



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Faculdade de Educação

TARSO FERREIRA ALVES

POR UMA EDUCAÇÃO PARA O AUTOCONHECIMENTO: UMA LEITURA A
PARTIR DO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO

CAMPINAS
2019

TARSO FERREIRA ALVES

POR UMA EDUCAÇÃO PARA O AUTOCONHECIMENTO: UMA LEITURA A PARTIR
DO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Educação, na área de concentração de Educação.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Akira Goto

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO TARSO FERREIRA ALVES E ORIENTADA PELO PROF. DR. ROBERTO AKIRA GOTO.

CAMPINAS
2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Educação
Pablo Cristian de Souza - CRB 8/8198

AL87p Alves, Tarso Ferreira, 1970-
Por uma educação para o autoconhecimento : uma leitura a partir do pensamento socrático-platônico / Tarso Ferreira Alves. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Roberto Akira Goto.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Sócrates. 2. Platão. 3. Educação. 4. Filosofia antiga. 5. Autoconhecimento. I. Goto, Roberto Akira, 1954-. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: For an Education for self-knowledge : a reading from the socratic-platonic thought

Palavras-chave em inglês:

Socrates

Plato

Education

Ancient philosophy

Self-knowledge

Área de concentração: Educação

Titulação: Doutor em Educação

Banca examinadora:

Dr. Roberto Akira Goto

Dr. Roberto Bolzani Filho

Dr. Renê José Trentin Silveira

Dr. Newton Aquiles Von Zuben

Dr. Marcos Sidnei Pagotto Eusebio

Data de defesa: 21-02-2019

Programa de Pós-Graduação: Educação

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-3865-6008>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/562706028776384>

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Faculdade de Educação

TARSO FERREIRA ALVES

POR UMA EDUCAÇÃO PARA O AUTOCONHECIMENTO: UMA LEITURA A
PARTIR DO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO

Autor: Tarso Ferreira Alves

COMISSÃO JULGADORA:

Prof. Dr. Roberto Akira Goto
Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho
Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira
Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben
Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto Eusebio

A Ata da Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa da Unidade.

2019

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, prof. Roberto Akira Goto, pelo empenho e pela paciência no acompanhamento da elaboração deste trabalho, assim como por sua preciosa ajuda na correção do texto.

Aos professores Roberto Bolzani Filho, Renê José Trentin Silveira, Newton Aquiles Von Zuben, Marcos Sidnei Pagotto Eusebio e Flávio Ribeiro de Oliveira, que participaram das bancas de qualificação e defesa de tese, pelas valiosas contribuições a este trabalho.

Ao Instituto Federal Fluminense, por todo o apoio concedido.

À minha companheira, Denise Rosa Xavier, por todo amparo, aconselhamento, paciência e estímulo.

A todos os amigos e familiares pela torcida.

Aos meus filhos, por darem sentido à minha existência.

Aos meus pais, por serem a base de tudo.

A verdadeira viagem da descoberta não consiste em procurar novas paisagens, e sim em ter novos olhos.

Marcel Proust

RESUMO

Esta tese tem como propósito discutir a ideia de uma educação para o autoconhecimento a partir da apropriação e da interpretação, pelo pensamento socrático-platônico, do preceito inscrito no pórtico do Oráculo de Delfos: *Conhece-te a ti mesmo*. O desenvolvimento desse assunto inicia-se com uma investigação sobre as origens de uma cultura do saber, para se pensar os modos pelos quais a ideia de uma cultura do autoconhecimento aparece nos diálogos *O Primeiro Alcibíades*, *Apologia*, *República*, *Protágoras*, *Fédon*, *Fedro*, *Górgias*, *Mênon* e *Teeteto*, assim como em alguns relatos de Xenofonte em *As Memoráveis* que corroboram a perspectiva dos diálogos. Este trabalho objetiva, portanto, apresentar a razão que justifica a importância e a necessidade de uma educação para o autoconhecimento. Tal razão está relacionada às condições que fazem de uma cultura do autoconhecimento um elemento central da educação, de modo a circunscrever os princípios e as bases que levam à ideia de uma autoeducação. Neste sentido, toda a discussão aponta para uma direção na qual o autoconhecimento – como visão de si mesmo, autodomínio, cuidado da alma, exercício de vida, processo de autodescoberta pela maiêutica e pela reminiscência – se apresenta como uma propedêutica à educação à medida que desperta no homem o dever de aprender a ser um aprendiz de si mesmo. Uma cultura do autoconhecimento – de acordo com os significados que esta ideia pode assumir – contribui para a educação ao tomar o homem como princípio e finalidade da aprendizagem.

Palavras-chave: educação; filosofia antiga; Sócrates; Platão; autoconhecimento.

ABSTRACT

This thesis intends to discuss the idea of education for self-knowledge from an appropriation and interpretation, by the socratic-platonic thinking, of the inscription on the forecourt of the Oracle of Delphi: *Know thyself*. The development of this subject begins with an investigation into the origins of a culture of knowledge, to think about the ways in which the idea of a self-knowledge culture appears in the dialogues *The First Alcibiades*, *Apology*, *Republic*, *Protagoras*, *Phaedo*, *Phaedrus*, *Gorgias*, *Menon* and *Theaetetus*, and in some of Xenophon's reports in *Memorabilia* which corroborate dialogues perspective. This work aims, therefore, to show the reason that justifies the importance and necessity of education for self-knowledge. Such reason is related to the conditions that make a self-knowledge culture a central element of education, so that the principles and bases that lead to the idea of self-education are really circumscribed. In this sense, the whole discussion points to a direction in which self-knowledge - as a view of oneself, self-mastery, care of the soul, exercise of life, a process of self-discovery by maieutics and reminiscence - presents itself as a propaedeutic to education as it awakens in the man the duty of learning to be a learner of himself. A self-knowledge culture - according to the meanings that this idea can imply - contributes to education by taking the man as the principle and the purpose of learning.

Keywords: education; ancient philosophy; Socrates; Plato; self- knowledge.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – A SABEDORIA DIVINATÓRIA E O AUTOCONHECIMENTO	12
1. A Sabedoria Divinatória.....	12
1.1. Apolo.....	16
2. O Autoconhecimento.....	23
2.1. Édipo.....	23
2.2. Sócrates.....	28
CAPÍTULO 2 – O (AUTO)CONHECIMENTO DA ALMA	34
1. A Inspeção de si mesmo e dos outros.....	34
2. A alma: Essência e interioridade Humana.....	36
3. O conhecimento da alma e a visão de si mesmo.....	47
4. A visão de si mesmo e a autodescoberta.....	54
CAPÍTULO 3 – A EDUCAÇÃO MORAL	62
1. O autodomínio.....	62
2. O cuidado da alma.....	71
3. A sabedoria: exercício de vida.....	76
CAPÍTULO 4 – O AUTOCONHECIMENTO COMO AUTOEDUCAÇÃO	82
1. Maiêutica e reminiscência.....	82
2. O Homem: um aprendiz de si mesmo.....	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como fonte de inspiração a afirmação inscrita no pórtico do Oráculo de Delfos, templo sagrado que era uma das grandes expressões da cultura mística e religiosa dos gregos antigos: *Conhece-te a ti mesmo*. Tal preceito, atribuído aos Sete Sábios – que exerceram grande influência no pensamento filosófico da antiguidade – ganha no pensamento socrático-platônico uma forma orgânica, sistematizada e dialética, tornando-se a base de uma discussão ontológica e existencial sobre o homem, bem como da constituição de uma cultura do saber e do autoconhecimento.

Na apropriação e na interpretação da mensagem oracular pelo pensamento socrático-platônico, observa-se uma expressiva contribuição à educação, principalmente nos diálogos *O Primeiro Alcibíades*, *Apologia*, *República*, *Protágoras*, *Fédon*, *Fedro*, *Górgias*, *Mênon* e *Teeteto*; a eles acrescentam-se alguns relatos de Xenofonte em *As Memoráveis*, que corroboram a mesma perspectiva dos diálogos. Uma discussão mais pontual, direta e objetiva da relação entre a cultura do autoconhecimento e a educação encontra-se no *Primeiro Alcibíades* (quando Sócrates chama a atenção do jovem Alcibíades para a necessidade de conhecer a si mesmo antes de se dedicar à política) e na *Apologia*, quando Sócrates chama a atenção dos cidadãos de Atenas para a necessidade de "inspecionarem a si mesmos e aos outros", apresentando esse conselho como receituário de vida e de educação.

De modo geral, no entanto, em todas as obras acima mencionadas faz-se presente uma cultura do autoconhecimento, na medida em que tratam, direta ou indiretamente, da questão da alma. A discussão sobre o autoconhecimento é indissociável da ideia de que a alma constitui a essência do homem. Desse modo, interpretamos a obra platônica como uma exegese da alma, desdobrando a leitura em duas perspectivas: de um lado, a ontológico-gnoseológica; de outro, a moral-existencial. A primeira perspectiva se apresenta no capítulo "O (auto) conhecimento da alma", e a segunda no capítulo "A educação moral".

No primeiro capítulo, a relação entre educação e autoconhecimento no pensamento socrático-platônico é trabalhada de acordo com o contexto de uma cultura do saber que nomeamos de "sabedoria divinatória"; para tanto, fazemos uma leitura das representações imagéticas do deus Apolo, do herói Édipo e do próprio

Sócrates.

No capítulo seguinte discutem-se as questões pertinentes à alma, visto que Platão desenvolve toda uma teoria da alma que serve de base para se pensar a essência do homem e o próprio objeto de uma educação para o autoconhecimento, de um ponto de vista ontológico e gnoseológico.

No terceiro capítulo, aparece o problema da educação moral, na medida em que concerne ao *ethos*, isto é, ao modo de ser que se expressa na conduta e no comportamento, envolvendo questões existenciais da vida humana, que implicam a necessidade da virtude, da moderação, do autodomínio, do cuidado e do convívio que se estabelece com o outro enquanto base propedêutica ao autoconhecimento na vida prática.

O quarto capítulo, já encaminhando para as conclusões, desenvolve uma articulação mais estreita entre a ideia do autoconhecimento e a educação. Como seu título indica, mostra que o autoconhecimento é uma autoeducação, levando em conta a possibilidade de uma interpretação na qual a educação é pensada sob o ponto de vista da relação da alma humana com a própria aprendizagem. O mesmo capítulo apresenta os desdobramentos das discussões anteriores, ao tomar a maiêutica e a reminiscência como métodos de aprendizagem que levam à constatação de que o homem deve aprender a ser um aprendiz de si mesmo, afirmação que tem sua sustentação no papel da dialética no processo de aprendizagem, justificando a ideia de que uma educação para o autoconhecimento é uma autoeducação.

O olhar dos filósofos gregos não se encerra na consideração de sua própria realidade, mas também se estende para os dias atuais. Em vista da relevância do assunto, parece que os antigos têm ainda muito a nos dizer: o problema do conhecimento, da moral e da política, na medida em que é indissociável da necessidade de compreensão que o homem busca de si mesmo, é um problema de todas as épocas e, principalmente, para o mundo de hoje. Desse modo, nas considerações finais deste trabalho, apresentamos, ainda que de forma muito geral, algumas ideias que podem ser pertinentes à educação contemporânea, e que podem abrir uma porta para novas discussões.

CAPÍTULO 1

A SABEDORIA DIVINATÓRIA E O AUTOCONHECIMENTO

1. A Sabedoria Divinatória

As raízes de uma cultura do saber na antiguidade são anteriores à Filosofia e estão relacionadas à educação poética, a qual, tendo suas origens em Homero e Hesíodo, nos séculos VIII e VII a.C., adquire grande expressão no século V a.C. O legado deixado pelos poetas permite pensar sobre a existência de um ideal de sabedoria que se desenvolve na relação entre o homem, o universo e os deuses. Essa relação era intermediada pelos oráculos, dotados justamente do poder de propiciar a comunicação entre o mundo humano e o divino. A sabedoria do oráculo tem uma função educativa e é um referencial para muitos pensadores antigos, principalmente para o pensamento socrático-platônico. Dentre os oráculos sobressai-se o de Delfos¹, precursor de uma mensagem educativa e filosófica por excelência, contendo o melhor de todos os conselhos que os homens poderiam receber: *Conhece-te a ti mesmo (gnóthi seautón)*. Incorporado à filosofia e à educação antigas, tal preceito encontra eco no pensamento socrático-platônico, repercutindo numa doutrina que abarca uma perspectiva múltipla: gnosiológica, ontológica, moral e existencial.

A necessidade de se compreender as origens de uma cultura do saber decorre da própria relação que se estabelece entre essa cultura e o surgimento da filosofia, e é nos diálogos de Platão que a sabedoria originária, proveniente dos oráculos, procura ser resgatada ou recuperada, principalmente através do conselho do oráculo de Delfos, que se projeta como um enigma endereçado ao homem para que este desvende a si mesmo. A respeito da necessidade de resgate dessa

¹Delfos, para os gregos, era uma cidade sagrada por ser considerada o umbigo do mundo: “Reza o mito que Zeus, desejoso de determinar o ponto médio da terra, fez com que duas águias, partindo das bordas oriental e ocidental do disco terrestre, voassem uma em direção a outra. Elas se encontraram em Delfos, e o ponto do encontro foi marcado por uma pedra em forma de ovo, o ônfalo, umbigo. Pela atuação de Apolo, filho de Zeus, Delfos tornou-se o umbigo do mundo grego” (GIEBEL, 2013, p.7). Dessa forma, todas as forças benfazejas da terra estariam concentradas em Delfos, o que fazia de seu oráculo o mais sagrado de todos. Ele era tido como o oráculo dos oráculos, pois todas as grandes adivinhações feitas pela Pítia tinham uma influência direta de Apolo. Além do mais, pode-se considerá-lo como o oráculo do autoconhecimento, pelos princípios inscritos em seu pórtico – “conhece-te a ti mesmo” (*gnóthi seautón*) e “nada em demasia” (*medén ágan*) –, princípios atribuídos aos sete sábios da Grécia.

sabedoria, assim se refere Colli (1988, p.9):

Platão chama “filosofia” – o amor à sabedoria – à própria busca, à própria atividade educativa, ligada a uma expressão escrita, à forma literária do diálogo. E Platão olha reverente o passado, um mundo em que existiam os verdadeiros “sábios”. Por outro lado, a filosofia posterior, a nossa filosofia, é apenas uma continuação, um desenvolvimento da forma literária introduzida por Platão; contudo, esta surge como fenômeno de decadência, na medida em que o “amor à sabedoria”, para Platão, não significava de fato a aspiração a algo nunca atingido, mas sim uma tendência a recuperar aquilo que já fora realizado e vivido.

Uma tal sabedoria precisa ser recuperada porque remonta a uma tradição poética e religiosa na qual o verdadeiro sábio aparecia como um adivinho, inspirado principalmente pela divindade de Apolo, o deus da sabedoria e dos oráculos. Esse elo de conexão entre o homem e a sabedoria oracular é que, de algum modo, Platão pretende recuperar. O que aqui então se chama de “cultura do saber” diz respeito a uma “forma literária”, uma “expressão escrita” que tem o poder de revelar ao homem um conhecimento que lhe é desconhecido, porque relacionado principalmente ao seu futuro.

A sabedoria divinatória, a que os oráculos dão acesso, é buscada pelos homens na medida em que eles se sabem mortais, seres transitórios, sujeitos às vicissitudes da vida, procurando entender sua condição existencial no mundo. O interesse pelo oráculo é a expressão mais viva e clara de que os homens buscam alguma coisa que transcende sua condição de mortais, sua finitude, mesmo quando queiram encontrar soluções transitórias, tal como saber se serão vitoriosos numa batalha. Além do mais, os oráculos falam mais dos próprios homens do que dos deuses, pois são porta-vozes da mensagem dos imortais para os mortais.

Os homens não se compreendem a partir de si mesmos, mas buscam essa compreensão recorrendo aos deuses, à mensagem oracular. O oráculo afigura-se como indispensável para que eles sejam orientados a respeito de seus próprios futuros. Essa orientação é o que faz da sabedoria divinatória uma sabedoria distinta da humana e superior a ela, porque reside no poder da adivinhação que, no oráculo de Delfos, encontra a sua máxima expressão na figura da profetisa, da sibila e das sacerdotisas, nas quais o delírio e a loucura aparecem como a matriz da sabedoria:

Concluindo, se uma pesquisa sobre as origens da sabedoria na

Grécia arcaica leva-nos em direção ao oráculo délfico, ao significado complexo do deus Apolo, a “mania” mostra-se-nos ainda mais primordial, pano de fundo do fenômeno da adivinhação. A loucura é a matriz da sabedoria. (COLLI, 1988, p.17).

A loucura e a mania, enquanto essência do próprio ato de proferir a adivinhação, consistem num estado de consciência alterado pela inspiração divina:

Se a pesquisa sobre as origens da sabedoria conduz a Apolo e se a manifestação do deus, nessa esfera, dá-se através da “mania”, então a loucura deverá ser considerada intrínseca à sabedoria grega, desde seu primeiro surgimento no fenômeno da adivinhação. (COLLI, 1988, p.31).

Em suas origens, essa cultura não consiste num saber racional, do ponto de vista da filosofia e da dialética enquanto talentos humanos, mas num saber mântico, exegético, místico e divino, tal como nos é apontado por Platão no *Fedro* (244 b-d):

A profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dodona, em seus delírios prestaram inestimáveis serviços à Hélade, tanto nos negócios públicos como nos particulares; ao passo que no juízo perfeito pouco fizeram, ou mesmo nada. Se mencionássemos a Sibila e todos os que, por inspiração divina, com suas predições endireitavam a vida de tanta gente, alongaríamos sem necessidade o discurso com coisas muito conhecidas. Mas, há um testemunho digno de menção: os antigos, que deram o nome a tudo, não acharam que o delírio fosse qualquer coisa feio ou desonroso. De outro modo, não teriam entrelaçado esse nome com a mais nobre das artes, a que permite predizer o futuro, como denominá-la *manikê*, mania; foi por a considerarem algo belo, acrescentaram-lhe um “t”, com o que ficou chamada *mantikê*, arte divinatória, ou mântica. Outro exemplo: os indivíduos sensatos procuram conhecer o futuro pelo estudo do voo dos pássaros e de sinais congêneres; e, uma vez que essa arte, com a ajuda da reflexão, se esforça em dotar o pensamento humano (*oiêsis*) de inteligência (*nous*) e de informação (história), foi essa arte a princípio denominada *oio-no-histikê* e, modernamente, *oiônistikê*, arte dos augúrios, graças à introdução de um ômega enfático. E quando a arte da adivinhação ultrapassa em perfeição e dignidade a dos augúrios, tanto, com relação aos nomes e aos respectivos objetos, na mesma escala, segundo o testemunho dos antigos, em nobreza ultrapassa o delírio a ponderação, um dom divino versus um talento puramente humano.

A adivinhação demarca a diferença da sabedoria divina em relação à humana, pois a sabedoria divina se manifesta naqueles que são tomados pela

mania, e que, portanto, têm sua visão expandida para o futuro – podendo, portanto, prevê-lo. Essa capacidade está relacionada à “visão de totalidade”: os deuses podem olhar de fora a vida humana, em seu modo de ser e acontecer, como espectadores privilegiados, para então avaliar e dar o veredicto. A sabedoria divinatória possui, dessa forma, uma característica inicialmente gnosiológica; quando o oráculo de Delfos convida o homem a conhecer-se, o faz no sentido de que desenvolva uma “visão de si mesmo”, isto é, uma visão holística da própria natureza. O conselho oracular comporta a ideia de que o homem deve conhecer as leis que o regem, para se conduzir em sintonia com a ordem da natureza e do cosmos, visto que ele é inseparável de ambos.

Aliada a essa característica gnosiológica, tem-se a moral, que se dá pela recomendação de viver uma vida sem excessos; o “nada em excesso” (*medén ágan*) preconizado pelo oráculo diz respeito a uma qualidade natural de toda sabedoria e do próprio sábio, que é a moderação, tendo sua fonte inspiradora no próprio deus Apolo, que representa a ordem, o equilíbrio e a justiça. O aspecto moral da sabedoria divinatória se encontra na necessidade de o homem viver segundo a justiça, para então adquirir uma harmonia interior decorrente de uma conduta reta de vida, pois, viver segundo uma justiça divina é encontrar uma harmonia entre as causas e as consequências das ações, traduzindo-se na aquisição de um bem viver, de modo a evitar o sofrimento e a dor.

Na esteira da moral aparece o aspecto político, que diz respeito à relação de poder que os oráculos estabelecem com os homens ao apontar os seus destinos. A palavra oracular, sendo expressão da verdade, é também daquilo que deve ser feito, realizado pelo homem que se submete ao seu comando. Os oráculos são a mais alta expressão de uma aristocracia do saber, personificada na figura de Apolo, que exige dos homens a obediência aos seus desígnios, os quais, quando desrespeitados, fazem com que sejam lançados ao infortúnio aqueles que lhes são sujeitos. A palavra do coro, no *Édipo Rei*, de Sófocles (2003, p.37), atesta o poder da sabedoria divina em seu completo domínio sobre os destinos humanos, poder derivado do dom natural da clarividência: “E, se Zeus e Apolo são por certo clarividentes e conhecedores do destino dos mortais, será que, entre os homens, um adivinho possui dons superiores aos meus? Nada o atesta verdadeiramente”. A visão dos oráculos é uma visão de longo alcance justamente porque está na dimensão daquilo que é invisível para o homem: “[...] verás que jamais criatura

humana possuiu a arte de predizer” (SÓFOCLES, 2003, p.52).

