituais hoje em dia. Em seguida, Davidson ainda questiona se as leituras de textos filosóficos no ambiente acadêmico não poderiam também dar margem aos exercícios espirituais (ou exigi-los para uma correta compreensão dos discursos estudados), apoiando-se em algumas citações de diferentes partes das obras de Hadot acerca do tema da “leitura” dos textos filosóficos.

Nesse ponto, contudo, a resposta de Hadot parece novamente evasiva. Ele

15. Este dito que aparece repetidas vezes na obra de Hadot por sinal tem sua origem em um comentário de Plutarco (*Se a política é ofício dos velhos* 26. 796d *apud* Hadot, 2010, p. 68), em que Sócrates é tomado como o exemplo maior de um filósofo que teria sido o “primeiro a mostrar que em todos os tempos e lugares, em tudo o que nos chega e em tudo o que fazemos, a vida cotidiana dá a possibilidade de filosofar”.

acaba por repetir assuntos tratados em outras obras, como os mal-entendidos em torno da definição e da origem da noção de exercícios espirituais, e prefere se concentrar na segunda parte da questão de Davidson, sobre a relação entre os exercícios espirituais e a leitura rigorosa de textos filosóficos. Quanto ao questionamento visceral posto sobre o possível “lugar” dos exercícios espirituais hoje em dia, Hadot é bastante sucinto, afirmando apenas que, “para o filósofo atual, é evidente que em si ou em sua própria vida corrente ele pode eventualmente praticar os exercícios espirituais” (Hadot, 2010b, p. 29). Além disso, Hadot nos lembra de que nomes como H. Bergson, M. Heidegger, L. Wittgenstein e outros expoentes da filosofia universitária no século XX não construíram apenas sistemas filosóficos, mas elaboraram pensamentos que convidam à “prática de si”, ao “trabalho de si sobre si”.

Em nosso entendimento, a despeito da sobrevivência do ideal e prática da filosofia como trabalho de si sobre si, sob a égide de alguns dos grandes nomes da filosofia do século XX, Hadot parece mitigar um choque que poderia surgir como um desdobramento de seus estudos, entre um certo saudosismo da filosofia concebida e praticada como exercício espiritual, configurando todo o modo de vida, e o *mainstream* do discurso filosófico contemporâneo<sup>16</sup>.

Por outro lado, o segundo autor a destacar a suposta *atopía* de Hadot é J.-F. Balaudé:

*Mutatis mutandis*, há alguma coisa de atópico (*atopique*) em Pierre Hadot. O que é atópico para os gregos não tem um lugar atribuível, mas é também estranho, insólito. Nestes dois sentidos, Pierre Hadot é atópico (Balaudé, 2010, p. 37).

Para Balaudé, Hadot é atópico porque também é um inclassificável: ele não é heideggeriano, bergsoniano ou wittgensteiniano; não se poderia situá-lo no interior de nenhuma corrente filosófica contemporânea, e também não se poderia classificá-lo como um “pensador cristão afastado do cristianismo”. Depois, segundo Balaudé, Hadot é atópico porque “continua a falar de epicurismo e estoicismo como se nossas possibilidades de vida dependessem disso”, o que

16. Hadot analisa as modificações da concepção de filosofia ao longo de sua trajetória no Ocidente a partir de um ponto de vista histórico, em que procura mostrar como a concepção da filosofia como modo de vida na antiguidade foi transformada pelo cristianismo nascente, depois pela escolástica medieval e a concomitante fundação das universidades, num processo que institucionaliza o discurso filosófico e submete sua prática, tornando-a um *métier* teórico e profissional, mais do que um modo de vida. Contudo, transparece em alguns momentos uma certa crítica ao discurso filosófico universitário como ele se estabeleceu até os dias de hoje. Como afirma Hadot (2010, p. 364-365): “É necessário reconhecer que há uma oposição radical entre a escola filosófica antiga, que se dirige a cada indivíduo para transformá-lo na totalidade de sua personalidade, e a universidade, que tem por missão conceder diplomas, correspondendo a certo nível de conhecimento objetivável”.

acaba parecendo “bem estranho”. É nesse sentido que Balaudé reconhece o caráter “atópico” de Hadot, que viria em par com seu caráter “inatual”. Hadot teria afirmado sua originalidade como historiador da filosofia, ao ter evitado a ilusão de fazer uma história da filosofia sem admitir pressupostos e filiações filosóficas contemporâneas, por um lado, e, por outro lado, ao ter evitado fazer de uma proposta de compreensão histórica da filosofia apenas um pretexto para a projeção de opções filosóficas já decididas. Segundo Balaudé, Hadot retorna aos filósofos do passado com os olhos abertos para a situação da filosofia no presente, e assume uma “inatualidade tranquila”, “nem moderna, nem pós-moderna”, mas, de alguma maneira, “extramoderna” (Balaudé, 2010b, p. 40). Ainda segundo Balaudé, a partir desta estranha situação, Hadot propõe uma reconsideração e renovação das problemáticas da filosofia antiga como uma forma de “retroação filosófica” (*retroaction philosophique*), sem desrespeitar, contudo, os processos (*démarches*), os textos e as práticas dos antigos, ao mesmo tempo em que seu rigoroso estudo histórico e filológico intenta contribuir para a visão que temos da filosofia hoje em dia (e assim, intenta contribuir para transformar a nós mesmos, ou seja, nossa personalidade e nossa visão de mundo).