Mas a sabedoria divinatória possui também seu caráter enigmático, que se encontra na forma pela qual o oráculo emite sua mensagem aos homens, conforme afirma Heráclito de Éfeso: “o senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais” (Plutarco, *Dos Oráculos da Pitonisa*, fr.93 *apud OS PRÉ-SOCRÁTICOS*, 1973, p. 86). O oráculo se expressa por enigmas porque exige do homem uma percepção mais apurada para o desvelamento de sua mensagem e o incita a retirar de dentro de si o sentido das coisas que observa. À vista disso, o enigma é necessário na medida em que leva o homem ao exercício da observação, da intuição e do raciocínio. Por seu intermédio, o oráculo parece testar tanto a conduta do homem quanto o mérito necessário para alcançar o conteúdo e a essência da mensagem oracular. A interpretação da palavra oracular cabe ao sábio, que é aquele que não se deixa enganar pelo enigma². A respeito, Colli (2012, p.56) observa: “Quem não resolve o enigma é enganado, e o sábio é aquele que não se deixa enganar. O objetivo do enigma é enganar e destruir mediante o engano, como a esse respeito nos ensina Heráclito”.

Mas o enigma expressa, através das palavras, o que é interiormente indizível, inexprimível e metaforicamente obscuro, porque encontra-se no universo da linguagem divina, por sua transcendência, sua profundidade e sua extensão, que ultrapassam o universo da linguagem do homem comum:

Ainda em Platão encontram-se vestígios claros, quase ressonâncias arcaicas, que nos permitem uma reconstrução mais ampla do fenômeno. Segundo uma passagem do *Carmide*, o enigma surge quando “o objeto do pensamento certamente não é expresso pelo som das palavras”. Pressupõe-se, pois, uma condição mística, em que determinada experiência mostra-se inexprimível: neste caso, o enigma é a manifestação, na palavra, daquilo que é divino, oculto, uma interioridade indizível. A palavra é heterogênea em relação àquilo que é entendido por que fala, logo, é necessariamente obscura. (COLLI, 1988, p.45-46).

1.1 Apolo

Apolo, como deus da sabedoria, tem uma presença imperiosa nos oráculos, principalmente o de Delfos, onde se encontra a natural vocação dos

²Pode-se dizer que, aos olhos do oráculo, Sócrates representa a mais alta sabedoria que o homem pode alcançar, pois ele não se deixa enganar pelo enigma.

gregos ao conhecimento, e no próprio poder que aí se expressa enquanto poder apolíneo: a previsão do futuro. A esse respeito, Colli (1988, p.11-12) afirma:

São ainda os mesmos deuses, Apolo e Dioniso, que se encontram no retroceder ao longo das sendas da sabedoria grega. Mas, nessa esfera, a caracterização de Nietzsche deve ser modificada; além disso, a prioridade deve ser concedida a Apolo; e não a Dionísio. De fato, se cabe atribuir a alguém o domínio sobre a sabedoria, é ao deus de Delfos. Em Delfos se manifesta a vocação dos gregos para o conhecimento: sábio não é o rico em experiências, o que sobressai em habilidade técnica, destreza, expedientes, tal como ocorre na idade homérica. Odisseu não é um sábio. Sábio é quem lança luz na obscuridade, desfaz os nós, manifesta o desconhecido, determina o incerto. Para essa civilização arcaica, o conhecimento do futuro do homem e do mundo pertence à sabedoria. Apolo simboliza esse olho penetrante, seu culto celebra a sabedoria. Mas o fato de ser Delfos uma imagem unificadora, uma abreviatura da própria grécia, indica algo mais, isto é, que o conhecimento foi, para os gregos, o valor máximo da vida. Outros povos conheceram, exaltaram a arte divinatória, mas nenhum povo a elevou a símbolo decisivo, pelo qual, no mais alto grau, a potência exprime-se em conhecimento, como aconteceu entre os gregos. Em todo o território helênico, existiram santuários dedicados à adivinhação; esta se manteve como um elemento decisivo na vida pública, política dos gregos. E sobretudo o aspecto teórico ligado à adivinhação é característico dos gregos. Adivinhar implica conhecer o futuro e manifestar, comunicar tal conhecimento. Isso ocorre através da palavra do deus, do oráculo. Na palavra, manifesta-se ao homem a sabedoria do deus, e a forma, a ordem, o nexos em que se apresentam as palavras revela que não se tratam de palavras humanas, e sim de palavras divinas. Daí o caráter exterior do oráculo: a ambiguidade, a obscuridade, as alusões de árdua decifração, a incerteza.

O conhecimento do porvir era, para os gregos, a expressão máxima do poder e da sabedoria, e a reverência a Apolo se justifica pelo fato de permitir o domínio sobre os desígnios humanos. Aquele que conhece seu futuro exerce pleno domínio sobre seu destino e sua existência, pode escapar à dor ao se antecipar aos fatos e utilizá-los a seu favor. O homem almeja a sabedoria do deus na medida em que se encontra diante das incertezas do futuro. Apolo é o deus, por excelência, que pode conceder aos homens a possibilidade do autoconhecimento, isto é, de saberem o que não sabem a respeito de si mesmos. Isso reafirma a ideia de que a sabedoria se encontra relacionada a Apolo de forma mais natural: “Dissemos que a esfera do conhecimento e da sabedoria liga-se com muito mais naturalidade a Apolo do que a Dionísio” (COLLI, 1988, p.13). O poder do oráculo de Delfos encontra-se então na esfera do que o homem desconhece em relação a si mesmo, porque se

projeta para além do tempo presente e abarca uma visão holística, de totalidade, da própria alma humana em seu devir. É aí que reside a sabedoria oracular, que faz de Apolo o deus revelador da verdade a respeito do próprio homem e do seu destino através da palavra enunciada pelo oráculo de Delfos, conforme afirma Colli (1998, p.14): "o conhecimento e a sabedoria manifestam-se por meio da palavra, e é em Delfos que é proferida a palavra divina, é Apolo, e certamente não Dioniso, que fala pela sacerdotisa".

Apolo é, então, o deus que tudo vê, tudo contempla e, portanto, tudo sabe. Além disso, enquanto Dioniso retém sua sabedoria, não sendo ela "algo que ele conceda a outros, que transfira para fora de si", Apolo,

ao contrário, dá sabedoria aos homens, ou melhor, a um homem, mas fica de fora, ele é o deus "que age de longe". Sua sabedoria não é aquela que passa para fora, pois ele possui "o olhar que conhece todas as coisas", enquanto que a sabedoria que ele concede é feita de palavras, por isso é algo que diz respeito aos homens. (COLLI, 2012, p.24-25)

A própria concepção do saber em Apolo, enquanto esse "olhar que conhece todas as coisas" se traduz como essa visão do todo, do espectador que contempla todos os eventos humanos no passado, presente e futuro, de modo que ele mesmo não participa, mas apenas envia sua sabedoria aos homens, pois a sabedoria de Apolo é aquela que convida o homem a pensar sobre si mesmo para desvendar os enigmas da sua existência, como se estivesse convidando ou, até mesmo, incitando o homem ao autoconhecimento. Ao fazer esse convite, Apolo auxilia os homens através do dom da adivinhação, conforme o que diz Colli através das palavras de Platão:

A confirmar a perspectiva esboçada anteriormente, relativa seja à origem da sabedoria a partir da exaltação apolínea, seja à ligação entre loucura divinatória e palavra oracular, isto é, a um vínculo que pressupõe e exprime uma fundamental heterogeneidade metafísica, citamos agora uma passagem do Timeu de Platão: "Há aí um sinal suficiente de que o deus deu a adivinhação à insensatez humana: de fato, ninguém que seja dono de seus pensamentos alcança uma adivinhação inspirada pelo deus e verdadeira. É preciso, ao contrário, que a força da sua inteligência seja impedida pelo sono ou pela doença, ou que ele a desvie, ao ser possuído por um deus. Mas cabe ao homem sensato lembrar as coisas ditas no sonho ou na vigília pela natureza divinatória e entusiástica, refletir sobre elas, discernir com o raciocínio todas as visões então contempladas, ver onde

essas coisas recebem um significado e a quem indicam um mal ou um bem, futuro ou passado ou presente. A quem é possuído e, pelo contrário, persiste nesse estado não cabe julgar as aparições e as palavras por ele mesmo ditas. Esta sim é uma boa e velha máxima: só a quem é sensato convém fazer e conhecer o que lhe diz respeito e conhecer a si mesmo. Daqui deriva a lei de erigir a estirpe dos profetas a intérpretes das adivinhações inspiradas pelo deus. A esses profetas, alguns chamam adivinhos, ignorando totalmente que eles são intérpretes das palavras pronunciadas mediante enigmas e daquelas imagens, mas de forma alguma adivinhos. A coisa mais correta é chama-los de profetas, isto é, intérpretes do que foi adivinhado". Platão estabelece, portanto, uma distinção essencial entre o homem mântico, possuído, delirante, chamado de "adivinho", e o "profeta", ou seja, o intérprete que julga, reflete, raciocina, deslinda os enigmas, dá um sentido às visões dos adivinhos. A passagem não serve apenas como confirmação, mas enriquece a perspectiva traçada, na medida em que define melhor a ação hostil de Apolo, que surge de certa forma ligada ao impulso interpretativo e, portanto, à esfera da abstração e da razão. O arco e as flechas do deus dirigem-se contra o mundo humano através do tecido das palavras e dos pensamentos. O sinal da passagem da esfera divina à humana é a obscuridade do vaticínio, isto é, o ponto em que a palavra, manifestando-se como enigmática, trai sua proveniência de um mundo desconhecido. Essa ambiguidade é uma alusão à ruptura metafísica, manifesta a heterogeneidade entre a sabedoria divina e sua expressão em palavras. (COLLI, 1988, p.34-35).

Se o deus concede a adivinhação à insensatez humana é porque ele tem o poder de tornar o homem sábio, ainda que um sábio mortal, pois, apesar de o homem não ser igual aos deuses, nele existe algo de divino. No entanto, é preciso que o homem transcenda sua corporeidade e sua natureza instintiva, que não se deixe levar pela finitude e pela imperfeição de seus próprios pensamentos para que então possa ser tomado pelo dom da profecia e ser capaz de interpretar os enigmas da palavra oracular. Ele deve ser, enquanto profeta, aquele que sabe decifrar as palavras do adivinho. Mas, enquanto adivinho, ele deve estar esvaziado de seus preconceitos para receber a revelação da palavra oracular e ser possuído pela "loucura", pela "mania" de Apolo. Ao mesmo tempo, o adivinho deve ter o conhecimento daquilo que lhe diz respeito, de seu lugar, de sua própria condição, e se abster de todo e qualquer julgamento que se encontre na esfera das paixões humanas, de modo que seja então envolvido pela consciência da necessidade do exercício do autoconhecimento, de conhecer a si mesmo. Esse exercício vem então acompanhado da moderação, do "nada em excesso", pois é também uma exigência de Apolo endereçada aos homens através do oráculo. O homem não pode ser inspirado pelo deus se ele não exerce primeiramente um controle sobre si mesmo,

até porque a esfera humana é, por natureza, vacilante, limitada, imperfeita. Deve reconhecer que existe entre ele e o deus uma grande diferença, dada sua condição de mortalidade e a necessidade de conhecer a si mesmo. Por conta própria, ele não pode ir além daquilo que o deus permite. Um dom divino, outorgado ao homem, é uma concessão de Apolo, e portanto algo que não pertence à esfera dos mortais, visto que o homem encontra-se limitado àquilo que é humano:

Embora ao homem valente se tenham prometido honra e vida bem-aventurada, embora seja ele comparado até mesmo a um deus, o deus pítico, todavia, adverte: *gnothi sautón*, “conhece-te a ti mesmo”, isto é,: “reconhece que és um homem, que um abismo insuperável te separa do divino”. Temos, na era arcaica, máximas análogas: “não tentes escalar o céu inflexível”, “não pretendas desposar Afrodite”; numerosos mitos representam o perigo dessa *hýbris*. Mas o mote délfico caracteriza-se por exprimir a máxima em sua forma mais universal, apelando para o discernimento do homem. Essa é a forma mais pura e mais bela de admoestação por parte de um deus grego; aqui, o pensamento da punição e do útil desaparece para dar lugar ao juízo humano.

Esse juízo, porém, pressupõe muitas coisas que, em seguida, não iriam parecer tão simples. Conhecer-se a si mesmo significa limitar-se ao humano e não atravessar as fronteiras do divino, submetendo-se, com isso, um reconhecimento do poder e da magnificência dos deuses; é natural, por outro lado, que o homem aspire a um poder e a um esplendor semelhantes. Pressupõe-se, portanto, de um lado uma fé intacta e, do outro, um ingênuo e vigoroso impulso que aspira a alcançar, por meio da ação, uma felicidade semelhante à dos deuses. Tanto a fé nos deuses quanto a firme confiança na afinidade do homem com o Divino tornam-se menos sólidas no curso dos séculos VI e V. (SNELL, 2001, p.185).

Apolo exige dos homens aquilo que ele não precisa exigir de si, pois o deus encontra-se na esfera do ilimitado, tudo lhe é permitido. O universo da loucura, da mania, do extra-limite, é um universo que transcende os limites da capacidade e da razão humanas, é um privilégio outorgado, por natureza, ao deus, que é imortal e não está submetido às vicissitudes da vida humana. A esse respeito, Colli (1988, p.39) afirma:

Uma indicação semelhante provém da ambiguidade de seu manifestar-se: o alternar-se entre uma ação hostil e uma ação benigna sugere mais o jogo do que a necessidade. E até sua palavra, o vaticínio oracular, mas o que sai dessa magmática interioridade, dessa indizível possessão? Não palavras distintas, não alusões descompostas, mas preceitos como “nada em excesso” ou “conhece-te a ti mesmo”. O deus acena ao homem que a esfera

divina é ilimitada, insondável, caprichosa, louca, privada de necessidade, arrogante, mas sua manifestação na esfera humana soa como uma imperiosa norma de moderação, de controle, de limite, de sensatez, de necessidade.

Apolo é o deus que aconselha os homens a fazerem o que ele diz, mas jamais a fazer o que ele mesmo faz:

Através do oráculo, Apolo impõe ao homem a moderação, enquanto ele próprio é imoderado; exorta-o ao controle de si, enquanto ele se manifesta através de um “páthos” incontrolado – com isso o deus desafia o homem, provoca-o, quase o instiga a desobedece-lo. Tal ambiguidade se imprime na palavra do oráculo, faz dela um enigma. A assustadora obscuridade do vaticínio alude à discrepância entre o mundo humano e o divino (COLLI, 1988, p.41).

Essa ambiguidade de Apolo é permitida por sua natureza imortal, que pode transitar na esfera do incomensurável, das paixões incontroladas. Trata-se de uma irracionalidade que entra em contradição com a exigência que o deus faz ao homem para que seja racional e moderado, para que possa compreender até mesmo o que é comunicado pelo oráculo na forma do enigma. O homem deve ter equilíbrio e acuidade de percepção, próprios do uso da razão no controle das paixões, pois lhe permitem olhar com mais clareza para dentro de si mesmo e conhecer-se, e assim desvendar aquilo que o oráculo diz. Esse processo, pelo qual a razão se torna um instrumento para a visão de si mesmo, é indissociável da visão que se deve ter de Apolo e do próprio oráculo.

É através da razão e da moderação que o homem aparece como um “divino mortal” porque tem a sua alma submetida e conectada à sabedoria divina. A natureza humana é tal que pode ser inspirada por Apolo ou pode se prender aos instintos mais primitivos de sua corporeidade, como lembra Arendt (2000, p.102):

Comparado com outras criaturas vivas, o homem é um deus. Ele é como um “deus mortal” (quasi mortalem deum, para citar novamente a frase de Cícero), cuja tarefa principal, portanto, consiste em uma atividade que possa remediar a sua imortalidade, e, assim, aproximá-lo ainda mais dos deuses, seus parentes mais próximos. A alternativa a isto é submergir no nível da vida animal. “Os melhores escolhem uma coisa antes de tudo: a fama imortal entre os mortais; mas a multidão farta-se como o gado”. Aqui, o mais importante é que, na Grécia pré-filosófica, tornou-se axioma o fato de que o único incentivo digno do homem como homem era a busca da imortalidade: o grande feito é belo e louvável não porque sirva a um país ou a um

povo, mas exclusivamente porque merecerá “menção eterna no rol imortal da fama”.

O que é divino no homem tem a inspiração de Apolo, de acordo com as máximas: “conhece-te a ti mesmo” e “nada em excesso”. Mas a recomendação para o autoconhecimento encontra suas raízes no próprio prefixo “auto”, porque circunscreve, neste caso, o ato de conhecer não como um ato qualquer, mas como ato de conhecer o “ser”, esta dimensão ontológica, gnoseológica, metafísica que, como grande objeto da filosofia e da educação, aparece através da compreensão que Platão desenvolve sobre a alma. Este “auto” já é, desde a sabedoria divinatória, algo que se reporta ao ser, à alma, ao espírito, porque é justamente a ligação entre o homem e a divindade, e que confere ao primeiro o status de um “deus mortal” conforme afirma Arendt. Neste sentido, toda preocupação se volta para o conhecimento do “ser” desde essa cultura originária, onde a compreensão, que se faz de forma iniciática, mística, enigmática, protagonizada pela divindade, vai aos poucos dando lugar à filosofia e à dialética. Se, num primeiro momento, a compreensão acerca do ser depende da relação do homem com a divindade através do oráculo, aos poucos modifica-se com o advento da dialética no pensamento socrático-platônico – o qual, no entanto, não representa uma ruptura com essa tradição anterior, mas uma continuidade. A transição da cultura mística e oracular para a racionalidade dialética da filosofia platônica se dá pelo fato de essa última se tornar um instrumento poderoso para que o homem possa fazer uma leitura de si mesmo e do mundo:

Se a origem da sabedoria grega está na “mania”, na exaltação pítica, numa experiência mística e dos mistérios, então como se explica a passagem desse fundo religioso para a elaboração de um pensamento abstrato, racional, discursivo? No entanto, na fase madura dessa idade dos sábios, encontramos uma razão formada, articulada, uma lógica não elementar, um desenvolvimento teórico de alto nível. O que possibilitou tudo isso foi a dialética. Por esse termo não se entende, evidentemente, o que nele incluímos nós, os modernos; a dialética aqui empregada no sentido original e próprio do termo, isto é, no significado de arte real da discussão, de uma discussão real entre duas ou mais pessoas vivas, não excogitadas por uma invenção literária. Neste sentido, a dialética é um dos fenômenos culminantes da cultura grega, e um dos mais originais. (COLLI, 1988, p.61).

Ao retornarmos à sabedoria divinatória, parece que é digno de ser

percebido e reafirmado o fato de que o homem é elevado pelo conhecimento na medida em que ele busca desenvolver a “visão de totalidade” que é própria do deus, e assim pode desenvolver e ampliar, cada vez mais, o conhecimento de si mesmo. É dessa forma que a Filosofia e a educação, contribuindo para o atendimento à instrução do oráculo de Delfos, constituem uma influência apolínea na vida humana, tornando-se dons divinos outorgados ao homem para que ele amplie sempre e cada vez mais a visão sobre sua própria natureza.

Quando a visão do homem se volta para a essência de sua natureza, que é espiritual, ela se dirige ao que é eterno e, por isso, passa a participar mais efetivamente dessa eternidade, em contraposição àquilo que atende exclusivamente aos apetites e às ambições que se encerram em sua corporeidade:

O critério para a visão é somente a qualidade de eternidade no objeto visto. O espírito pode diretamente tomar parte nessa eternidade, mas “se um homem abandona-se aos apetites e às ambições, e só com eles ocupa-se...”, ele não deixará de tornar-se totalmente mortal, pois só alimenta a sua parte mortal. Mas se ele “empenhou-se ardentemente” na contemplação dos objetos eternos, “não poderá deixar de possuir a imortalidade no mais alto grau que a natureza humana admite”. (ARENDETT, 2000, p.105)

A presença divina no homem se reflete naquilo que transcende sua corporeidade e os instintos mais básicos, o que justifica o “conhece-te a ti mesmo” como ato de conhecer o “ser”: é preciso conhecer o homem, este “divino mortal”, como reunião de corpo e alma, sendo esta última o que traduz o ser, o que em cada um permite que tenha alguma semelhança com os deuses e sua imortalidade. Esse é justamente o legado da sabedoria divinatória: o “conhece-te a ti mesmo” representa um primeiro aviso acerca da necessidade do autoconhecimento para a ampliação do conhecimento do ser.

2. O Autoconhecimento

2.1. Édipo

Édipo, aqui analisado como personagem da tragédia de Sófocles, desempenha um papel importante quando se trata de pensar a relação entre a sabedoria divina e a humana. Ele representa o homem que passa por duras

provações e é levado à busca do autoconhecimento tanto pela luminosidade apolínea quanto pela experiência com o prazer e a dor. Expressão da condição humana (que, em sua finitude e mortalidade, está submetida à vontade dos deuses), por mais que tenha sabedoria e valores morais elevados, Édipo não exerce o controle sobre o passado, o presente e o futuro. Nesse sentido, personifica aquilo que a sabedoria humana pode alcançar, na medida em que não tem visão e domínio completos nem sobre si mesmo nem sobre a cidade que governa. Como governante de Tebas, ele expressa a insegurança de sua condição de mortal, dependendo da sabedoria divinatória e oracular para compreender a difícil situação que tanto ele como a cidade atravessam.

No início da peça teatral, o personagem assim se volta aos seus governados:

ÉDIPO — Meus pobres filhos, vindes a mim carregados de súplicas que não ignoro — que conheço muito bem. Sei que vós sofreis; mas, seja qual for vosso sofrimento, não há um de vós que sofra tanto quanto eu. Vossa dor só tem um objeto, é de cada um e ninguém mais. Quanto a mim, meu coração geme por Tebas e por ti e por mim ao mesmo tempo. Não despertais aqui um homem que dormia. Ao contrário, já derramei muitas lágrimas e muito fiz perambular meu pensamento ansioso. O único remédio que pude descobrir, tudo bem considerado, já providenciei sem demora. Enviei o filho de Meneceu, Creonte, meu cunhado, a Delfos, ao templo de Apolo, a perguntar o que eu devia dizer ou fazer para salvar nossa cidade. (SÓFOCLES, 2003, p.8-9)

A tragédia de Édipo não se justifica pela displicência ou pela falta de atenção para com a palavra oracular. Rei estimado por seu povo, ele anseia por salvar a cidade da peste que a assola, e procura investigar os motivos de tal situação. Assim clama ao deus Apolo a apresentação de uma saída quando envia Creonte para consultar o oráculo: “ÉDIPO: — Ah! se ele pudesse, caro Apolo, nos trazer uma chance de salvar Tebas, como imaginamos por sua aparência radiosa!” (SÓFOCLES, 2003, p.9). Há, de sua parte, tanto um sentimento de cuidado e compaixão para com os súditos, quanto uma capacidade investigativa, racional e lógica de averiguar os motivos e causas do infortúnio. Além disso, cumprindo um dever moral, responsabilizando-se pela situação, é um homem de ação, como aponta Knox (2002, p.11):

É característica sua esperar que o oráculo de Delfos exija dele ação;

aguarda, pois, com impaciência para ouvir “por qual ação ou pronunciamento solene posso salvar a cidade” (72). Esta fórmula, uma alternativa de discurso ou ação, é substituída poucas linhas depois por um estilo mais restrito, que admite apenas ação. “Eu seria um covarde se não fizesse tudo que o deus claramente ditar” (77). Édipo anuncia sua decisão de executar a ordem oracular em palavras que demonstram sua concepção de si mesmo como a força ativa da comunidade — “tudo farei” (145).

Édipo não deseja tirar conclusões sem antes fazer um exame racional dos acontecimentos, buscando obter clareza sobre eles, como argumenta Knox (2002, p.14):

A obstinação por conhecimento e clareza totais é característica de sua inteligência. Édipo exige uma fundamentação racional para sua existência: não admite mistérios, meias-verdades, meias medidas. Jamais se contentará com menos que a verdade plena; frente a este temperamento, as tentativas de Tirésias e Jocasta de detê-lo não têm a menor chance de sucesso. Um exemplo extraordinário de sua insistência na compreensão cabal é a última pergunta que faz o pastor. Ele já conhece a verdade — que Jocasta é a sua mãe e Laio seu pai — todavia existe ainda um detalhe que ele não entende. Não se trata de um pormenor que traga alguma esperança de que toda a história seja falsa, é meramente uma questão que diz respeito aos motivos do pastor: “por que motivo deste a criança ao velho? (1177). Mesmo no momento mais terrível de sua vida, ele deve ter em suas mãos a história completa, sem nenhum traço de obscuridade. Deve complementar o processo investigativo, remover até a última ambiguidade. Sua compreensão do que lhe ocorreu deve ser uma estrutura racional plena, antes que possa se entregar ao curso das emoções que o conduzirá à automutilação.

Percebe-se nesse processo, ao mesmo tempo, a distinção entre a sabedoria humana e a divina. Por mais aguçada que seja a inteligência de Édipo, possibilitando-lhe inclusive decifrar o enigma da Esfinge, ela não deriva, segundo seu próprio juízo, de um auxílio dos deuses, como Knox (2002, p.15) observa:

A inteligência de Édipo não é meramente crítica. É inclusive criativa. Não é só capaz de fazer perguntas: pode respondê-las. Sua fama e reputação baseiam-se, acima de tudo, em ter decifrado o enigma da esfinge. Nisso “ele foi sábio” (sophos, 509), canta o coro: solucionou o enigma que nenhum outro homem fora capaz de solucionar e salvou a cidade. *Gnômei kyrêsas*, diz ele acerca de sua realização: “Obtive sucesso graças à inteligência” (398).

O relato que faz da sua própria realização intelectual revela um aspecto importante de caráter: ele é o homem que, apenas por meio da inteligência, derrota os profissionais em seu próprio jogo; é o amador inteligente que, sem nenhum treinamento especial, vê o essencial que os especialistas não puderam perceber. O enigma da

Esfinge era um problema para profissionais, para Tirésias, na realidade; conforme Édipo diz, “exigia o dom profético” (manteias, 394), e o coro enfatiza isso mais tarde quando chama a Esfinge de “a virgem misteriosa de garras curvas” (*chrésmoidon*, 1200). O sacerdote admite que Édipo fez o que deveria ter sido feito por um tebano, não por um forasteiro; que tudo foi feito sem nenhum auxílio tebano e sem treinamento (*oud' ekdidachtheis*, 138), mas acrescenta que Édipo teve a ajuda de um deus. O próprio Édipo vê as coisas de forma diferente. “E eu cheguei [de fora], sem nada conhecer”.

Édipo tem uma visão parcial dos fatos, ao passo que a sabedoria divina consiste na visão de totalidade. Por isso ele consulta o oráculo. É neste sentido que Dodds (1996, p.48) apresenta Édipo como um símbolo da inteligência humana, a qual não pode repousar até haver resolvido todos os enigmas. A trajetória do personagem é a da busca do conhecimento de si mesmo, mesmo que de forma tortuosa. A curiosidade do herói trágico em desvelar seu destino é uma forma de estabelecer uma conexão entre o brilhantismo de sua própria inteligência, enquanto inteligência humana, e a inteligência divina, no caso apolínea. Édipo gostaria de ser como os deuses e, em parte, ele o é porque quer compreender sua condição e a de Tebas para além do que está posto, pois persegue a compreensão da totalidade dos fatos e de sua própria alma.

Segundo Dodds (1996, p.39-40), Édipo é, assim como Thyestes, um homem que violou as mais sagradas leis da natureza sem, no entanto, saber o que fez. Nesse sentido, a ignorância (*hamartía*) apresenta-se na forma de uma falta de visão de si mesmo e dos fatos, a despeito da elevada conduta moral do personagem. Se Thyestes e Édipo tivessem agido com conhecimento, afirma Dodds (1996, p.39-40), eles seriam monstros inumanos, e não se poderia sentir por eles a compaixão que a tragédia busca produzir. Sente-se compaixão, justamente, pelo frágil estado do homem, pelo terror que o assola, por se desconhecer um mundo cujas leis são inacessíveis ao entendimento humano.

Assim, não se pode culpar quem quer que seja pela falta de capacidade de ver além dos limites da racionalidade humana. Dodds (1996, p.40-41) insiste em mostrar que a fala dos moralistas, que tendem a julgar e condenar Édipo, não faz sentido. O moralista pode perguntar:

“Não poderia Édipo ter escapado de sua desgraça se ele tivesse sido mais cuidadoso? Sabendo que estava em risco de cometer parricídio e incesto, não teria um homem prudente evitado o embate, mesmo

em autodefesa com um homem mais velho, além de ter relações com uma mulher também mais velha?”

Dodds responde que ninguém está qualificado para culpar Édipo por descuido, por desconhecer uma lista de coisas que não devem ser feitas, pois o que não é mencionado na peça não existe. Prossegue dizendo que o próprio Sófocles se incumbiu de dar uma resposta àqueles que tendem a condenar moralmente Édipo, visto que não há como escapar do caráter imperativo e incondicional da sentença oracular. Ela não dizia “se você fizer isso ou aquilo, você matará o seu pai”. Pelo contrário, afirmava categoricamente: “você matará o seu pai e dormirá com a sua mãe”. O oráculo é taxativo em relação ao que está destinado a acontecer, e Édipo fez o que pôde para evitar seu destino ao decidir nunca mais voltar a ver os pais adotivos, que ele considerava como sendo os verdadeiros. É nisso que Édipo se iguala a qualquer ser humano: tem o controle sobre suas decisões, pode decidir livremente sobre seu modo de agir, mas não exerce absolutamente nenhum controle sobre as consequências de suas ações e os fatos que lhe são exteriores.

Segundo Dodds (1996, p.43), o personagem de Sófocles fez tudo como um “agente livre”, escolhendo livremente, a partir dos motivos mais nobres, uma série de ações que o levaram à própria ruína. No entanto, para ele (1996, p.39), perguntar se um personagem ficcional como Édipo é ou não um bom homem significa fazer uma pergunta sem sentido, já que, por Édipo nunca ter existido, pode-se responder tanto sim quanto não. O questionamento legítimo é se Sófocles pretendia que víssemos Édipo como um bom homem. Nesse caso, Dodds alega que sim, tomando por base o que os próprios personagens da obra dizem sobre o jovem rei. Aos olhos do próprio sacerdote na cena de abertura da peça, o jovem é considerado o maior dos homens, por haver salvado Tebas ao decifrar o enigma da Esfinge. Do ponto de vista moral, o personagem, com todos os seus erros e acertos, busca fazer o bem. É essa busca pelo bem da cidade e do seu próprio reinado que salva Édipo moralmente. Ele tem uma consciência de si mesmo do ponto de vista moral.

Contudo, o problema relativo à condição existencial de Édipo é mais de ordem gnosiológica que moral. Como qualquer ser humano, esse personagem ficcional não tem o poder de conhecer o futuro sem o auxílio dos deuses. Trata-se de uma condição previamente estabelecida para os homens, implicando

insegurança e incerteza ante as vicissitudes da vida. Assim, como afirma Dodds (1996, p.47-48), é a própria condição humana que está refletida no *Édipo Rei*: a peça teatral retrata a cegueira do homem e a desesperada insegurança da sua condição. De algum modo, acrescenta o autor, todo homem se debate na escuridão como Édipo, sem saber o que é e o que precisa sofrer, já que todos vivem num mundo de aparências, sob as quais se escondem dolorosas realidades pelas quais cada um passará, mas sem poder conhecê-las previamente.

2.2. Sócrates

Sócrates é o filósofo do autoconhecimento e o exemplo vivo da sintonia que o homem deve ter com o saber divino, mediante a moderação, a vigilância e o equilíbrio, assim como a necessidade de “militar em favor da alma”³. Ele fazia de sua filosofia uma forma de obediência aos desígnios divinos e aos valores maiores do espírito, exortando os homens a ocuparem-se de si mesmos, a exercitarem a virtude e o bem. Quando de seu julgamento pelo tribunal ateniense, ele manifesta claramente sua opção ao antecipar o discurso que faria se os juízes o liberassem sob a condição de deixar de agir como de hábito:

“Varões atenienses, eu os saúdo e amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado — 'melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da maior e mais reputada cidade em sabedoria e força, não sente vergonha em militar em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão, da verdade e da alma (a fim de ser a melhor possível) *não* militar nem se preocupar?' E se algum de vocês quiser discutir e disser que milita, não o liberarei de imediato nem me afastarei, mas vou

³ A teoria da alma em Platão tem sua melhor descrição em *A República*, talvez pelo fato de ser esse um diálogo da fase intermediária e que, por isso, não deixa de representar a síntese do projeto platônico a respeito do assunto: trata-se da tripartição da alma em *logos*, *thymós* e *epithymía*, que, numa tradução mais genérica, consistem em razão, vontade e apetites, em analogia e paralelo com as classes que compõem a *pólis* (filósofos, guardiões e artífices). De um modo geral, na relação entre o universo da alma com o da *pólis* (cidade), a razão é análoga aos filósofos, a vontade aos guardiões e os apetites aos artífices, de modo que, “militar em favor da alma”, neste caso, consiste em a razão governar as outras partes, e não o contrário; o que, por semelhança, vale para o filósofo em relação às outras classes. Noutros diálogos, tais como *Primeiro Alcibíades*, *Protágoras*, *Górgias* e *Fedro*, a mesma questão encontra-se presente, quando Platão trata do antagonismo existente na alma entre a parte racional e a parte irracional, em que o autoconhecimento depende de a parte racional controlar, domesticar a parte instintiva. Pode-se também compreender a militância em favor da alma através da visão de si mesmo e do exercício do cuidado. Essa discussão encontra-se, mais propriamente, no capítulo 3 deste trabalho.

interrogá-lo, e inspecioná-lo, e refutá-lo. E se me parecer não ter adquirido a virtude — mas dizer que sim —, vou reprová-lo por considerar de menos o digno do máximo, e o mais banal, demais. Farei isso com o mais jovem e com o mais velho (com qualquer um que eu encontrar), com o estrangeiro e com o concidadão — mais com os concidadãos, pelo tanto que, por raça, vocês me são mais próximos. Pois é isso — fiquem sabendo — que o deus me ordena, e eu mesmo penso que ainda não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade do que o meu serviço ao deus! Nenhuma outra coisa faço enquanto circulo a não ser persuadir, tanto os mais jovens quanto os mais velhos dentre vocês, a não militar em favor nem do corpo nem do dinheiro — não antes (nem com a mesma intensidade) que em favor da *alma*, a fim de ser a melhor possível —, e vou dizendo que não surge do dinheiro a virtude, mas da virtude o dinheiro, e todos os demais bens humanos, públicos e privados. Se ao dizer então tais coisas, corroto os jovens, tais coisas teriam que ser danosas... Mas, se alguém afirma que digo coisas diferentes dessas, não diz nada! Diante disso, atenienses”, eu diria, “quer vocês obedeçam a Anito quer não, quer me liberem, quer não me liberem, não poderei agir de outro modo nem mesmo se estiver prestes a morrer incontáveis vezes!” (*Apologia*, 29-30)

Ao se posicionar dessa forma, defendendo sua prática de interpelar os concidadãos e questioná-los sobre o que andam fazendo de si mesmos, para que militem em favor da alma, Sócrates apresenta-se como elo de interlocução entre a sabedoria humana e a divina, na medida em que associa aquela, primeiramente, não às coisas humanas, mas ao que é divino em cada um. A sabedoria humana deve imitar a divina, refletindo o próprio desejo de imortalidade no mundo dos meros mortais. Tal desejo se expressa no homem pela alma, que é o que ele possui de divino. “Militar em favor da alma” é buscar o conhecimento daquilo que transcende a própria mortalidade – a do corpo –, e assim observar aquilo que em cada um se assemelha ao divino.

Ao mesmo tempo, se há no homem algo que o assemelha ao divino, esse algo relaciona-se com uma capacidade natural de conhecer a si mesmo. A prova disso seria o próprio Sócrates, o qual, como homem e mero mortal, fez de sua vida um exercício diário de busca do autoconhecimento por meio do autoexame, que é a forma pela qual cada um pode se dedicar à contemplação do que é eterno e divino. Desse modo, a filosofia de Sócrates conduz à consciência da alma humana como, essencialmente, natureza espiritual dotada de razão, de *logos*. É a essa dimensão divina que se deve obedecer, o que significa que obedecer ao deus Apolo é obedecer àquilo que existe de racional em cada um. Assim, a via que leva ao autoconhecimento é divina porque está relacionada à visão de si mesmo através da

razão; trata-se de um exercício de contemplação da natureza de cada um, traduzindo-se na necessidade de desenvolver e voltar para si mesmo a visão de totalidade que é própria dos deuses. Atender aos deuses, mais precisamente à divindade de Apolo, é um imperativo da Filosofia, que no exemplo de Sócrates aparece como o verdadeiro lugar da busca do saber, à medida mesma que impele ao exercício do autoexame.

Como se vê na *Apologia* escrita por Platão, é graças ao autoexame que Sócrates rejeita a titularidade de sábio. É então que pode perceber o que o oráculo queria dizer: ser o mais sábio entre os homens é ainda encontrar-se numa esfera tipicamente humana, que se caracteriza pela sua finitude e pela mortalidade, em oposição à divina. Sócrates tem consciência da sua própria condição, visto que é impossível falar em sabedoria humana sem perceber-se a meio caminho entre a ignorância e a sabedoria, às voltas com um conhecimento parcial de si mesmo e das coisas: “O que é que o deus está dizendo, e o que é que está falando por enigma? Pois bem sei comigo mesmo que não sou sábio — nem muito, nem pouco” (*Apologia* 21). Isso significa que o homem não se conhece completamente, mas pode buscar conhecer-se. É isso que justifica a reverência de Sócrates ao saber divino: se a divindade não precisa buscar o saber e o autoconhecimento, uma vez que, tanto pela condição de imortal quanto pela visão de totalidade, já é sábia, o homem, como um “deus mortal”, pode aproximar-se dos deuses à medida que busca o saber e procura adquirir a visão do todo. Como assinala Arendt (2000, p.99):

Durante o curto espaço de tempo em que os mortais podem suportá-la, a atividade de filosofar transforma-os em criaturas semelhantes a deuses, “deuses mortais”, como diz Cícero. (É seguindo essa direção que a etimologia antiga várias vezes derivou a palavra-chave *theorein*, e até mesmo *theatron*, de *theos*. A dificuldade da resposta grega é sua inconsistência com relação à própria palavra “Filosofia”, o amor ou desejo da sabedoria que não pode ser propriamente atribuído aos deuses; nas palavras de Platão, “nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio, pois ele já o é”.

Os deuses já são sábios porque atendem aos requisitos mencionados por Colli (1998, p.11): “sábio é quem lança luz na obscuridade, desfaz os nós, manifesta o desconhecido, determina o incerto”. Esse é o poder de Apolo, transmitido aos homens por intermédio da função medianeira do oráculo. Sócrates exalta a sabedoria divina ao mesmo tempo em que chama atenção para a necessidade de o

homem reconhecer a ignorância a respeito de si mesmo e das coisas:

...Pois os circunstantes toda vez pensam que eu mesmo sou sábio nas coisas a respeito das quais refuto alguém, mas corre-se o risco, varões, de na realidade o deus ser sábio, e com aquele oráculo afirmar isto: que a sabedoria humana pouco ou nada vale” (*Apologia*, 23).

A própria mensagem do oráculo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, mostra que a ignorância do homem consiste no fato de que ele desconhece a si mesmo. É como se o oráculo dissesse: “homens, vocês não sabem o que são” – e, além do mais, que o saber e o autoconhecimento são revelados ao homem mediante a concessão de Apolo, porquanto esse deus, conforme já dito, pode conceder sabedoria através da adivinhação, o que torna o ser humano um enigma a ser desvendado.

Sócrates parece ter consciência de que é preciso fugir da ridícula situação de estudar coisas estranhas sem antes saber o que se é, ou seja, de que o conhecimento de si mesmo se distingue do conhecimento das outras coisas, de modo que estas últimas pouco acrescentam à existência humana. O que interessa de fato, para Sócrates, é saber o que se conserva no interior da própria alma, de modo que é preciso examinar a si mesmo no sentido de saber: sou um monstro ou uma figura delicada? Se conservo dentro de mim as paixões, os excessos dos monstros, como a Quimera e o Tífon, ou me assemelho ao divino, por ser delicado e simples. Esta é uma questão central, apresentada no *Fedro*, e que diz respeito a uma cultura do saber onde o autoconhecimento tem, como patrono, Apolo e o próprio oráculo:

Se, a exemplo dos sábios, eu não acreditasse, não seria de estranhar. Interpretação sutil da lenda fora dizer que o ímpeto de Bóreas a derrubou dos rochedos próximos, quando ela brincava em Farmaceia, e que as circunstâncias de sua morte deram azo a dizerem que Bóreas a havia raptado, ou daqui ou da colina de Ares. Sim, porque há também uma versão que a dá como raptada daquele ponto. Enquanto a mim, Fedro, acho muito engenhosas todas essas explicações; porém, exigem agudeza de espírito e bastante esforço por parte do hermeneuta, o que não é nada de invejar, visto como, depois disso, ele seria obrigado a corrigir a forma dos Hipocentaurus e mais a da Quimera, para, logo a seguir, ver-se abarbadado com uma turba de Górgonas e de Pégasos, e mais a multidão inumerável de seres monstruosos e inconcebíveis. Perderia um tempo enorme o incrédulo que, armado apenas da vulgar sabedoria, se impusesse a

tarefa de deixar aceitáveis todos esses monstros compósitos. E a razão, amigo, é a seguinte: até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, onde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas antes de saber o que sou. Por isso, digo adeus a essas histórias e me contento com a opinião comum. Como disse há pouco, em lugar de investigar essas coisas, cuido apenas de examinar-me. Quero saber se sou algum monstro mais complexo e cheio de fumo do que Tífon, ou algum ser delicado e simples, que, por natureza, participe de um destino de algum modo divino e sem fumos de qualquer espécie. E, por falar nisso, companheiro, não é esta a árvore para onde queiras conduzir-nos? (Fedro 229d-230a).

O ideal de sabedoria, para Sócrates, não reside na capacidade de produzir discursos floreados, desonexos e desvinculados da realidade, pois não levam o homem a tornar-se um ser melhor, virtuoso, belo e bom. Importa, sim, o discurso simples, amparado na lógica e na argumentação, através da dialética que se desenvolve no plano da oralidade, na ação discursiva e dialógica de perguntar e responder, que leva às questões que dizem respeito à alma e que agrega utilidade por buscar respostas aos enigmas, às incertezas e às dificuldades da existência humana. Ele não só é o advogado como também o protagonista de um discurso que incita os homens a serem melhores, procurando persuadi-los a educarem a si mesmos e a se autoconhecerem, pois esse é o caminho pelo qual se pode escapar da incerteza, da angústia, do sofrimento e da dor, e assim tornar-se pleno, livre e senhor de si. O projeto socrático, presente nos diálogos de Platão, é um projeto que busca a emancipação do homem pelo caminho do autoconhecimento, o caminho de integração do indivíduo consigo mesmo, com a cidade (*pólis*) e com a natureza (*physis*).