Tendo em mente os comentários de Davidson e os de Balaudé, em linha com o que foi dito neste artigo, podemos dizer que a obra de Hadot, concernente à filosofia como modo de vida, não apenas se volta para a *atopía* enquanto objeto de análise. De certa maneira, ela procura se realizar na própria *atopía*, nesse “não-lugar”, inclassificável, desconcertante e estranho, que Platão atribuiu a Sócrates e à própria vida filosófica. Apesar da generalidade da proposta de Hadot, assim como alguns impasses conceituais que nela pudemos entrever nas duas partes deste artigo, o autor tem o mérito de ressaltar a *atopía* enquanto uma questão relevante para a compreensão da filosofia antiga de maneira geral, e mais especificamente para as filosofias de Sócrates e de Platão.

Hadot compreende a filosofia antiga a partir da estranheza, e também, de certa maneira, elabora o seu próprio pensamento a partir desta *situação*. A reflexão estimulada pelo autor francês sobre a insólita concepção da filosofia como maneira de viver ocorre num contexto em que a história da filosofia e a filosofia se encontram e se questionam mutuamente, através daqueles que as realizam, na tentativa de conquistar suas identidades e dar vida às suas possibilidades, e também, com efeito, às suas impossibilidades, as quais coabitam e são paradoxalmente (ou talvez absurdamente) cabíveis nas ambiguidades da *atopía*.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA JÚNIOR, G. M. *Atopia em Pierre Hadot (parte 1)*. *Archai*, Brasília, BR, n.18, sept - dec., p. 345-384. 2016.
- BALAUDÉ, J.F. *Rétroaction philosophique: Pierre Hadot, les anciens et les contemporains*. In DAVIDSON, A. I; WORMS, F. (dir.). *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*. Paris: Éditions ENS Rue d'Ulm, 2010, p. 37-46.
- BARTHES, R. *O prazer do texto*. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos de un discurso amoroso*. Traducción de Eduardo Molina. Madrid: Siglo Veintiuno, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França pronunciada dia 7 de janeiro de 1977*. Tradução de Leila Perrone-Moisés. 10ª ed. São Paulo: Cultrix, 2002.
- COOPER, J. M. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- DAVIDSON, A. I. Introduction: Pierre Hadot and the spiritual phenomenon of ancient philosophy. In DAVIDSON, A. I. (Ed.). *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995, p.1-45.
- \_\_\_\_\_. Entretien entre Pierre Hadot et Arnold I. Davidson, École normale supérieure, 1<sup>er</sup> juin 2007. In DAVIDSON, A. I; WORMS, F. (dir.). *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*. Paris: Éditions ENS Rue d'Ulm, 2010b, p. 19-34.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers. Edited with introduction by Tiziano Dorandi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- DOMANSKY, J. *La philosophie: théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Suisse/Paris: Editions Universitaires Fribourg/Éditions du Cerf, 1996.
- EIDE, T. On Socrates' *atopia*. *Symbolae Osloenses: Norwegian journal of Greek and Latin studies*, Oslo, NRU, v. 71, n.1, p. 59-67. 1996.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Deuxième édition revue et augmentée. Paris: Études Augustiniennes, 1987.



\_\_\_\_\_. Préface. In DOMANSKY, J. *La philosophie: théorie ou manière de vivre?* Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance. Suisse/Paris: Editions Universitaires Fribourg/Éditions du Cerf, p. V-XIII.

\_\_\_\_\_. *The present alone is our happiness: conversations with Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson.* Translated by Marc Djaballah. Stanford: Stanford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Macedo. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. *Elogio da filosofia antiga.* Tradução de Loraine Oliveira e Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *Elogio de Sócrates.* Tradução de Loraine Oliveira e Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012b.

HOFFMANN, P. Conférence de M. Philippe Hoffmann. In : *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 95, 1986-1987.* 1986, p. 295-305.

JAEGER, W. Sobre el origen y la evolucion del ideal filosofico de la vida. In JAEGER, W. *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual.* Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Economica, 1946.

JOLY, R. *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique.* Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques 51.3, Bruxelles, 1955.

MAKOWSKI, F. Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles, BE, v. 12, n. 2, p. 131-152. 1994.

MEDRANO, G. L. *Guía para no entender a Sócrates: Reconstrucción de la atopía socrática.* Madrid: Trotta, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie et autres essais.* Paris: Gallimard, 1953.

NEHAMAS, A. *The art of living: socratic reflections from Plato to Foucault.* Berkeley: University of California Press, 1998.

PLATÃO. *O Banquete, ou, Do amor.* Introdução, tradução e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Difel, 1970.

*PLATONIS OPERA Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet Tomus I-V.* Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

---

ROBIN, L. Notice. In: *Platon: oeuvres complètes*. Tome IV- *Le Banquet*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1938, p. VII-CXV.

TURNER, J. *Atopia* in Plato's *Gorgias*. *International Studies in Philosophy*, Binghamton, USA, v. 25, n. 1, p. 69-77. 1993.

VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and moral philosopher*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. Epilogue: Socrates and Vietnam. In BURNYEAT, M. (Ed.). *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press: 1994, p. 127-133.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.