Sócrates, o mais apolíneo⁴ de todos os filósofos, incorporou a ética de Apolo em sua filosofia e a transformou num instrumento de educação dos homens, recorrendo à dialética. A própria filosofia socrática assume uma dimensão de culto à divindade, pois é o meio pelo qual se deve obedecer aos preceitos délficos do “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia”. Nesse sentido, a sabedoria divinatória não deixa de ser uma fonte de inspiração para o pensamento socrático-

⁴Segundo Dodds (1988, p.80), Platão fez de Apolo o seu patrono, estabelecendo uma clara distinção entre a “mediunidade apolínea, que aspira ao conhecimento”, e aquela proveniente de Dioniso, essencialmente coletiva. Pode-se pensar que a “mediunidade apolínea” é justamente a de Sócrates, pois o aspirar ao conhecimento é, conforme a observação do mesmo autor, “um dom raro de indivíduos escolhidos”. Cornford (1953, p.119) aponta para uma questão presente no *Fédon*, que diz respeito ao fato de Sócrates ser portador de uma “sabedoria mântica”, que “vê para além dos limites da disputa racional, e ele atribui esse poder a Apolo”.

platônico, na medida em que aponta, originariamente, para a necessidade de o homem fazer uso de sua capacidade de conhecer para atender suas necessidades existenciais, que dizem respeito à alma. Além do mais é a alma que precisa ser conhecida porque ela é o elo de conexão entre os homens e os deuses e, portanto, aquilo que, em cada um, se assemelha ao divino.

CAPÍTULO 2

O (AUTO)CONHECIMENTO DA ALMA

1. A Inspeção de si mesmo e dos outros

O “viver filosofando e inspecionando a si mesmo e aos outros” (*Apologia*, 29) pode ser considerado a base do projeto educativo de Sócrates. Praticando-o, ele despertou o interesse dos jovens por uma cultura do autoconhecimento. Eles o seguiam, tomando como exemplo o exercício da autoinspeção para inspecionarem uns aos outros:

Além do mais, os jovens que seguem comigo – os que têm mais tempo livre, entre os mais ricos, por vontade própria – gostam de ouvir os homens sendo “inspecionados”, e eles mesmos muitas vezes me imitam, ou seja, tentam “inspecionar” outros... Como consequência, descobrem, penso eu, grande abundância de homens que pensam saber algo, mas que pouco ou nada sabem. A partir daí então os “inspecionados” por eles passam a odiar a mim, e não a si mesmos, e a dizer que Sócrates é miasmático e corrompe os jovens... (*Apologia*, 23)

O fato de os jovens seguirem Sócrates e procurarem imitá-lo, assumindo a mesma postura, não significa que eles eram “ensinados” por ele, mas que assumiam o mesmo tipo de comportamento, levando em conta o valor que representa uma síntese de toda uma cultura filosófico-educativa sobre o autoconhecimento: “a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida pelo homem”.

Alguém poderia então talvez dizer: “mas não nos diga, Sócrates, que você não vai conseguir viver fora calado e conduzindo-se sossegadamente?”. Esta aqui é, de todas as coisas, a mais difícil de fazer alguns de vocês entenderem... Pois se eu disser, por um lado, que isso é desobedecer ao deus e que por isso é impossível conduzir-me sossegadamente, vocês não vão me dar ouvidos, porque eu estaria sendo irônico. E se eu disser, por outro, que acontece também de ser esse o maior bem para o homem – fazer discursos todos os dias sobre a virtude e as demais coisas sobre as quais vocês me ouvem dialogar, inspecionando a mim mesmo e aos outros –, e que a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida pelo homem, aí é que vocês, enquanto falo, vão me dar menos ouvidos ainda... (*Apologia*, 38)

Uma vida de inspeção deve ser o projeto de toda uma existência, um receituário para uma educação de si mesmo, pois atende a tudo o que, em cada um, diz respeito à natureza do próprio ser. Viver uma vida inspecionando aquilo que se é possibilita compreender que o ser é o que tem valor em si mesmo, algo do qual não se pode ser apartado, porque inerente à própria identidade. Se o homem pode escapar de tudo, menos de si mesmo, torna-se um dever fazer da vida um projeto para a compreensão de si mesmo e do outro. É assim que se atende à dimensão ontológica, moral, existencial e divina da própria vida, porque o ser é a morada da própria sorte, a instância na qual se estabelece o destino. Neste sentido, o ser transcende a vida corporal, pois diz respeito à alma e a todos os pensamentos e sentimentos que nela residem. Atender a esse preceito filosófico-educativo significa dar sentido à vida.

Desse modo, o que Sócrates parece dizer é: viver uma vida sem inspeção é viver uma vida sem sentido, sem projeto, que não leva a lugar algum porque encerra o homem em suas ilusões, incertezas, em tudo aquilo que é superficial e transitório. Diferentemente, viver uma vida inspecionando a si mesmo e aos outros é viver uma vida pela razão, pelo *logos*, para o conhecimento, para o desenvolvimento da consciência e da capacidade de discernimento. A inspeção já é, em si mesma, o desenvolvimento da parte intelectual, lógica (*logistikón*) da alma, na medida em que é a abertura de compreensão do que a própria alma é, através do seu contato com o corpo e com o outro.

Na perspectiva moral, a ausência da inspeção significa viver uma vida sem dialogar sobre a necessidade da virtude, da *areté*, visto que o homem deve adquirir o domínio e o cuidado de si mesmo para estar em harmonia com a alma e com a *pólis*. A inspeção denota a preocupação sobre como se deve viver para alcançar a paz de espírito, uma vida isenta de perturbações, capaz de levar à felicidade. Esse é o conselho divino do qual o filósofo se faz porta-voz; desobedecê-lo significa ir contra o deus e a natureza divina do próprio ser. É como se a alma humana tivesse a necessidade de desenvolver uma relação de harmonia com a própria natureza e com o que existe de divino.

Coerentemente, Sócrates não só assumiu tal postura como examinador ou inspetor de almas, como propôs que também seus filhos fossem aconselhados no mesmo sentido:

Peço a eles, porém, apenas isto (voltando-se para os que o acusaram e condenaram): que aos meus filhos, quando chegarem à mocidade, vocês castiguem, varões, perturbando-os da mesma maneira que eu perturbava a vocês, caso eles pareçam militar antes em favor do dinheiro (ou outra coisa qualquer) que em favor da virtude; e, caso pareçam ser algo, nada sendo, que vocês o reprovem como eu a vocês – de que não militam pelo que devem, e pensam ser algo, quando não valem nada. Se vocês fizerem isso, terei sentido com vocês o que é justiça – eu e meus filhos! (*Apologia*, 41-42)

Em outros termos, o bem que Sócrates deseja aos filhos é o mesmo bem que ele deseja aos concidadãos. Se os filhos não forem capazes de inspecionarem a si mesmos, pede que façam essa inspeção por ele. Se o filósofo desejava que isso fosse uma prática na vida dos concidadãos, assim como devia ser na dos seus próprios filhos, era porque, de algum modo, sabia que esse é o meio pelo qual se dá a garantia do bem-viver e da felicidade. O caminho para uma vida boa passa necessariamente pela atitude de “militar em favor da alma”, visto que é nela que reside a essência da própria natureza, o que faz da alma tanto a investigadora como aquela que deve ser investigada.

2. A alma: Essência e interioridade humana

A compreensão que Platão desenvolve sobre a alma representa um avanço em relação às tradições anteriores. Uma visão antropológica da alma já começara a se esquadriñar no pensamento de Heráclito, e adquire maior extensão e profundidade no pensamento socrático-platônico, que sistematiza e desenvolve um caminho de estudo sobre o próprio homem. Mesmo que algumas ideias anteriores tenham sido incorporadas, o caráter inovador do pensamento socrático-platônico está em caracterizar a alma como o homem interior, tanto quanto em dar uma dimensão antropológica ao “ti” do “conhece-te a ti mesmo”, como a alma que habita os corpos dos indivíduos humanos:

Na alma, Homero, por exemplo, vê um sopro vital que na morte deixa o homem como um “vapor” (IL. 23, 100). O velho pitagorismo fala de uma reencarnação da alma (Riedweg, 2002). Pré-socráticos como Heráclito e Demócrito ligam a questão sobre a essência da alma com reflexões sobre começo e origem das coisas, na morte eles veem uma mera transformação e retorno, e partem da ideia de que a alma não é perecível. Na lírica do século VI e na órfica Platão já

encontrara uma tendência de ver na alma o si-mesmo individual do homem, que estaria ligado aos corpos; na morte este si-mesmo sobreviveria e poderia ser responsabilizado por sua vida primitiva. Platão lança mão deste tipo de tradições, mas colocou acentos importantes, compondo assim uma antropologia pioneira. (ERLER, 2013, p.205-206)

O pensamento socrático-platônico incorpora as visões anteriores sobre a alma numa compreensão mais ampla, profunda e sistematizada do próprio homem e do conhecimento que deve desenvolver de si. Não obstante seja pensado como união de alma e corpo, é o pensamento socrático-platônico que traduz suas verdadeiras essência e interioridade: o homem é sua própria alma, na medida em que ela é sua dimensão ontológica, metafísica e existencial. A esse respeito, Trabattoni (2012, p.131-132) afirma:

Qual é o lugar ocupado pelo ser humano no esquema dualístico e metafísico que permeia a filosofia de Platão? A primeira coisa a dizer é que o homem é uma composição de alma e corpo. Essa definição era muito comum no modo ordinário de pensar dos gregos, desde os tempos de Homero, para o qual a alma (em grego *psyché*) representava a vida do corpo. Platão aceita, pelo menos de modo preliminar, essa distinção. No que diz respeito à alma, porém, ele aceita aquela que parece ter sido a posição do Sócrates histórico, o qual tinha substituído a imagem fisiológica tradicional (a alma é só e justamente aquilo que faz com que um corpo viva) por uma nova imagem espiritualista: a alma é, antes de tudo, a sede do intelecto e da consciência e é o sujeito das ações e dos valores morais. Platão não aceita inteiramente essa redução, mas conserva junto ao novo significado também o antigo, sobretudo porque dele tem necessidade para demonstrar que a alma é imortal. Mas é claro que para compreender a natureza do homem interessa a Platão que a alma seja entendida à maneira socrática. Quando Platão afirma que o homem é, sobretudo e essencialmente, a sua alma, estabelece uma continuidade com a posição de Sócrates. A superioridade da alma sobre o corpo é um tema constante na obra platônica desde os diálogos da juventude.

A compreensão da natureza do homem como alma aparece em todo o legado socrático que se encontra nos diálogos de Platão⁵, e mesmo que se observem a respeito da alma algumas características mais socráticas que platônicas, e vice-versa, é bastante comum a confluência das duas perspectivas

⁵ Não cabe aqui fazer uma diferenciação entre Sócrates e Platão no que diz respeito à discussão sobre a alma. Para um desenvolvimento apropriado do assunto, é proposital pensar a questão da alma unindo a influência socrática ao pensamento de Platão de modo a compor um único arcabouço de pensamento. Tomar-se-á, então, como referência, a ideia de um pensamento socrático-platônico sobre o assunto.

numa só, tanto no caso de se pensar a alma como “aquilo que faz com que um corpo viva“, quanto como “a sede do intelecto e da consciência” e “sujeito das ações e dos valores morais”.

Sócrates ilustra claramente, no diálogo com Alcibíades, o fato de o homem ser uma alma que se serve de um corpo.

SÓCRATES — E não usa o homem todo o seu corpo?

ALCIBÍADES — Perfeitamente.

SÓCRATES — Que é, então o homem?

ALCIBÍADES — Não sei o que diga.

SÓCRATES — Pelo menos sabes que é o que se serve do corpo.

ALCIBÍADES — Sei.

SÓCRATES — E o que mais pode servir-se do corpo, se não for a alma?

ALCIBÍADES — Nada.

SÓCRATES — E a alma, comanda?

ALCIBÍADES — Sim.

SÓCRATES — Há outra proposição, ainda, sobre a qual não pode haver divergência.

ALCIBÍADES — Qual é?

SÓCRATES — Que o homem só pode ser uma de três coisas.

ALCIBÍADES — Quais são?

SÓCRATES — Alma, corpo, ou ambos num só todo.

ALCIBÍADES — É certo.

SÓCRATES — E não acabamos de concordar que o que comanda o corpo é o homem?

ALCIBÍADES — Acabamos.

SÓCRATES — Será que o corpo dá ordens a si mesmo?

ALCIBÍADES — De forma alguma.

SÓCRATES — Dissemos que ele é governado.

ALCIBÍADES — Sim.

SÓCRATES — Então, o que procuramos não é o corpo.

ALCIBÍADES — Parece que não.

SÓCRATES — Será, porventura, o conjunto dos dois que governa o corpo, e que viria a ser o homem?

ALCIBÍADES — Pode ser que sim.

SÓCRATES — De jeito nenhum! Se uma das partes não governa a outra, não há possibilidade de vir a fazê-lo a reunião das duas.

ALCIBÍADES — É muito certo.

SÓCRATES — Sendo assim, uma vez que o homem não é nem o corpo, nem o conjunto dos dois, só resta, quero crer, ou aceitar que o homem é nada ou, no caso de ser alguma coisa, terá de ser forçosamente a alma.

ALCIBÍADES — É muito certo. (*Primeiro Alcibíades*, 129e-130c)

O que define a essência do homem não é aquilo que ele tem de sensível, de corporal, visto que o corpo é um instrumento do qual a alma se serve. Afirmar que o corpo é um instrumento significa dizer que ele é algo que possuo durante certo

tempo, mas não constitui o que sou. Para conhecer a mim mesmo, preciso conhecer minha alma: há uma clara diferença entre o que sou e o que me pertence, de modo que ambas as coisas não podem ser confundidas, como se vê na continuação do diálogo citado:

SÓCRATES — Por isso, quem conhece alguma parte do próprio corpo, só conhece algo de si mesmo, porém não se conhece.

ALCIBÍADES — É certo.

SÓCRATES — Ninguém, portanto, como médico, conhece a si mesmo, como não se conhece o pedótriba, enquanto professor de ginástica.

ALCIBÍADES — É isso mesmo.

SÓCRATES — Muito mais longe, ainda, de conhecerem-se estão os lavradores e os demais artífices; se desconhecem até mesmo o que se relaciona com as respectivas profissões, mais distanciados se encontram de se conhecerem. Só têm conhecimento do que se refere ao tratamento do corpo.

ALCIBÍADES — Falas com acerto.

SÓCRATES — Ora, se a sabedoria consiste em conhecer a si mesmo, nenhum dos mencionados é sábio por efeito da própria profissão.

ALCIBÍADES — Não é, de fato.

SÓCRATES — Essa é a razão de serem consideradas vulgares as mencionadas profissões, e impróprias de homens de prol.

ALCIBÍADES — É muito certo.

SÓCRATES — Novamente: quem cuida do corpo, não cuida de si mesmo, mas apenas do que lhe pertence.

ALCIBÍADES — É o que parece.

SÓCRATES — Porém, o que cuida de sua fortuna, nem cuida de si mesmo, nem do que lhe pertence; encontra-se mais afastado, ainda, do que lhe diz respeito.

ALCIBÍADES — É também o que eu penso.

SÓCRATES — Sendo assim, o banqueiro não cuida do que lhe diz respeito.

ALCIBÍADES — É certo.

SÓCRATES — Logo, se alguém que se mostra apaixonado pelo corpo de Alcibíades, não é Alcibíades que ele ama, porém algo que pertence a Alcibíades.

ALCIBÍADES — Dizes a verdade.

SÓCRATES — Só te ama quem ama tua alma.

ALCIBÍADES — É o que necessariamente se conclui de toda a sua disposição. (*Primeiro Alcibíades*, 131a-c)

O conhecimento que se tem do corpo não representa o conhecimento de si mesmo, mas de algo de que a alma faz uso. Do mesmo modo, nenhum conhecimento que se volta para a realidade exterior, como o ligado às artes e ofícios aos quais o homem se dedica, diz respeito ao conhecimento da alma. O que “eu sou” não equivale ao que “eu tenho”, como, por exemplo, o corpo; muito menos

àquilo que “eu faço”, como é o caso das artes e demais ofícios que o homem realiza. Mesmo que a alma se manifeste através do corpo e expresse seus talentos por meio das atividades que realiza, ela se distingue de tudo isso, e o conhecimento da alma vai além de tudo o que ela possui e realiza.

A distinção entre alma e corpo parece refletir uma preocupação com a compreensão que o homem comum tem de si mesmo. Trata-se de uma compreensão equivocada, na medida em que, vivendo em função da satisfação imediata de necessidades físicas e materiais, esse homem pensa que aquilo que é se deixa determinar pelo que possui e realiza; ele confunde assim sua natureza com a das coisas que lhe são exteriores e, portanto, não conhece a si mesmo.

Se Sócrates apresenta essa discussão e distingue a natureza da alma da do corpo a partir da diferença entre o que sou e aquilo que me pertence, é porque, de algum modo, esse é um problema que se presentifica na realidade humana: os homens estão deslocados de si mesmos por causa da dificuldade de assumirem uma autoconsciência como alma.

Também na *Apologia*, Sócrates estabelece uma distinção entre o que sou e aquilo que me pertence. A arte da política deve-se dirigir aos governados para atendê-los naquilo que eles são, não no que lhes pertence: promovendo o conhecimento da alma e cuidando dos pensamentos e sentimentos dos homens, cuidará da cidade.

Sócrates critica a cidade pelo fato de preocupar-se mais com o governo das coisas que pertencem ao homem do que com o próprio homem. Assim, os cidadãos não são levados a pensar sobre aquilo que são, não militam a favor de si próprios, isto é, da alma e da necessidade de se tornarem melhores e mais sensatos. Pelo contrário, são direcionados a “militar em favor das coisas da cidade”, ou seja, do que lhes pertence: “dinheiro, negócios, liderança do exército” (*Apologia*, 36).

Tal displicência com a dimensão ontológica do homem abre caminho para que se veja de forma distorcida o sentido da vida e do convívio, com reflexos na política e na educação. Sócrates apresenta essa discussão ao jovem Alcibíades, ele também um ser deslocado de si mesmo por não reconhecer que, antes mesmo de se dedicar à política, deve cuidar da própria alma. A tarefa do filósofo e educador é, então, a de construir ou resgatar a compreensão da alma como essência do homem e o seu verdadeiro eu.

No entanto, considerar a alma como o “verdadeiro si-mesmo do homem” (ERLER, 2013, p.213) não significa dizer que o corpo não possui sua devida importância, visto ser ele o instrumento pelo qual a alma se manifesta. Se o corpo não pode prevalecer sobre a alma, pois não é a essência do homem, nem por isso deixa de ser necessário, pois deixa suas impressões na alma, assim como a alma deixa as suas no corpo. A alma pode manifestar sua saúde ou sua doença no corpo, do mesmo modo que, quando bem utilizado, o corpo pode contribuir para a saúde da alma. Além disso, o corpo que permite ao homem viver e estabelecer suas relações com o mundo. Nesse sentido, é necessário para a constituição do homem na sua integralidade. Mas o “eu verdadeiro”, o que constitui o objeto a ser observado e conhecido no homem, que é o “homem interior”, é a alma.

Para além disso, a alma racional é imortal, existe por si mesma, independentemente do corpo. Enquanto tal, ela não é somente o “eu, o que constitui a nossa personalidade e nos dá um nome”, mas “o lugar permanente e a substância imperecível” do “próprio homem”; dessa forma, “a alma imortal, inclusive na sua condição terrestre, deve ser considerada como o ‘homem interior’, isto é, como o homem por excelência” (GOLDSCHMIDT, 1963, p.72). Nesse sentido, é nela que se configuram as características humanas relacionadas à capacidade de pensar e sentir, aos modos de ser e conviver, o que faz com que a alma seja o nosso próprio *éthos*, na medida em que é a morada do que há de mais elevado no homem: a razão, o *lógos*. E exatamente por constituir o que somos e estabelecer nosso destino, é que devemos viver para a alma.

No *Teeteto*, a alma aparece como a interioridade humana e o lugar no qual é registrada a visão das coisas e da própria realidade. É ela que vê e conhece, de modo que os olhos e os ouvidos, assim como os demais sentidos, são os meios que a alma utiliza para perceber a realidade.

S. — Então, se alguém te perguntar: “como que vê o homem o branco e o preto e ouve o agudo e o grave?” —, dirias, segundo penso — “Com os olhos e com os ouvidos”.

TEET. — Sim.

S.— A facilidade no uso dos nomes e das palavras, sem os verificar com atenção, não é na maior parte das vezes falta de berço, mas o oposto é falta de liberdade; por isso também agora é necessário retomar o ponto no qual a resposta que deste não é correcta. Toma então atenção à resposta mais adequada: os olhos são aquilo com que vemos, e os ouvidos são aquilo com que ouvimos ou por meio de que ouvimos?

TEET. — Por meio de que nos apercebemos de cada coisa, mais do que com eles, é o que me parece, Sócrates.

S. — Seria bem terrível, meu rapaz, se as diversas percepções estivessem instaladas em nós, como em cavalos de madeira, sem que tudo isso não, convergisse para uma forma única, quer se lhe chame alma, quer como haja de se chamar, pela qual, por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos percepções de tudo o que apercebemos. (*Teeteto* 164b-d)

As várias percepções que temos em nós convergem para a alma, sendo os sentidos seus instrumentos, já que são eles os canais pelos quais a realidade nos afeta. Tal fato leva à compreensão de que os sentidos não são a fonte do saber, pois o modo pelo qual somos por eles afetados provoca, em relação às coisas, impressões e uma visão aparente do que tais coisas são para nós. Se os sentidos são instrumentos da alma, então é ela que conserva dentro de si mesma a possibilidade do conhecimento e do saber, estabelecendo os critérios de discernimento entre o verdadeiro e o falso, entre o certo e o errado; é na alma que afloram as ideias e a própria capacidade de justificá-las pela razão. A própria busca de uma definição do que seja o saber, recorrentemente frustrada pelas aporias que se apresentam no discorrer do *Teeteto*, ocorre por um processo no qual a alma é protagonista, de um modo, inclusive, independente, na medida em que é ela própria que pergunta e responde, confrontando, assim, as ideias. Mesmo que a busca de uma definição do saber esbarre nas convenções e nas teses do relativismo sofístico, é a alma que é incitada a retirar de dentro de si mesma as argumentações que desfazem tais teses. Tal processo realiza-se interiormente, dado que, no decurso dele, a alma confronta-se consigo mesma e olha para dentro de si, a fim de enxergar as ideias que possui, o que configura, no homem, a sua própria essência. No homem, é “a alma que investiga o que há de comum em tudo”, seja através de si mesma, pelas ideias que conserva em sua memória, seja por meio do corpo:

S. — Dizes bem. Mas através de quê, age aquela força que te revela o que é comum a todas estas e a estes, pelo qual define o que “é” e o que “não é”, e com o qual dá uma resposta a todas as perguntas que colocávamos ainda agora? A todas estas, a que órgãos atribuis aquela parte de nós através da qual sentimos, que se apercebe de cada coisa?

TEET. — Estás a referir-te, à entidade e ao não ser, à semelhança e à diferença, ao mesmo e ao outro, e também à unidade e aos outros números. É evidente que também perguntas pelo par e ímpar e tudo quanto se segue a esses, através de que partes do corpo percebemos com a alma.

S. — Segues-me muito bem, Teeteto, e é isso mesmo que te pergunto.

TEET. — Mas, por Zeus, Sócrates, eu cá não poderia dizer mais, excepto que me parece que o princípio é que não há nenhum órgão especial para isto ou aquilo, mas acho que é ela própria, através de si própria, que a alma investiga o que há de comum em tudo.

S. — Tu és belo, Teeteto, e não feio, como dizia Teodoro, pois aquele que fala bem é belo e bom. E além da beleza com que me falaste, fizeste-me o favor de me pouparem uma longa discussão, se é isso que achas, que a alma investiga umas coisas através de si própria e as outras através das potências do corpo. Pois é assim que me parece e gostaria que fosse também a tua opinião. (*Teeteto* 185c-e)

Se a alma é o que, no homem, investiga o que há de comum em tudo, é também ela que configura seu ser, dando-lhe unidade, ou seja, é a alma que dá aos homens as características que lhes são próprias e que traduzem a natureza de cada indivíduo, com seus pensamentos, sentimentos, valores e inclinações, sem perder a sua essência imortal.

Dizer que “eu sou a minha alma” significa dizer que o corpo e tudo aquilo que me pertence são uma condição provisória de minha existência, e que não há uma identidade entre “aquilo que eu sou” e “aquilo que eu tenho”, entre o que, em mim, é transcendente, universal, permanente, imortal e eterno, e o que é imanente, efêmero, corporal, particular, transitório, mortal e temporário. Nesse sentido, a educação deve voltar-se essencialmente não para o que temos, mas sim para o que somos.

Essa é uma dificuldade existente na visão do homem comum, que enxerga o sentido da vida mais nas coisas exteriores do que em si mesmo, pelo fato de a aparência prevalecer sobre a essência. É mais fácil entender por aquilo que os nossos sentidos proporcionam: “eu sou o meu corpo”. Isso contradiz o que a filosofia deixa para a educação: “eu sou a minha alma”. Quando digo “sou o meu corpo”, tomo como essência não o que sou, mas aquilo que me pertence, e, assim, julgo ser uma coisa que, na verdade, não sou. No entanto, como lembra Robinson (2010, p.80), soa “natural” dizer “sou o meu corpo”:

Seria absurdo dizer “eu sou a minha alma” para uma audiência, tanto da época como agora, cujo instinto é dizer “mas, certamente, se alguém quiser dizer 'Eu', não é mais natural dizer 'Eu sou esse corpo que vive, respira, sente e que, no momento, ocupa uma porção de espaço no tempo e responde pelo nome de...?’” Ou, dito de outra maneira, “Por que eu não posso dizer que eu sou um corpo que é caracterizado pela posse de uma alma (ou mente), em vez de dizer,

como diz Sócrates, que eu sou uma alma que, por um certo período de tempo, está ligada, de algum modo, a um corpo?” O ônus da prova não cabe aqui a Sócrates, em vez de a seus críticos?”

Sócrates estaria “consciente da estranheza do seu conceito de alma, mesmo aos olhos de pessoas sofisticadas” (ROBINSON, 2010, p.80), o que mostra que, desde a antiguidade, existe uma resistência dos homens comuns ao autoconhecimento. O corpo e suas necessidades são mais visíveis, o que é um obstáculo à compreensão da alma como essência humana, pois direcionar a visão exclusivamente ao corpo impede o pensamento e a reflexão, consistindo numa forma de ignorância em relação a si mesmo ligada aos hábitos, costumes e valores de uma sociedade voltada ao poder, à guerra, à riqueza, à satisfação dos apetites e das paixões.

Mas esta resistência ao autoconhecimento pode-se dar também por outras vias, visto que o homem alijado das condições mínimas de subsistência tem mais dificuldade em olhar para dentro de si e se ver como alma. Toda a capacidade natural e inata que os homens possuem em desenvolver o autoconhecimento pode, então, encontrar obstáculos que são determinados pelo ambiente e pelas condições de vida, visto que, numa ordem social injusta e corrompida, onde a tirania prevalece nas relações de poder entre os homens, a privação dos direitos, da cidadania, e a falta de uma educação pública que privilegie a liberdade de pensamento, configuram o retrato de um governo caracterizado pela imposição e pela opressão. No livro VIII da *República* Platão faz referência às formas corrompidas de governo, onde o cerceamento da liberdade já aparece na retirada dos filósofos do poder e na instauração do regime timocrático, dos militares, o qual, depois, se transforma em oligarquia, em democracia e, por fim, em tirania. Nesse último caso, que seria a derrocada da ordem social, muito em função da anomia e da anarquia já instauradas no regime democrático, o tirano apareceria como aquele que não admite opositores e que, portanto, não permitiria o exercício da reflexão e do questionamento. O regime tirânico seria então o principal obstáculo ao conhecimento da alma pois cria um ambiente que dificulta à maioria dos homens o exercício do uso da razão e da reflexão, na medida em que os priva de sua própria liberdade. De algum modo, esse processo de decadência já começa a ocorrer desde a timocracia, e se agrava na oligarquia, quando a *pólis* é dividida entre ricos e pobres. A democracia, segundo Platão, por ser o poder do povo – que, em grande parte, carente de uma maior

capacidade de reflexão, move-se predominantemente pelos desejos –, acaba cedendo espaço e dando lugar à tirania. Em função disso, quando, na *pólis*, aparece uma forma corrompida de governo, isso se reflete na própria educação, que também se corrompe. Daí então a estranheza sobre o conceito de alma, tal como é colocado por Robinson, pois as formas corrompidas de governo que influenciam a vida dos homens se fazem através do culto à honra (no caso da timocracia), à riqueza (na oligarquia) e à libertinagem, à anomia e à anarquia (presentes na democracia), que levam à total falta de ordem, pelo descontrole dos desejos, na tirania. Todas essas formas de governo têm em comum o culto à corporeidade, ou seja, o predomínio dos apetites, desejos e paixões sobre a razão, resultando em obstáculo ao autoconhecimento e à compreensão da alma enquanto essência do homem.

No entanto, o fato de muitos homens não terem uma visão de si mesmos como alma não significa que deixem de sê-lo, mas que constituem almas que se desconhecem e que, portanto, guiam de forma inadequada a si mesmas e ao próprio corpo. A alma guia ambos, visto que o corpo não é capaz de guiar a si mesmo, ficando a alma responsável pela natureza e pela conduta do homem, bem como por seu destino.

Se o corpo é um instrumento do qual a alma se utiliza, é porque ele não traduz aquilo que somos. Ver a alma é ter consciência de que ela consiste naquilo que somos, visto que constitui nossa essência, por possuir o pensamento e a reflexão e, portanto, atender ao preceito délfico: “conhece-te a ti mesmo”. São as almas que se comunicam e se reconhecem entre si.

SÓCRATES — Devemos admitir, portanto, que quando conversamos a sós, eu e tu, e trocamos ideias, são duas almas que conversam?

ALCIBÍADES — Perfeitamente.

SÓCRATES — Foi justamente isso que dissemos há pouco: quando Sócrates conversa com Alcibíades e troca ideias com ele, não é a teu rosto, por assim dizer, que ele se dirige, mas ao Alcibíades real, que é, antes de tudo, alma.

ALCIBÍADES — É certo.

XXVI — SÓCRATES — É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: conhece-te a ti mesmo. (*Primeiro Alcibíades* 130c-e)

Sócrates procura mostrar a Alcibíades que “a alma é a parte mais importante de nós mesmos” e que ela consiste no “ser em si”. Além disso, Sócrates

toma a sua alma como essência de sua natureza interior e cria as condições para que Alcibiades se identifique da mesma maneira. Se esse é um princípio válido para todos os indivíduos humanos, então cada um corresponde a um “ser em si”, o que torna Sócrates e Alcibiades duas almas reunidas, que conversam e pensam sobre suas próprias naturezas.

Quando voltamos então à visão do homem como um todo, considerando o fato de sermos união de alma e corpo, devemos saber que as características intelectuais e morais do homem não estão no corpo, mas sim na alma; pois esta se mostra, no homem, como a natureza do seu “eu interior”:

Que a alma é considerada, aqui, todo o “eu” parece ser corroborado pela frase na qual Sócrates diz: “Pois todo o bem e o mal, seja no homem ou no corpo como um todo, surge, como declarou ele, na alma a transborda de lá, como se fosse da cabeça para os olhos”. À primeira vista, isso recorda a afirmação de que o “homem todo” é a soma aritmética de corpo e alma, mas o paralelismo feito nas palavras finais deixa claro que a posição original de Sócrates ainda permanece. A influência da alma sobre o corpo é como a da cabeça sobre os olhos e, ao se buscar a fonte dos problemas, deve-se examinar, num caso, a cabeça, no outro, a alma. Se é verdade, a frase “o homem como um todo só pode significar “a pessoa” ou o “homem inteiro”, no sentido que foi visto, isto é, “a alma”. (ROBINSON, 2010, p.70)

O caráter inovador do pensamento socrático-platônico reside na compreensão da alma que constitui a humanidade do próprio homem enquanto sua interioridade e natureza individual. Esse pensamento é, aos olhos de uma cultura do saber, a primeira tradição a desenvolver uma ideia sistematizada sobre a essência do homem e o fato de ele ser uma combinação de razão, o *lógos*, e do universo das emoções, pois é no interior do homem que residem os valores ético-espirituais, acima de valores corpóreos, conforme nos diz Trabattoni:

Dos trechos que vimos até o momento podemos extrair duas coisas: 1) o homem é essencialmente a sua alma, e 2) conseqüentemente, seus valores ético-espirituais, que dizem respeito precisamente à alma, são superiores aos materiais e corpóreos. O contexto dessas asserções parece adequado à imagem tradicional do Sócrates histórico, que aconselhava os homens a cuidarem de suas almas. Em suma, nos encontramos dentro de uma visão ético-pedagógica preocupada com a alma, naquilo em que o termo, modernamente corresponde ao conceito de pessoa. Mas esta visão, traduzida na linguagem da filosofia platônica, enriquece-se e amplia-se à luz de uma perspectiva que podemos chamar ontológica, inerente à

natureza da alma, às suas relações com o corpo, à sua possível existência antes mesmo do nascimento e depois da morte do indivíduo. (TRABATTONI, 2012, p.134-135)

A alma configura, no indivíduo humano, seu próprio *éthos*, assim como o lugar em que deve se desenvolver sua educação moral, constituindo a forma de preparação do homem para o bem-viver. O propósito do pensamento socrático-platônico é fazer com que o indivíduo humano amplie a compreensão de si mesmo, que seja educado para desenvolver uma visão de si com o fito de alcançar um conhecimento de si mesmo, isto é, desenvolver a compreensão da alma, dimensão ontológica na qual o homem manifesta sua natureza racional e contemplativa. A emergência do autoconhecimento se mostra, então, na forma de uma garantia de preservação do homem e do seu próprio desenvolvimento, visto que o pensamento que se desloca para a visão e o cuidado da alma é uma forma de fazer com que o homem alcance, cada vez mais, o seu autoaperfeiçoamento.

3. O conhecimento da alma e a visão de si mesmo

A alma é um princípio político, aquilo que faz com que o próprio homem seja, em essência, um ser político, como se lê no diálogo *Górgias* (466 d). Comentando a obra, Robinson (2010, p.81) observa:

Em 464 a ss., é feita uma distinção entre corpo e alma. Somos informados de que cada um tem seu estado de bem-estar apropriado e de que há, para cada um, uma arte específica para manter ou, se necessário, restaurar tal estado. No caso do corpo, o nome da arte não é dito, mas seus dois ramos são a ginástica e a medicina. No caso da alma, a arte apropriada é a política, cujos ramos são a legislação e a justiça. Quanto à relação entre corpo e alma, nos é dito que é a alma que guia o corpo e “o tem sob sua responsabilidade”.

Sócrates argumenta sobre a necessidade de se atender ao preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” quando busca persuadir o jovem Alcibíades acerca dos requisitos necessários para se dedicar à arte da política. O filósofo enxerga uma relação necessária e indissociável entre a necessidade do conhecimento de si mesmo e a vida social, no âmbito da cidade, da *pólis*. Não há como construir uma vida social, sustentada no bem comum, sem que haja uma educação e um universo político que tenham como base valores morais e espirituais

compartilhados. Uma educação voltada para a visão de si mesmo seria, então, o caminho para o exercício da política e o meio pelo qual os indivíduos são levados a olhar para dentro de si. A política é uma arte que envolve o conhecimento sobre a natureza humana e aquilo que a constitui: a alma.

O problema relativo à política e ao seu exercício reside primeiramente na necessidade de o político conhecer a si próprio, porquanto a arte de governar, cuidar da vida pública, coletiva, e do destino dos cidadãos da *pólis* não pode ser exercida por um indivíduo que se desconhece. O governante deve ter conhecimento das necessidades dos governados. Para tanto, é necessário que conheça sua alma, o que pressupõe o conhecimento de suas próprias necessidades. Há contradição quando aquele que se propõe a ser político, não sabendo cuidar de sua própria vida, quer cuidar da vida alheia. Se a alma é a interioridade e o princípio universal que habita os corpos humanos, as questões relativas às dificuldades existenciais da vida devem, primeiramente, ser identificadas e compreendidas pelo próprio governante em relação à sua alma, para que então ele possa identificar e compreender as dificuldades existenciais dos concidadãos, para melhor governá-los. O que se encontra em jogo, então, é o exercício da política como algo que diz respeito à vida dos indivíduos nas suas necessidades e diferenças, porque tal é a vida da cidade, da *pólis*, de toda forma de agregação fundada na integração e na harmonia necessárias à preservação dos direitos e deveres do homem e da própria coletividade:

SÓCRATES — Quem ignora, portanto, as coisas que lhe dizem respeito, não há de conhecer, também, as dos outros.

ALCIBÍADES — É muito certo.

SÓCRATES — E se não conhece as dos outros, não conhecerá também as da cidade.

ALCIBÍADES — Necessariamente.

SÓCRATES — Um homem, nessas condições, nunca poderá exercer a política. (*Primeiro Alcibíades*, 133e)

Esse problema não se refere somente à sociedade ateniense da época de Sócrates, mas a todas que banalizaram a política ao conceder o direito de ser político a qualquer um. Muitos desejam dedicar-se a ela sem possuir real conhecimento da arte de governar. A política, no pensamento socrático-platônico, assume uma dimensão ontológico-existencial, sendo responsável por cuidar tanto da vida dos homens quanto de suas almas; o político, portanto, deve conhecer tanto

aquela quanto estas. A cidade não é apenas um universo físico, mas, acima de tudo, um universo espiritual.

Sócrates chama a atenção de Alcibíades para o que anda fazendo de si mesmo e de seu próprio destino. Se o jovem aprendiz não possui a alma preparada para o exercício da política, poderá comprometer-se com algo que trará graves consequências, na medida em que entrará em desacordo com sua própria natureza. Ao exercer a política sem o conhecimento de si mesmo, ele estará se corrompendo, corrompendo sua alma, além de se comprometer indevidamente com o destino dos seus governados.

No *Primeiro Alcibíades*, o personagem homônimo demonstra certa ignorância de si mesmo, a qual se reflete numa visão equivocada sobre a política, considerando-se apto a exercê-la sem, de fato, sê-lo. Ele constrói uma autoimagem como político sem pressupor que uma coisa se distingue da outra: muitas vezes, a imagem que fazemos de nós mesmos é diferente das nossas reais condições ou daquilo que somos de fato, visto que nos desconhecemos a nós mesmos quando julgamos ser o que, na verdade, não somos. Consequentemente, não conseguimos olhar para dentro de nós, pois uma coisa é o que sou, e outra, o que penso que sou, de modo que este último caso traduz a pior forma de ignorância, segundo Sócrates: julgar saber aquilo que, na verdade, não se sabe. Por isso, o filósofo fala a Alcibíades: “Percebes, portanto, que os erros da vida prática decorrem da presunção de sabermos o que não sabemos” (*Primeiro Alcibíades*, 117d). A presunção de Alcibíades se verifica tanto em relação à política quanto a si próprio, em razão de haver construído uma autoimagem não condizente com sua própria realidade.

A crítica se volta justamente para a vida do homem comum, cidadão da *pólis*, que não se vê e não se questiona porque assimila preconceitos, falsas certezas, falsos valores, e faz uma representação de si mesmo que não confere com sua própria natureza. Ele confunde sua essência com sua aparência: a primeira diz respeito àquilo que somos, ao passo que a segunda, ao que parecemos ser. O mundo da aparência é um mundo perigoso, dado que encobre a verdadeira realidade das coisas, enquanto ver a si mesmo é perceber a essência e a verdadeira realidade daquilo que somos, retirando, assim, as máscaras que encobrem nossa verdadeira natureza.

Aqueles que julgam saber o que não sabem ignoram primeiramente a si próprios e cometem equívocos a respeito de suas próprias naturezas, estando em

desacordo com suas almas. Julgam ser justo o que, de fato, não é; julgam ser bom aquilo que, na verdade, é prejudicial; e tomam o útil e o vantajoso como algo que beneficia apenas a si próprios, pois apregoam o culto aos valores individuais e ao exercício indiscriminado dos apetites e das paixões em detrimento dos interesses coletivos e do uso sensato da razão. Um jovem como Alcibíades personifica claramente essa imaturidade e inconseqüência que, muitas vezes, são ainda reforçadas por uma “educação” superficial, sofisticada e popularesca, que reflete um tipo de sociedade historicamente constituída nos seus valores ligados à corporeidade, ao sensível, e que se reproduz no tempo.

Sócrates estava em confronto com os valores da sociedade de sua época e tentava, de todas as formas, conduzir seus concidadãos para um caminho virtuoso, utilizando a própria filosofia e a dialética como formas de persuasão, a fim de desfazer os pensamentos equivocados que o homem tem sobre si mesmo. Este é o adversário a ser enfrentado: a ilusão do saber associado à pretensão de ensiná-lo aos outros. Existe, então, uma advertência a esse respeito, produzida de forma simples e lógica:

SÓCRATES — E então? Já viste alguém ser sábio em qualquer matéria e incapaz de transmitir a outrem o conhecimento de sua especialidade? Por exemplo: quem te ensinou a ler, não somente era sábio nessa matéria, como te deixou sábio nisso, a ti e a muitas pessoas mais que lhe aprovesse ensinar, não é verdade?

ALCIBÍADES — Sim.

SÓCRATES — E tu, instruído por ele, és capaz, por tua vez, de ensinar outras pessoas?

ALCIBÍADES — Perfeitamente.

SÓCRATES — O mesmo se dá com os professores de cítara e de ginástica?

ALCIBÍADES — Sem dúvida.

SÓCRATES — A melhor prova, portanto, que pode alguém dar de que possui determinado conhecimento, é ser capaz de transmitir a outrem esse mesmo conhecimento. (*Primeiro Alcibíades*, 118c-d)

A crítica de Sócrates a Alcibíades deve-se ao fato de este se dedicar à política antes de conhecê-la, sendo necessário primeiramente ver-se e conhecer-se para que se possa então ter a visão de sua verdadeira capacidade. Alcibíades é o exemplo daquele que se mostra, até mesmo, confuso. Sócrates afirma:

Ah, meu caro Alcibíades, de que doença estás sofrendo! Vacilo em qualificá-la; todavia, já que estamos sós, é preciso que o diga. Coabitas, meu caro, com a pior espécie de ignorância, o que tua

conversação te demonstrou, ou melhor, tu a ti mesmo. Por isso, atiras-te à política antes de te haveres instruído. Aliás, não és o único a sofrer de semelhante mal, mas quase todos os que se ocupam com os negócios da República, com exceção de uns poucos e, naturalmente, do teu tutor, Péricles. (*Primeiro Alcibíades*, 118b)

A ignorância dos que pretendem governar sem o devido conhecimento não é primeiramente com a política, mas consigo mesmos, pois por não possuírem a visão de si próprios, refletem essa ignorância naquilo que pretendem fazer, não compreendendo que a política é uma ciência que requer um conhecimento que ainda não se encontra na própria alma. Alcibíades, quando confrontado com a argumentação socrática, se mostra confuso, não sabe mais o que diz. Desse modo, já não consegue se situar no diálogo, o que permite, então, a interferência de Sócrates no sentido de reorientá-lo, de fazer com que ele se desfaça de suas falsas certezas, para, dessa forma, assumir a consciência de sua própria ignorância:

ALCIBÍADES — Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo; encontro-me numa situação esquisita; quando me interrogas, ora sou de uma opinião, ora de outra.

SÓCRATES — E ignoras, amigo, de onde te vem essa perturbação?

ALCIBÍADES — Completamente.

SÓCRATES — Acreditas que se alguém te perguntasse se tens dois olhos ou três, duas mãos ou quatro, ou qualquer coisa do mesmo teor, responderias ora de um jeito, ora de outro, ou todas as vezes da mesma forma?

ALCIBÍADES — Conquanto já me encontre desconfiado de mim mesmo, creio que daria sempre resposta idêntica.

SÓCRATES — E a causa disso? [Não] é por conheceres [sic]⁶ o assunto?

ALCIBÍADES — Creio que sim.

SÓCRATES — É evidente, portanto, que sempre que respondes contraditoriamente, sem o queres, é por desconheceres o assunto em debate.

ALCIBÍADES — Decerto. (*Primeiro Alcibíades*, 116e-117a)

Incerto e desconfiado de si mesmo, Alcibíades começa a se reconhecer em sua real condição, o que mostra o importante papel que a educação pode exercer como o lugar onde o outro nos confronta e nos coloca diante de nós mesmos, evidenciando que esse exercício de ver a si mesmo não depende apenas da disposição interna do indivíduo, mas requer a presença do outro, pois é

⁶ Tudo indica que a tradução omitiu a partícula negativa. No texto grego se afirma “oukoûn óti oîstha; toût' aítion”, que pode ser traduzido por: “A causa disso? Visto que certamente você não sabe?” A fala seguinte de Sócrates confirma e reitera o sentido: “[...] é por desconheceres o assunto em debate”.

impossível realizá-lo sozinho.

Se a política está relacionada à visão do outro, esta última não está dissociada da visão de si mesmo, pois, conforme a argumentação socrática, só é possível que um político veja o outro e dele cuide à medida que se vê e cuida de si próprio. Ver-se e cuidar de si mesmo, porém, não significam prender-se aos próprios interesses individuais, mas, pelo contrário, dirigem-se ao reconhecimento do outro como aquele que participa das mesmas necessidades da vida social, política.

Na política, tratar da vida dos homens é tratar da alma no seu modo de pensar, ser e existir, pois ser governante implica ser administrador de almas, gerenciando, primeiramente, a sua própria. A política se distingue das artes e necessidades concernentes ao corpo e a todas as formas de comércio e atividades mundanas. Na arte de governar está em jogo o destino dos homens, ou seja, o rumo de suas almas.

Do mesmo modo que o conhecimento da arte de fazer sapato se encontra nas mãos do sapateiro, a náutica nas do marinheiro, a equitação nas do tratador de cavalos, está nas mãos do governante a arte de governar, que envolve essencialmente a necessidade de conhecer a natureza humana com todas as suas vicissitudes.

A arte da política refere-se, então, à capacidade de o governante desenvolver uma percepção de si mesmo, pois somente assim ele poderá cuidar do outro. Platão não diferencia o político do educador, visto que ambos conjugam, em seus propósitos, tanto o conhecimento da alma humana quanto os princípios que devem conduzir os pensamentos e as atitudes dos homens para os valores maiores do espírito. A política não se distingue da educação na medida em que, para Platão, ambas as atividades estão relacionadas à educação da alma, pois a *pólis* é a instância na qual as leis, os direitos e deveres, o exercício da liberdade, da excelência (*areté*) encontram, no governante e na própria forma de governo, um espelho que o cidadão comum tem como referência. Desse modo, o governante é um educador quando suas ações aparecem como um modelo a ser imitado; os cidadãos comuns, desprovidos de capacidade dialética, tendem a reproduzir, em suas almas, os valores do governo a que estão submetidos, pois tanto a política quanto a educação exercem um poder persuasivo na vida dos homens – em ambas, o discurso aparece como um instrumento poderoso no sentido de influenciar o caráter, o *éthos* da alma. Isso não significa que educador e político estabeleçam o

modo de ser dos indivíduos, mas que podem dar uma contribuição no sentido de apresentar ou não um caminho para a conquista da virtude. O governante que possui, então, uma visão de si mesmo, é capaz de estabelecer as diretrizes para que a educação da *pólis* e da alma sejam voltadas à conquista da virtude.

O político e o governante só podem aperfeiçoar seus ofícios à medida que aperfeiçoam a si próprios. É isso que, de algum modo, Sócrates quer dizer a Alcibíades: antes de tudo, aperfeiçoe sua própria alma, reveja seus valores, cultue a virtude, tenha uma vida reta, sem excessos, se autoadministre primeiro, ou seja: veja a si mesmo. De todos os ofícios, este parece ser o mais difícil, visto que o próprio Sócrates parece não conhecê-lo completamente quando diz a Alcibíades: “[...] será preciso que investiguemos juntos o melhor modo de nos aperfeiçoarmos, porque tudo o que eu vier a dizer a respeito da educação não se aplica menos a mim do que a ti” (*Primeiro Alcibíades*, 124 c). Sócrates tem consciência de que ignora a si mesmo e precisa realizar constantemente o autoaprimoramento mediante a preocupação de ver a si mesmo, porque desse modo é possível conhecer-se cada vez mais. Daí a necessidade de uma educação que se volte mais para a dimensão existencial da vida, para a alma e suas potencialidades.

No diálogo entre Sócrates e Eutidemo, nas *Memoráveis* de Xenofonte, a necessidade do conhecimento de si mesmo se mostra essencial para a condução da vida, assim como para a tomada de decisões e a realização das melhores escolhas:

— Dize-me, Eutidemo, já estiveste em Delfos?

— Duas vezes, por Júpiter!

— Então leste a inscrição gravada no templo: conhece-te a ti mesmo?

— Li.

— Não deste importância ao conselho ou aceitaste e diligenciaste saber quem és?

— Por Júpiter! Então não havia de conhecer a mim mesmo?! Difícil me fora aprender outra coisa, se a mim próprio me ignorasse.

— Então pensas que conhecer-se a si mesmo seja saber como se chama?

Assim como não creem os compradores de cavalos conhecer o animal que desejam comprar antes de verificarem se é dócil ou empacador, forte ou fraco, ligeiro ou lerdo, enfim, todas as boas ou más qualidades de uma cavalgada, não deve pesar-se a própria capacidade para se saber quanto se vale?

— Efetivamente, parece-me que não conhecer o próprio valor é ignorar-se a si mesmo.

— Não é evidente ser esse conhecimento de si mesmo fonte de infinidade de bens, enquanto milhares de males acarretam a visão

zarolha das próprias possibilidades? Os que se conhecem a si mesmos sabem o que lhes é útil e distinguem o que podem do que não podem fazer. Realizando o que está em seu poder, obtêm o necessário e vivem felizes. Abstendo-se do que vai além de suas forças não resvalam no erro e esquivam o insucesso. Enfim, estando em melhores condições de julgar os homens, podem, empregando-os proveitosamente, angariar grandes bens e poupar grandes males. Ao contrário, os que não se conhecem a si mesmos e ignoram o próprio valor não julgam melhores os homens que as coisas humanas. Não sabem nem o que lhes cumpre fazer, nem como o fazem. A respeito de tudo iludidos, deixam escapar a felicidade e esbarrondam-se na ruína. Os que obram com conhecimento de causa atingem o fim colimado e granjeiam honra e consideração. Seus iguais comparam-se de sua sociedade. Nos revezes procuram seus conselhos, entregam-se-lhes nas mãos, neles fundam suas esperanças de bom êxito e por tudo isso os estimam mais que a ninguém. Já os que vivem às cegas metem-se a fazer o que não deviam, malogram em todos os empreendimentos e, sobre castigados pelo mau sucesso, tornam-se em objeto de desprezo e ridículo, vivendo escarnecidos e desconsiderados. Podes ver igualmente que dentre as cidades que, ignorando as próprias forças, movem guerras a Estados mais poderosos, umas são destruídas, outras trocam a liberdade pela escravidão. (*Memoráveis IV,2,25-29*)⁷

Os que procuram desenvolver uma visão de si mesmos possuem maior capacidade de se situarem no mundo e compreendem seu papel, pois adquirem a percepção do que está ao seu alcance; reconhecem seu valor e não fazem intervenções naquilo que não lhes convém. Em contrapartida, aqueles que têm uma “visão zarolha das próprias possibilidades” vivem num estado de ignorância em relação a si próprios e fazem escolhas que não lhes convêm. O desconhecimento de si é, então, o mal da alma, a qual, quando não possui a visão de si mesma, perde a condição essencial ao seu próprio bem.

4. A visão de si mesmo e a autodescoberta

O tema da visão tem um lugar privilegiado no pensamento socrático-platônico e, no diálogo *O Primeiro Alcibíades*, a metáfora do olho ressalta a importância da visão, quando compreende o ato de ver em seu propósito de tornar inteligível aquilo que é visto: a alma observa a si mesma e torna-se inteligível. Tanto no espelho quanto no olho realiza-se o exercício da visão como ato de ver e conhecer com os olhos da alma, o que confere à metáfora do olho uma dimensão

⁷ Consideramos que, nesta passagem, o Sócrates de Xenofonte é compatível com o de Platão, a despeito das conhecidas diferenças entre os autores.

existencial, correspondente à capacidade da alma de desenvolver o exercício do autoconhecimento e da visão de si mesma por meio do outro.

Quando alguém se olha nos olhos do outro, o que vê é a própria imagem, contempla a si mesmo:

SÓCRATES — Porém, de que modo alcançaremos o conhecimento perfeito da alma? Sabido isso, ao que parece, conhecer-nos-emos a nós mesmos. Mas, pelos deuses, será que penetramos, de fato, no sentido profundo do excelente preceito de Delfos a que há momentos nos referimos?

ALCIBÍADES — Que queres dizer com isso, Sócrates?

SÓCRATES — Vou explicar-te o que eu presumo seja o significado desse preceito e o conselho nele implícito. O difícil é encontrar um termo de comparação; parece que só a vista servirá para nosso intento.

ALCIBÍADES — Como assim?

SÓCRATES — Raciocina comigo. Se nos dirigíssemos aos olhos, como se tratasse de pessoas, e lhes apresentássemos o preceito “conhece-te a ti mesmo”, de que modo compreenderíamos o conselho? Não seria no sentido de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios?

ALCIBÍADES — É claro.

SÓCRATES — E qual é o objeto que nós vemos, quando o contemplamos?

ALCIBÍADES — O espelho, Sócrates, evidentemente, ou objeto semelhante.

SÓCRATES — Acertaste. Porém, nos olhos com que vemos, não se encontra algo do mesmo estilo?

ALCIBÍADES — É certo.

SÓCRATES — Como já deves ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha.

ALCIBÍADES — É certo.

SÓCRATES — Logo, o olho que quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção mais exata em que reside a virtude do olho que é a visão.

ALCIBÍADES — Perfeitamente.

SÓCRATES — E com relação à alma, meu caro Alcibiades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante?

ALCIBÍADES — Parece-me que sim, Sócrates.

SÓCRATES — Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão?

ALCIBÍADES — Não há.

SÓCRATES — É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo. (*Primeiro Alcibiades*, 132c-133c)

A visão está para o olho assim como a inteligência está para a alma, dado que a inteligência constitui a visão da alma, e olhá-la é vislumbrar sua parte mais divina, que reflete sua verdadeira natureza: o conhecimento e a reflexão. A alma que se volta para a sua parte mais divina realiza a busca da sabedoria e estabelece uma relação de maior intimidade consigo mesma, pois o conhecimento e a reflexão dão à alma, ao mesmo tempo, a capacidade de ver e de ser vista.

A alma vislumbra a si mesma através do outro, ainda que o ato de ver a si mesmo dependa da disposição e da vontade do indivíduo. É impossível ver a si mesmo sem a presença do outro. Todo movimento que se volta para os olhos do outro reflete também um movimento do outro, pois o olho se vê sendo, por sua vez, visto. Essa relação de dependência justifica, desse modo, a necessidade de convívio, já que o homem não é autossuficiente para realizar a autodescoberta de forma solitária e exclusivamente individual, e depende das relações que se desenvolvem no convívio social e político. A experiência de si mesmo e dos próprios dons e potencialidades depende necessariamente da relação com o outro, na qual eu saio de mim mesmo para me ver melhor. Olhando o outro, o indivíduo aprende a olhar para si mesmo.

A experiência grega é, por excelência, metáfora do olho que exprime uma experiência de alteridade. Sócrates se encontra na presença de um interlocutor: mediante o confronto discursivo, pelo diálogo, as ideias tornam-se visíveis, manifestando-se no encontro entre os homens, na reunião das almas, cada qual espelhando a outra. As crenças e os valores devem ser confrontados e, muitas vezes, analisados por aquele que interroga e transforma a resposta do interlocutor em novas perguntas; há um processo catártico de depuração do pensamento e da própria visão. No caso de Alcibiades, percebe-se uma dificuldade de visualizar-se a partir de si mesmo, pois ele só pode se ver em Sócrates, do mesmo modo que seu interrogador também precisa dele para revelar o pensamento, a razão: o *lógos*. É essa relação mútua que caracteriza o diálogo, segundo Pierre Hadot (2014, p.40):

Essa íntima ligação entre o diálogo com outrem e o diálogo consigo mesmo tem um significado profundo. Somente aquele que é capaz de um verdadeiro encontro com outrem é capaz de um encontro autêntico consigo mesmo, e o inverso é igualmente verdadeiro. O diálogo só é verdadeiramente diálogo na presença de outrem e de si mesmo. Desse ponto de vista, todo exercício espiritual é dialógico na medida em que é exercício de presença autêntica perante si e

perante outros.

Dessa forma, estabelece-se uma relação de pertencimento, pois é nela que nos vemos e nos conhecemos, apropriando-nos de nós mesmos e nos pertencendo cada vez mais. Se Alcibíades volta o seu pensamento para o poder e a riqueza, esquece-se de si mesmo, pois o seu olhar se desloca para coisas volúveis e transitórias e ignora o que é realmente essencial: a alma no seu contato com outras almas, o que envolve um ato de retirar-se de si para a autodescoberta e o autoaprimoramento. O risco de não se cultivar os valores eternos e permanentes da alma, como o conhecimento, a reflexão e as virtudes está relacionado ao problema de não enxergar-se através do outro, fazendo com que a alma não se pertença e não se localize no mundo.

O homem, ao descobrir a si mesmo à medida que se olha, torna-se capaz de aprender a querer aquilo que lhe convém. Se Alcibíades tivesse um conhecimento maior de sua própria natureza, descobriria que o exercício da política não lhe convém, porque é preciso adquirir sabedoria para esse intento, a fim de que seu interesse não se volte para as coisas que podem corrompê-lo. Não há como ele tomar boas decisões sem que possa, antes, ver e conhecer a si mesmo; é isso que fará com que seu interesse incline-se para o que lhe corresponde, na medida em que o ofício que realiza no âmbito social e político refere-se àquilo que ele é.

Três coisas precisam ser vistas em relação ao si mesmo: a primeira é o que eu sou; a segunda, o que penso que sou; a terceira, o que devo ser. As duas primeiras aparecem como um obstáculo à terceira quando o que sou não condiz com o que penso ser. É justamente essa a contradição de Alcibíades, na medida em que não tem consciência de sua própria condição, do que conserva dentro de si como bem ou mal, e de sua natureza como alma conservadora de certas potencialidades em detrimento de outras. Se se apropriar de si em sua real condição, Alcibíades poderá alçar o voo mais alto, proposto por Sócrates: aprimorar sua alma rumo ao que deve se tornar. Alcibíades é uma pedra a ser lapidada, ainda precisa se ver e desfazer as ilusões e as falsas certezas criadas em seu espírito. Precisa se desembaraçar daquilo que ele pensa que é e da ilusão que criou em relação a si mesmo. Necessita se refazer e trilhar um caminho mais adequado à sua natureza, cumprindo o que foi proposto por Sócrates: ter consciência e visão daquilo que é para que, então, possa realizar o exercício da filosofia e da indagação

voltadas para o que ele deve ser. A visão de si mesmo, portanto, deve se dar numa perspectiva que é, ao mesmo tempo, ontológica, existencial e moral.

Sócrates convida o jovem Alcibíades a deslocar sua visão das coisas exteriores para a própria alma, e toma essa tarefa em sua função orientadora e educativa – que nada ensina –, para que Alcibíades veja a si próprio como o ato de ser e de pensar autonomamente. Esse processo de autoapropriação e de autodescoberta é intransferível, ainda que seja necessária a presença do outro. Ele resguarda a liberdade e a autonomia de pensamento, dado que aprender a pensar por si mesmo não significa pensar de qualquer forma; é preciso fazer uso da razão para desvelar a verdade sobre si, para revelar a essência da própria natureza. O problema é que tanto Alcibíades, personagem do diálogo de Platão, quanto uma boa parte dos homens, criam imagens acerca de si mesmos que não condizem com a verdade.

Sócrates é o espelho no qual o olhar de Alcibíades se reflete para visualizar a própria imagem, ele se empresta ao jovem como um espelho que se coloca em confronto consigo mesmo. Por intermédio do método dialético de perguntas e respostas, esse espelho possibilita que, aos poucos, o jovem aprendiz procure desfazer seus preconceitos, suas falsas certezas e tudo aquilo que o impede de enxergar a natureza de sua própria alma. Sócrates leva Alcibíades a examinar-se, o que é tanto o caminho que torna possível a revisão dos próprios valores, quanto uma forma de desenvolver o exercício do cuidado da alma – uma forma de se autodescobrir ou até de se redescobrir, de se ver de uma outra maneira, menos superficial e mais profunda. Sócrates, além disso, examina também a si mesmo e faz com que Alcibíades se empreste a ele como um espelho. No diálogo, esse é um exercício de mão dupla: ao examinar Alcibíades, o filósofo está também examinando-se.

Enxergar a natureza da própria alma é desenvolver uma visão tanto daquilo que sou quanto do que me compete⁸, de modo a não interferir nas coisas que não me dizem respeito. É ter a consciência e a compreensão dos limites do próprio saber, assim como a consciência daquilo que se ignora, encontrando-se,

⁸ “Fazer o que compete a si mesmo” é considerado fundamental nas cidades que são bem administradas, segundo Sócrates (*Primeiro Alcibíades*, 127b). Além do mais, quando “cada um faz o que lhe compete”, age com justiça (*Primeiro Alcibíades*, 127c). Neste caso, a justiça parece estar associada a uma integridade de alma, pois o indivíduo tem consciência da sua condição, ou seja, ele possui certo conhecimento de si por ser capaz de descobrir o que compete a si mesmo.

dessa forma, em harmonia com a própria natureza naquilo que ela pode oferecer de melhor ao outro. Aprender a conhecer a si próprio, ver a si próprio, se autodescobrir, consiste em ser levado a uma consciência das próprias funções e responsabilidades, sem se ocupar do que é alheio a si mesmo. O problema de Alcibíades é querer a política sem ter antes o conhecimento da real condição da sua alma, conhecimento que o levaria a perceber que o ofício da política não lhe convém.

Ocupar-se com o próprio ofício é, para o homem, uma forma de autoaprimoramento. O médico, por exemplo, ao cuidar da arte da medicina e da cura, cuida e aprimora a própria natureza de sua alma, pois seu ofício é o espelho que reflete sua própria imagem, o que nos leva à seguinte compreensão: o que fazemos diz respeito àquilo que somos. A visão de nós mesmos deve nos levar, então, à própria descoberta das disposições naturais que possuímos e ao desenvolvimento dos próprios talentos. Entretanto, o indivíduo que ignora a si mesmo, por não se ver (portanto, por não ter consciência da sua própria natureza), ignora também suas potencialidades. O próprio Sócrates diz que ninguém pode ensinar o que não sabe⁹; do mesmo modo, ninguém pode dar aquilo que não tem, pois, na alma uma disposição inata para algum tipo de conhecimento específico depende da visão e da consciência da existência dessa mesma disposição. Então, apenas a alma que vê a si mesma pode conhecer-se. A este respeito, a teoria platônica das Ideias parece ser um caminho para a compreensão desse processo, pois parte do pressuposto de que as disposições inatas variam de indivíduo para indivíduo, de modo que a contemplação das Ideias encontra-se mais efetivamente no filósofo pela sua habilidade natural no exercício da dialética, o que difere da classe dos artífices, que tem a aptidão natural para os trabalhos manuais e relacionados ao comércio. Do ponto de vista social é então ratificada a tese de que os homens são, por natureza, diferentes, e não propriamente desiguais. Pelo contrário, Platão parece defender uma igualdade na diferença, visto que cada cidadão tem sua importância e é necessário no processo de divisão do trabalho e dentro da ordem social, devendo por isso ter preservados e respeitados seus direitos e deveres. A questão consiste no fato de que “não se pode dividir o que é igual por aquilo que é desigual”, ou seja, deve-se dar a cada um aquilo que se encontra no

⁹ Sócrates argumenta com Alcibíades: “não sabes que a condição essencial para ensinar alguma coisa é conhecê-la?” (*Primeiro Alcibíades*, 111b).

limite das suas possibilidades, pois assim se preserva a natureza da alma para que ela não se corrompa, assim como a ordem social deve visar e preservar a integração das partes na composição do todo. Quando se parte da tese de que as disposições inatas variam de indivíduo para indivíduo, porque uns conservam uma vocação ou habilidade natural para serem filósofos e outros artistas, muito em função das ideias que a alma já contemplou, o problema parece se reportar à capacidade que a alma tem de ver a si mesma para identificar os seus talentos, ou seja: qual seria o critério pedagógico para que possa haver uma identificação das habilidades naturais dos indivíduos? Um caminho para a resposta desse problema parece encontrar-se quando, em *A República*, a discussão se volta para a educação das crianças por meio de jogos e brincadeiras. Platão, através do personagem Sócrates, chama a atenção para a inclinação natural das crianças quando estão jogando e brincando: umas manifestam certas tendências de comportamento no convívio, que tendem a uma natureza reflexiva e moral, à diferença de outras, que não demonstram a mesma tendência. Isso parece pressupor que o pedagogo deve realizar, da melhor forma possível, o exercício do autoconhecimento, da visão de si mesmo, para então ver e identificar no outro – no caso, a criança – suas potencialidades. Parece ser esse um exercício que o próprio Sócrates realiza com Alcibíades, pois o filósofo enxerga no jovem aprendiz uma potencialidade para a filosofia e a dialética quando examina sua alma no diálogo homônimo. No entanto, o simples fato de o jovem aprendiz possuir tal potencialidade não o credencia ao exercício da política, pois é preciso, antes de tudo, desenvolver uma visão de si mesmo, um processo de autodescoberta e a própria consciência de que a política é uma ciência constituída de princípios que necessariamente encontram-se acrescidos da necessidade de virtude (*areté*). Por isso é necessário compreender a necessidade da aprendizagem acerca de si mesmo para então aprender a cuidar do outro e das coisas públicas.

Ver a si mesmo é despertar para o fato de ter utilidade para o outro e para o meio social em que se vive. Não significa apenas ser uma alma que pensa sobre si mesma, mas que, ao pensar, se autodescobre como poder de realização de algo. Se a reflexão torna possível que eu me veja e me conheça, ela é a própria chave dessa autodescoberta que se volta para as necessidades do outro porque, ao exercitar meus dons a serviço do outro, aprimoro esses dons em relação a mim mesmo.

Sócrates abre um horizonte para que Alcibíades realize o seu processo de autodescoberta por meio desse exercício dialético que incita o jovem a olhar para

dentro de si mesmo. Sócrates vasculha o interior da alma de Alcibíades e o coloca diante dele mesmo, mediante seu natural exercício filosófico de questionar. É assim que o pensamento socrático-platônico realiza-se como uma atividade que é filosófica tanto quanto educativa, ainda que nada ensine – educa mostrando o caminho.

CAPÍTULO 3

A EDUCAÇÃO MORAL

1. O autodomínio

O autodomínio tem como princípio uma condição que é indispensável à alma humana: a razão deve governar os apetites com o auxílio do *thymós*¹⁰. N'A *República* de Platão, esta discussão tem uma peculiaridade própria, quando a obra trata da divisão da alma em *logos*, *thymós* e *epithymía*. De modo geral, o *logos* é a parte racional e lógica da alma, ao passo que o *thymós* associa-se à honra e às emoções, e a *epithymía* diz respeito aos apetites, ao desejo de comida, bebida, sexo. O *thymós* pode se voltar tanto para o *logos* quanto para a *epithymía*: no primeiro caso, a alma é capaz de realizar o autodomínio, enquanto que, na segunda situação, a alma é levada ao excesso (*hybris*). A educação moral consiste justamente na capacidade que o *logos* tem de domesticar a *epithymía*, com o auxílio do *thymós*, pois assim se estabelece um acordo interno na alma, que se torna justa quando cada parte cumpre a função que lhe é própria. É função do *logos* governar para que a alma não perca o controle de si mesma.

O autodomínio pressupõe que o homem seja senhor e não escravo de si:

— Ora a expressão, “ser senhor de si” não é ridícula? Com efeito, quem é senhor de si será também, sem dúvida, escravo de si, e o que é escravo, senhor, porquanto é a mesma pessoa que se faz referência em todos estes casos.

— Pois não?

— Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso “ser senhor de si” — o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino.

— Também me parece que deve ser isso.

¹⁰ O termo *thymós* pode ser pensado, em Platão, como uma “energia da alma”, como coragem, “disposição de alma”, “honra” ou como a parte da alma que está relacionada às nossas emoções. No dicionário BAILLY (1950, p.948), são várias as traduções, tais como: “honra”, ou princípio de vida, sopro, desejo, vontade... Mesmo que se procure a forma mais adequada ao pensamento de Platão (energia da alma, emoção, honra), a tradução ainda continua imprecisa. Por essa razão, faz-se opção pelo uso do termo original grego.

— Olha então para a nossa nova cidade, e descobrirás nela a presença de uma destas condições. Dirás que é com justiça que ela é proclamada senhora de si, se realmente se deve denominar temperante e senhor de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior.

— Estou a olhar, e acho que dizes a verdade.

— Ora desejos, prazeres e penas, em grande número e de todas as espécies, seria coisa fácil de encontrar, sobretudo nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens de pouca monta a que se chamam livres¹¹. (*República*, 431a-c)

Vernant (1996, p.229) afirma que, para que o homem seja mestre de si mesmo, é decisivo que ele se resguarde e permita dominar-se, pois esse é o modo pelo qual se coloca em contato com a “alma *daimon*”, a alma divina, imortal. Além disso, essa é uma “*áskesis* (exercício) moral” que só tem sentido em função da cidade, pois faz parte da educação do homem para que ele possa desempenhar um papel no convívio social. Para isto, a alma deve submeter sua parte inferior à superior, visto que esta é uma condição para que o homem seja livre — não seja escravo nem dos outros nem de si mesmo. Dessa forma, a alma noética, ainda segundo Vernant (*ibidem*), deve não apenas subjugar o *thymós* e a *epithymía*, mas também exercer a virtude e a educação cívica, à medida que ambas preparam coletivamente a vida do homem livre.

No entanto, a preparação do homem para a vida pública depende, n’A *República*, da preparação da própria natureza filosófica. Se o filósofo é aquele que governa a si mesmo¹² e, portanto, é senhor de si, ele não o é apenas em função das suas necessidades, mas também das necessidades do outro. O filósofo governa a si

¹¹ A tradutora da citação ressalta, em nota, que o termo “livre” é, no caso, uma ironia, pois só se declara livre quem não serve aos seus apetites.

¹² Esse é o caso específico do filósofo na *República*, pois somente ele pode exercer, de forma autônoma, o autodomínio, por sua natureza virtuosa e sua capacidade dialética. É por isso que essa discussão tem uma especificidade própria nos argumentos d’A *República*, e serve como critério de diferenciação em relação aos outros diálogos, visto o exercício autônomo do autodomínio não ser possível na classe dos artífices, que compõem a maioria dos homens, por possuírem uma tendência natural a servirem aos seus apetites. Neste caso, é o governo dos filósofos que leva grande parte dos homens comuns ao autodomínio – mesmo que esses não sejam capazes de fazê-lo por conta própria –, na medida em que propõe um modelo de educação voltado para a virtude e para a imitação do que é belo e bom. Os homens seriam então persuadidos ao autodomínio através da razão e da dialética, tanto quanto pelo reconhecimento e respeito às leis que visam preservar a ordem social. Daí reside a crítica platônica à educação poética, principalmente a tragédia, que influencia a educação dos homens de forma negativa por cultuar os excessos de toda a ordem. O governo do filósofo não se daria pela coação ou pela imposição, mas pela apresentação de bons exemplos, que se estenderiam à educação da *pólis* mediante o culto às boas ações e à vida virtuosa. Daí a importância da capacidade persuasiva do governo do filósofo por meio da razão, do diálogo e da própria dialética. Ainda que o cidadão comum, o artífice, não tenha a capacidade de reflexão que é própria do espírito dialético do filósofo, ele tende a imitar um sistema de governo que preze pela justiça.

mesmo para então governar o outro, visto que a *pólis* é esse lugar coletivo que está acima do indivíduo. Por isso, a necessidade do autodomínio deve ser estendida à *pólis* através dos mais sábios e virtuosos, que devem governar aqueles que ignoram a si mesmos. Quando um indivíduo é incapaz de conduzir a si mesmo, ele precisa então ser conduzido por alguém que o supere em sabedoria e virtude.

A dimensão da alteridade aparece como indispensável à educação moral da alma, na medida em que a postura do governante — o filósofo do autodomínio — constitui exemplo pelo qual toda a *pólis* deve se pautar: o rei-filósofo deve exercer um certo tipo de controle sobre a vida moral dos concidadãos, com o intuito de preservá-los de si mesmos e assim manter a integridade social. Mas esse controle não é arbitrário nem impositivo, considerando que o trabalho (*érgon*) é o instrumento, por excelência, que ajuda a criar uma cultura social do autodomínio: a natureza volitiva (a dos desejos e prazeres que se encontram entre homens e mulheres que se julgam livres mas não dominam a si mesmos) pode ser domesticada por meio das artes e dos ofícios na medida em que é canalizada para a atividade produtiva. N'A *República*, o princípio que norteia a ideia de justiça é o de que cada parte deve cumprir a função que lhe compete¹³, tanto na *pólis* como na alma:

— Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste género, ao que parece, excepto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exactamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, — só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ele preside. (*República*, 443d-444a)

¹³ Na alma, compete à razão governar e, junto com o *thymós*, dominar o elemento concupiscível, instintivo, desejoso. (*República*, 441e-442b). De forma análoga, o filósofo, com o auxílio dos guardiões, governa a classe dos artífices.

O filósofo deve ser aquele que, ocupando-se da sua alma para tornar-se justo e temperante, forma uma unidade e harmonia consigo mesmo e, ao mesmo tempo, com a *pólis*. Essa unidade harmoniosa reside na proporcionalidade entre o que ele quer e o que lhe é próprio e devido. Na esfera humana, nem tudo aquilo que se quer é o que se deve e se pode fazer. O problema da satisfação irracional dos apetites envolve uma forma de vida que cultua o querer para além do que se deve e se pode, resultando na desarmonia e na perda de unidade da alma, o que impede a conquista do autodomínio. Daí a consciência que a alma deve ter de sua condição, no que tange aos talentos que conserva de forma inata, de modo a não interferir no que não lhe diz respeito. Nesse sentido, o autoconhecimento aparece no domínio que a alma deve ter de si mesma, pelo uso das suas naturais capacidades. O autodomínio aparece na relação entre a natureza inata da alma e a função que ela exerce dentro de uma divisão de funções na ordem da própria *pólis*, a qual tem como contrapartida a divisão das classes d'A *República*: assim como a função natural do filósofo é a de governar, a dos guardiões é cuidar da segurança, enquanto a dos artífices é desenvolver todas as atividades manuais e produtivas, o que implica a existência de um controle social dos apetites através do trabalho (*érgon*).

Já no *Fédon* o corpo aparece como um obstáculo ao pensamento, pois os prazeres e as paixões impedem que a alma seja livre para pensar por si própria, o que leva à defesa do isolamento da alma em relação às influências do corpo, pois os interesses deste são irreconciliáveis com os interesses daquela. O empenho em retirar a alma da companhia do corpo implica fazer com que a alma se liberte das perturbações ocasionadas pelos apetites:

E só diriam a verdade Símiás, com exceção do que se refere a estarem cientes desse ponto, pois, de fato, não sabem de que modo o verdadeiro filósofo deseja a morte, nem como pode vir a alcançá-la. Porém deixemos essa gente de lado e perguntemos a nós mesmos se acreditamos que a morte seja alguma coisa.

Sem dúvida, respondeu Símiás.

Que não será senão a separação entre a alma e o 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? Ou será a morte outra coisa?

Não; é isso, precisamente, respondeu.

Considera agora, meu caro, se pensas como eu. Estou certo de que desse modo ficaremos conhecendo melhor o que nos propomos investigar. És de opinião que seja próprio do filósofo esforçar-se para a aquisição dos pretensos prazeres, tal como comer e beber?

De forma alguma, Sócrates, replicou Símiás.

E com relação aos prazeres do amor?

A mesma coisa.

E os demais prazeres, que entendem com os cuidados do corpo? És de parecer que lhes atribua algum valor? A posse de roupas vistosas, ou de calçados e toda a sorte de ornamentos do corpo, que tal achas? Ele os aprecia ou os despreza no que não for de estrita necessidade?

Eu, pelo menos, respondeu, sou de parecer que o verdadeiro filósofo os despreza.

Sendo assim, continuou, não achas que, de modo geral, as preocupações dessa pessoa não visam o corpo, porém tendem, na medida do possível, a afastar-se dele para aproximar-se da alma?

É também o que eu penso.

Nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferencia dos demais homens: no empenho de retirar quanto possível a alma da companhia do corpo.

Evidentemente. (*Fédon*, 64c-65a)

O *Fédon* é um diálogo que conduz o problema dos prazeres e das paixões às suas últimas consequências, pois vai além do fato de se buscar o domínio sobre eles. O que se defende é o próprio desprezo e abandono dos prazeres ao se retirar a alma, o máximo possível, da companhia do corpo.

Mesmo que o *Fédon* defenda o autodomínio como rejeição dos prazeres e das paixões, o mesmo ponto de vista não aparece em outros diálogos, tal como o *Górgias*, pois neste o conselho dado não se volta para a aniquilação dos prazeres, mas sim para a busca do equilíbrio e do controle dos prazeres e apetites:

Sócrates — Digo que cada um deve comandar a si mesmo. Ou não haverá necessidade de ninguém comandar-se a si mesmo, mas apenas aos outros?

Cálicles — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Não se trata de nada abstruso; a esse respeito penso como todo o mundo: ser temperante e dono de si mesmo, dominar em si próprio os prazeres e os apetites. (*Górgias*, 491e)

No mesmo caminho do *Górgias* encontra-se o *Protágoras*, quando Sócrates afirma que o homem se torna um escravo de si por se deixar levar por suas paixões e sentimentos adversos, o que permite que os humores e o desequilíbrio se instalem na alma pela não vigilância:

[...] A grande maioria dos homens pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra

coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como um escravo que se deixa arrastar por tudo. Pensas do mesmo modo a seu respeito, ou julgas ser o conhecimento algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção do bem e do mal, não se deixa dominar por nada e só faz o que o conhecimento lhe ordena, por ser a inteligência bastante idônea para ajudar o homem?

Penso do conhecimento, Sócrates, me falou, justamente como acabaste de dizer, pois fora vergonhoso para mim, mais do que para qualquer outra pessoa, negar que a ciência e a sabedoria sejam o que há de mais elevado entre as coisas humanas.

Muito bem dito, respondi, e muito certo. Porém deves saber que a maioria dos homens não é nem do meu parecer nem do teu, e que afirmam ter muita gente o conhecimento perfeito do que é melhor, sem nunca pô-lo em execução, embora o pudessem, para se resolverem por coisa muito diferente. E todas as pessoas a quem eu perguntei qual era a causa de fazerem o que fazem é ficarem dominadas pelos prazeres, ou pela dor, ou por qualquer das paixões a que há pouco me referi. (*Protágoras*, 352b-e)

Os homens comuns desprezam o conhecimento e se deixam arrastar pelas paixões e, em sua maioria, ficam dominados pelos desejos ou pela dor. Sócrates acrescenta à discussão o fato de o homem, comumente, “ser vencido pelos prazeres” (*Protágoras*, 352e), quando a questão não está em aniquilá-los, mas no fato de que o homem deveria buscar vencê-los. Do mesmo modo, a argumentação continua no sentido de demonstrar que os prazeres são nocivos ao homem, criam doenças e ocasionam dor (*Protágoras*, 353c–354a). O que parece haver, nesse caso, é uma crítica ao excesso, porque a dor priva a alma de outros prazeres (*Protágoras*, 354a).

O *Protágoras* também apresenta uma dificuldade que diz respeito ao conhecimento, por parte do homem, da natureza e da implicação de seus próprios atos, e ao fato de que se pode conhecer o bem sem decidir praticá-lo: “mesmo que seja o homem dotado de conhecimento”, ele ainda pode ser “vencido pelos prazeres” (*Protágoras*, 355a-b). Nesse caso, a sabedoria pode ser pensada como algo que transcende o conhecimento da natureza da própria maneira de agir, visto que o homem sábio possui tanto esse conhecimento como a capacidade de colocá-lo em prática. Desse modo é que se tem a capacidade de realizar o autodomínio e mostrar sabedoria:

— E agora, amigos, lhes falei, que pensais do seguinte: todas as ações que têm por fim uma vida agradável e sem sofrimentos não

são também belas? E todos os atos belos não serão, de igual modo, bons e úteis?
Concordaram.

— Logo, continuei, se o que é agradável é bom, não há ninguém que, sabendo ou presumindo que há coisas melhores do que o que ele faz ou pode fazer, decida-se por aquelas, quando depende exclusivamente dele realizar o melhor. Ser inferior a si mesmo não é mais do que ignorância, como é sabedoria saber alguém dominar-se. (*Protágoras*, 358b-c)

O homem ignorante é então “inferior a si mesmo” por não saber dominar-se. A ignorância, retratada neste argumento supracitado do *Protágoras*, diz respeito não propriamente às coisas exteriores, mas à própria alma, à carência de autoconhecimento. É por isso que a capacidade do homem de desenvolver o conhecimento de si mesmo é irreconciliável com a falta de autodomínio, situação em que se deixam de lado as condições necessárias ao aperfeiçoamento da alma.

A conquista do conhecimento deve estar subordinada ao despertar de uma necessidade interior – justamente a do autodomínio –, para que os prazeres e as paixões não sejam um obstáculo ou mesmo um anteparo à conciliação, na alma, entre o *thymós* e a inteligência, conforme afirma Mondolfo (1968, p.138):

À mesma conclusão nos conduz a concepção socrática da conquista do conhecimento: subordinada, como vimos, ao despertar de uma necessidade interior de buscar e investigar, aguilhada pelo mal estar espiritual conseguinte à refutação, e ajudada pela maiêutica que estimula os esforços do parto destinados a extrair os conhecimentos da própria inferioridade do espírito. Na mesma direção conflui também a ênfase que Sócrates coloca sobre a importância que tem o autodomínio como condição de toda a capacidade de conhecimento. O autodomínio se constitui da união de vontade e inteligência (o eu superior), que capacita o sujeito a triunfar sobre seus impulsos irracionais (o eu inferior); por isso Sócrates fala de um “vencer-se a si próprio” oposto a “deixar-se vencer por si próprio”.

O autodomínio aparece, então, como uma condição ao autoconhecimento, pois a alma não pode dedicar-se ao autoexame se ela está voltada às perturbações provocadas por seus “impulsos irracionais” e seu “eu inferior”. O excesso dos prazeres e paixões são um obstáculo à reflexão porque estimulam a parte irracional da alma humana, afastando-a de sua verdadeira natureza, que é racional. Ao mesmo tempo em que o autodomínio se apresenta como uma qualidade que possibilita uma disposição interior da alma ao uso da razão, a intemperança é o maior obstáculo à sabedoria, conforme diz Mondolfo, ao

fazer um comentário sobre as *Memoráveis* de Xenofonte:

Mas tal relação de identidade estabelecida, por um lado, entre o autodomínio [*enkrateia*: temperança] e a sabedoria, e, por outro lado, entre o predomínio das paixões ou desejos irracionais e a ignorância, é, na realidade, relação de causa e efeito ou de condicionante a condicionado. “E não te parece que a intemperança alija os homens da sabedoria, que é o máximo dos bens, e os arroja para o seu oposto? Que diferença existe entre o intemperante e o animal mais capaz de ciência?... Só os temperantes podem ver o melhor de cada coisa, e distinguir as coisas segundo suas espécies”. (Xenofonte, *Memoráveis*, IV,5.). Assim, a conquista e o desenvolvimento do conhecimento ficam submetidos à disposição intrínseca do espírito, isto é, exigem essa “energia espiritual de Sócrates” que depois Antístenes, em sua visão unilateral, pretende colocar em lugar da ciência. Para Sócrates, em vez disso, essa energia de autodomínio era a condição necessária da ciência, precisamente porque o conhecer – como o mostra sua teoria da maiêutica – era para ele um gerar ou fazer. (MONDOLFO, 1968, p.138-139)

Se o autodomínio é uma condição para que a alma conheça a si mesma, é porque, sem ele, ela está alijada da sabedoria. O indivíduo intemperante não vê nada além da necessidade de satisfazer seus apetites, pois se prende ao egoísmo da sua satisfação pessoal e perde sua alteridade. Assim, é levado a uma perda do sentido da existência porque perdeu-se a si mesmo e perdeu também a visão do outro. O autodomínio é uma condição da sabedoria porque só os moderados – os temperantes – podem desenvolver a capacidade de discernimento, de entendimento a respeito de sua própria condição, assim como da realidade ao seu redor.

Sócrates compara as paixões na alma a um tonel furado (*Górgias*, 493a): a alma do infeliz que se deixa levar pelas paixões se parece com a água que é carregada “para o tonel furado num crivo também cheio de furos” (*Górgias*, 493b). A metáfora mostra que a vida do indivíduo temperante é melhor que a do intemperante, pois o primeiro se assemelha a tonéis cheios e o segundo, a tonéis quebradiços:

XLVIII – Sócrates – Assim sendo, vou propor-te outra imagem da mesma procedência que a anterior. Vê se te é possível comparar essas duas modalidades de existência – isto é, a temperante e a incontinente – ao caso de dois homens que particularmente possuíssem muitas barricas. Um as tinha em bom estado e cheias de vinho, ou de mel, ou de leite, afora muitas mais, também cheias de líquidos diferentes, colhidos em fontes escassas e de difícil acesso, e adquiridos com trabalho e dificuldade. Porém uma vez cheio o

vasilhame, não se preocuparia o nosso amigo com renovar-lhes o conteúdo, deixando-se ficar tranquilo a esse respeito. O outro indivíduo disporia das mesmas fontes que o primeiro, nas quais poderia abastecer-se, embora com dificuldade; mas todos os seus tonéis eram quebradiços e apresentavam rachas, o que o obrigava a enchê-los dia e noite sem interrupção, para não vir a sofrer o pior. Ora bem, se me aceitas a comparação com o procedimento desses dois indivíduos e aquelas duas maneiras de viver, dirá que a vida do intemperante é mais feliz do que a do moderado? Consegui convencer-te com minha exposição de que a vida do indivíduo equilibrado é melhor do que a do licencioso? Ou não? (*Górgias*, 493d-e)

A relação que se estabelece entre os tonéis em bom estado e os quebradiços, imperfeitos, é a mesma que há entre a razão e os apetites. No primeiro caso, tudo que se coloca no primeiro tonel se conserva, ao passo que, no segundo, se perde. Essa analogia é importante para se pensar o fato de que, na alma, a razão é como um tonel em bom estado, por conservar tudo o que contém, ou seja, a razão basta-se a si mesma, na medida em que governa a si mesma e os apetites, mantendo assim o equilíbrio da alma – a qual adquire e conserva dentro de si as próprias virtudes graças à razão. Por seu turno, os apetites, levados ao excesso, equiparam-se aos tonéis quebradiços, porque impedem a alma de adquirir e conservar seu virtuosismo.

No entanto, a solução para o conflito que se estabelece na alma entre a parte racional e a volitiva, tal como nos é apresentada no *Górgias*, n'*A República* e também no *Primeiro Alcibiades*, está relacionada à virtude que exerce importante papel no domínio dos prazeres e paixões: a moderação. Aquele que é moderado não se deixa levar por nenhum tipo de prazer e nem pelos excessos, pois nele o *thymós* encontra-se aliado à razão e domina os apetites. Esta é a orientação que Sócrates dá a Alcibiades:

[...] Com duas vezes sete anos, são entregues aos chamados preceptores reais, pessoas escolhidas entre os persas de maior conceito e no vigor da idade, em número de quatro: o mais sábio, o mais justo, o mais moderado e o mais valente. O primeiro o instrui no magismo de Zoroastro, filho de Oromásio, que consiste no culto dos deuses. Ensina-lhe também a arte de reinar. O mais justo o ensina a dizer sempre a verdade. O mais moderado o ensina a não se deixar dominar por nenhum prazer, para que se habitue a ser livre e rei, de fato, o que começa pelo domínio das paixões, para delas não vir a ser escravo. O mais corajoso o ensina a ser intrépido e isento de medo, inculcando-lhe que temor é escravidão. Ao passo que tu, Alcibiades, Péricles instituiu como teu preceptor um dos seus

escravos, Zópiro de Trácia, que de tão velho se tornara imprestável. Poderia alongar-me ainda em particularidades a respeito da criação de teus adversários e da maneira de educá-los; porém seria cansativo; o que ficou dito basta para ilustrar tudo o mais que se lhe segue. Quanto ao teu nascimento, Alcibíades, e tua educação, bem como a de qualquer outro ateniense, ninguém dá a menor importância, por assim dizer, com exceção de alguns dos teus apaixonados. Mas, se quiseres considerar a riqueza, os divertimentos, as vestes luxuosamente enfeitadas, o uso de unguentos perfumados, o séquito numeroso de servidores e todos os demais requintes da vida opulenta dos persas, ficarias envergonhado de ti mesmo, por perceberes quão longe encontras de alcançá-los. (*Primeiro Alcibíades*, 122a-c)

A moderação é a virtude do autodomínio porque não deixa a alma se entregar ao excesso, na medida em que a educação do *thymós* faz com que a razão prevaleça. É preciso então que se eduquem as emoções, que se domesticuem os apetites, de modo a adquirir uma certa forma de brandura, conciliada com a firmeza da conduta. A moderação¹⁴ deve estar aliada à coragem, pois é a conciliação de ambas as virtudes que promove um equilíbrio na alma, de modo que ela seja, ao mesmo tempo, doce e firme.

Virtude moral indispensável ao homem – pois sem ele não se pode alcançar a paz interior e a felicidade e, muito menos, desenvolver uma educação da alma – o autodomínio é um exercício de apropriação de si mesmo, de pertencer-se a si mesmo, de conduzir-se em vez de ser conduzido, de ser senhor de si e, portanto, de ser autônomo e livre.

2. O cuidado da alma

A questão do cuidado ocupa um lugar central no pensamento socrático-platônico e se apresenta em três aspectos: na relação do homem para consigo mesmo, com o outro e com a *pólis*. Estas são as formas pelas quais podemos “cuidar de nós mesmos”:

¹⁴ Quando Platão, n’A *República* (427e), fala a respeito das quatro virtudes cardeais (sabedoria, coragem, moderação e justiça), ele remete à importância da educação pela música (*mousiké*) e pela ginástica (*gymnastiké*) para a classe dos guardiões. A música e a ginástica estariam associadas ao desenvolvimento, na alma, da coragem e da moderação. A moderação ou temperança é tomada como uma espécie de ordenação, e também como o “domínio de certos prazeres e apetites” (*República*, 430e); desempenha a função de harmonizar as partes da alma (razão, vontade e desejo), fortalecendo e domesticando pela harmonia e pelo ritmo. É nesse sentido que ela promove um equilíbrio na alma (*República*, 442a).

ALCIBÍADES — Acho muito razoável o que me dizes, Sócrates. Porém, desejo que me expliques de que maneira podemos cuidar de nós mesmos.

SÓCRATES — É possível que nesse domínio já tenhamos adiantado alguma coisa. Pelo menos, já quase chegamos a um acordo com relação ao que somos, não havendo, pois, perigo de, em vez de nos ocuparmos conosco, cuidarmos do que não seja nós mesmos.

ALCIBÍADES — É certo.

SÓCRATES — De seguida, assentamos que é da alma que precisamos cuidar e para que devemos volver as nossas vistas.

ALCIBÍADES — É claro.

SÓCRATES — Os cuidados com o corpo e com as riquezas devem ser confiados a outras pessoas.

ALCIBÍADES — Perfeitamente. (*Primeiro Alcibiades*, 132b-c)

A necessidade de se cuidar da alma aparece, no *Primeiro Alcibiades*, não como o exercício de cuidar das coisas que pertencem ao homem, mas sim, como procurar saber primeiramente o que se é. Como cuidar de si mesmo sem antes saber o que é esse “mesmo”? Cuidar de si mesmo é cuidar da alma, e para dela cuidar é preciso conhecê-la, pois só assim é possível saber o que é verdadeiramente necessário à alma. O exercício do cuidado não basta por si só, precisa do conhecimento a respeito daquilo que deve ser cuidado, ou seja, quanto maior a capacidade de se conhecer, maior a capacidade de cuidar de si mesmo. Tal cuidado depende necessariamente, portanto, da máxima oracular que é assimilada pelo pensamento socrático-platônico: “conhece-te a ti mesmo”:

SÓCRATES — Então responde: que significa a expressão cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si mesmo? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo?

ALCIBÍADES — Parece que sim.

SÓCRATES — E então? Quando cuida alguém dos pés? É quando cuida do que é pertinente aos pés?

ALCIBÍADES — Não compreendi.

SÓCRATES — Não há coisas que só se referem às mãos? O anel, por exemplo, com que outra parte do corpo se relaciona, a não ser com o dedo?

ALCIBÍADES — Com nenhuma.

SÓCRATES — E o calçado, não se acha em idênticas relações com os pés?

ALCIBÍADES — Perfeitamente.

SÓCRATES — E do mesmo modo as vestes e as cobertas, com outras partes do corpo?

ALCIBÍADES — Sem dúvida.

SÓCRATES — Assim, quando cuidamos dos calçados, cuidamos igualmente dos pés?

ALCIBÍADES — Não apanho o que disseste, Sócrates.

SÓCRATES — Como assim, Alcibiades? Não reconheces que cuidar

de alguma coisa é fazer algo a seu respeito?

ALCIBÍADES — Decerto.

SÓCRATES — E sempre que o tratamento deixar essa coisa melhor do que era antes, não dizes que ela foi bem cuidada?

ALCIBÍADES — Digo.

SÓCRATES — Qual é a arte que deixa melhores os calçados?

ALCIBÍADES — A arte do sapateiro.

SÓCRATES — Assim, é por meio da arte do sapateiro que cuidamos dos nossos sapatos?

ALCIBÍADES — Isso mesmo.

SÓCRATES — E é a arte do sapateiro que cuida dos pés? Ou será a que deixa melhores os pés?

ALCIBÍADES — Esta última, sem dúvida.

SÓCRATES — E a arte que deixa os pés em melhores condições faz o mesmo com as demais partes do corpo?

ALCIBÍADES — Parece que sim.

SÓCRATES — Chama-se de ginástica, pois não?

ALCIBÍADES — Exatamente.

SÓCRATES — A ginástica, não cuida também das mãos, enquanto a arte de fabricar anéis cuida do que pertence às mãos?

ALCIBÍADES — Sim.

SÓCRATES — E não cuida a ginástica do corpo, ao passo que a arte de tecer, do que pertence ao corpo?

ALCIBÍADES — É muito certo.

SÓCRATES — Logo, a arte por meio da qual cuidamos de uma determinada coisa é diferente da que se ocupa com o que pertence a essa coisa?

ALCIBÍADES — Parece.

SÓCRATES — Sendo assim, não cuidas de ti mesmo, quando cuidas de algo que te pertence.

ALCIBÍADES — É claro que não.

SÓCRATES — Agora dize-me: por meio de que arte poderemos cuidar daquilo que nos diz respeito?

ALCIBÍADES — Não saberei dizê-lo.

SÓCRATES — Num ponto, pelo menos, já ficamos de acordo: que não é a arte por meio da qual deixamos melhor qualquer coisa que nos pertença, mas a que deixa melhores a nós mesmos.

ALCIBÍADES — É certo.

SÓCRATES — Poderíamos saber que arte deixa melhores os calçados, se não soubéssemos o que é calçado?

ALCIBÍADES — Impossível.

SÓCRATES — Nem a que deixa melhores os anéis, se não conhecêssemos o anel.

ALCIBÍADES — Sem dúvida.

SÓCRATES — E então? Poderíamos conhecer a arte que nos deixa melhores, se não soubéssemos o que somos?

ALCIBÍADES — Impossível.

SÓCRATES — Será porventura fácil conhecer-se a si mesmo — devendo ser considerado como de poucos cabedais o autor daquela sentença do templo de Pito — ou, pelo contrário, tarefa por demais difícil, que só está ao alcance de pouca gente?

ALCIBÍADES — Por vezes, Sócrates, quer parecer-me que está ao alcance de qualquer pessoa; de outras vezes afigura-se-me por demais difícil.

SÓCRATES — Quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibíades, o que é

certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber cuidar de nós mesmos, o que não podemos saber se nos desconhecemos.

ALCIBÍADES — É muito certo. (*Primeiro Alcibíades*, 128a-129a)

O exercício do cuidado tem o propósito de tornar melhor aquilo que deve ser cuidado. Cuidar da alma é buscar tornar-se melhor, buscar o autoaprimoramento, o que envolve o conhecimento e a visão de si mesmo, que é o que falta a Alcibíades em seu intento de ser um político e governante:

O que ele mais quer na vida é ser um grande político, mas para isso, ou seja, para poder dar bons conselhos na assembleia, é necessário saber o que é o bem e o mal. Com essa finalidade é importante saber o que significa tornar-se melhor, isto é, cuidar de si mesmo (128e). Cuidar de algo não significa cuidar das coisas que pertencem àquela coisa, mas cuidar da coisa mesma (128d). Assim, se desejamos cuidar de nós mesmos, não devemos nos preocupar com aquilo que melhora algo que nos pertence, mas com aquilo que nos torna melhores (128e). Mais ainda: como podemos seguir esse objetivo se não sabemos, de acordo com o célebre dito de Delfos, quem somos nós (128a-129a)? É possível responder a essa pergunta assim que se perceber que o instrumento é diferente de quem o usa e que os homens se servem do corpo exatamente como de um instrumento (129b–e). Então, o corpo é uma coisa e o homem é outra, e essa outra coisa não pode senão ser a alma (130c). (TRABATTONI, 2012, p.133)

A prática do cuidado se traduz no ato de ocupar-se de si mesmo, “militar em favor de si próprio”, de dar atenção ao que se conserva no interior da alma e das implicações disso tanto para a vida individual quanto para a coletiva. Essa ocupação, mais do que um conselho dado por Sócrates, é um imperativo para os homens, e o próprio filósofo não economizou meios de divulgação dessa mensagem, uma vez que, mesmo diante da própria certeza de sua condenação, advertiu os concidadãos sobre essa necessidade, a de cada qual “militar em favor de si próprio a fim de ser o melhor e o mais sensato possível”:

O homem estipula para mim a pena de morte. Pois bem. Mas e eu, qual vou contraestipular para vocês, varões atenienses? Claro que uma merecida, não? E então? O que mereço receber ou oferecer como retratação — por não ter me conduzido sossegadamente na vida, e não ter militado em favor daquilo por que a maioria milita (dinheiro, negócios, liderança do exército e liderança do povo, e demais postos e conchavos e agrupamentos que existem na cidade), depois de considerar que eu próprio era, na realidade, honesto demais para sair vivo se fosse ao encontro disso; e por aí não fui (por

onde eu não iria ser de nenhuma serventia nem para vocês nem para mim mesmo), mas, me encaminhando para beneficiar cada um, em particular, com a maior benfeitoria — por aí sim (como estava dizendo) fui, tencionando persuadir cada um de vocês a não militar nem em favor de nenhuma de suas próprias coisas — antes de militar em favor de si próprio, a fim de ser o melhor e o mais sensato possível —, nem em favor das coisas da cidade — antes de em favor da própria cidade —, e assim, da mesma maneira, militar em favor das demais coisas. (*Apologia*, 36)

A política não consiste primeiramente em “militar em favor das coisas da cidade”, mas sim “em favor da própria cidade”. O exercício do cuidado por meio da política aparece na arte de cuidar dos cidadãos que é a arte de cuidar de suas almas. Desse modo, “militar em favor da cidade” é militar em favor daquilo que verdadeiramente a compõe, ou seja, as almas dos homens que nela convivem. Conforme a crítica socrática, o problema reside no fato comumente aceito de se “militar em favor das coisas da cidade”, que é cuidar daquilo que *pertence* aos homens – “dinheiro, negócios, liderança do exército e liderança do povo, e demais postos e conchavos e agrupamentos que existem na cidade” – em detrimento da necessidade de cuidar das almas.

A atividade política é educativa por excelência: a alma estabelece, inicialmente, uma relação de poder e, ao mesmo tempo, de aprendizado consigo mesma, ligada que está à sua capacidade de autodominar-se, de controlar os desejos e paixões, de exercer o governo sobre suas inclinações para se conduzir pelo caminho orientado pela razão. Pode-se pensar então que a alma é a primeira esfera política na qual o homem negocia e estabelece uma relação de poder, um universo micropolítico no qual a arte de governar se realiza interiormente. O exercício desse governo é indispensável ao autoaperfeiçoamento, visto que é por meio dele que se desenvolvem as potencialidades inatas, concernentes ao conhecimento, à dialética e à aquisição das virtudes. Governar a si mesmo é subtrair-se aos vícios e tornar-se belo e bom (*kalos te kai agathós*), assim como uma forma de autoconhecer-se e educar-se, para aprender a conviver consigo mesmo e tornar-se responsável pelo próprio destino, que é o de assumir as consequências de tudo aquilo que se protagoniza. É a abertura de consciência para o fato de que fazer-se a si mesmo é indissociável do convívio com o outro e a *pólis*. Essa experiência de alteridade é sempre reafirmada no pensamento socrático-platônico, de modo que dela não se pode escapar, pois cada homem tem o dever de ser

responsável por si na medida em que, ao mesmo tempo, é responsável pelo outro. Não existe a ideia de um cuidado que se encerra no indivíduo, ou seja, não há uma ideia individualista do cuidado, porque o dever de tornar-se melhor é um dever que se tem diante do próprio convívio social e político, pelo qual as almas se reúnem e compartilham suas experiências de vida.

O propósito de Sócrates, ao dialogar com Alcibiades sobre a necessidade do “conhece-te a ti mesmo”, encontra na questão do cuidado essa preocupação: as coisas relativas ao outro e à cidade são mais relevantes do que o interesse pessoal do próprio jovem em ser político, mas para que se realize o objetivo maior do político de cuidar das coisas públicas é preciso que antes se saiba como cuidar de si mesmo. Assim, o cuidado da alma encontra seu propósito maior no cuidado da *pólis* e das coisas públicas, o qual, entretanto, depende daquele, porquanto cuidar de si mesmo é a condição para que se possa cuidar do outro e da *pólis*.

3. A sabedoria: exercício de vida

A sabedoria é, de um ponto de vista prático, a realização do cuidado da alma e a transformação da vida cotidiana do homem num exercício de pensamentos, palavras e atitudes conforme a razão, conjugada ao bom uso do *thymós*. São as atitudes humanas que refletem uma integridade de alma, de abstenção do excesso e da injustiça, bem como a capacidade de colocar em prática a moderação e os atos justos. Ela é a realização da conduta moral, da excelência do caráter e do exercício da virtude.

Nas *Memoráveis* de Xenofonte, Sócrates se mostra um adepto dessa sabedoria na vida prática, na qual a justiça se manifesta nas próprias ações.

— Por Júpiter! Nada saberás antes de me dizeres o que pensas tu próprio da justiça. Há muito que zombas dos outros, interrogando e refutando sempre, sem jamais querer prestar contas a ninguém nem sobre nada expor tua opinião.

— Como! Hípias, não vês que não cesso de mostrar o que penso ser o justo?

— Mas afinal como defines a justiça?

— Se não for por palavras defino-a por atos. E não achas a ação mais convincente que a palavra?

— Muito mais, por Júpiter! Muita gente diz coisas justas e comete injustiças, ao passo que, arrimado na justiça, não há possibilidade de ser injusto.

— Pois bem: já ouviste dizer que eu haja prestado falso testemunho, caluniado, semeado cizânia entre amigos ou concidadãos ou cometido outra injustiça qualquer?

— Não, nunca. (*Memoráveis*, IV,4,10)

Por trás de toda sua capacidade dialética de examinar a si mesmo e aos outros, Sócrates possui uma consciência moral enraizada em suas atitudes, por meio do uso de sua racionalidade na vida prática.

O cenário da discussão entre Hípias e Sócrates, nas *Memoráveis*, põe à mostra uma coerência entre pensamentos, palavras e atitudes que personifica o próprio ideal da sabedoria. A educação deve ser, de algum modo, o instrumento para a aquisição dessa coerência. No mesmo caminho, temos a postura de Sócrates na *Apologia*:

Alguém poderia então talvez dizer: “Mas você não sente vergonha, Sócrates, de ter se ocupado com uma tal ocupação, pela qual agora corre o risco de morrer?”. E a ele se contraporia justo discurso – “Você não fala belamente, homem, se pensa que precisa calcular o risco de viver ou morrer o varão que é de alguma serventia (mesmo que pequena), e que não examina, antes, apenas isto – se, quando age, age justa ou injustamente, e se os feitos são de bom ou viril varão! Pois banais seriam, ao menos pelo seu discurso, quantos semideuses em Troia morreram – especialmente o filho de Tétis, o qual, frente a ter de suportar algo vergonhoso, desprezou a tal ponto o risco que, no momento em que a mãe disse a ele, ansioso por matar Heitor, *sendo ela uma deusa*, mais ou menos assim (penso eu), *‘filho, se você vingar o assassinato do companheiro Pátroclo e matar Heitor, você mesmo vai morrer, que logo para ti está (diz), depois de Heitor, pronto o fado’*, ele, ouvindo isso, fez pouco caso da morte e do risco e, temendo bem mais viver como vil, sem vingar os amigos, *‘que logo eu morra (diz), justificando quem agiu mal, para que eu não fique aqui sendo motivo de chacota, junto às naus curvadas, fardo da terra’*.”

Não me diga que você pensa que ele se preocupou com a morte e o risco?”

Pois na verdade, varões atenienses, assim é: no lugar onde nos posicionamos (por considerarmos o melhor) ou somos pelo comandante posicionados, nele devemos, segundo me parece, ficar e correr riscos, diante da vergonha não mais calculando nem morte nem nada mais. (*Apologia*, 28)

Sócrates preocupou-se em se defender pela forma como viveu, pois o exemplo de vida do homem justo, que pratica atos justos, deve prevalecer em detrimento do julgamento que o leva até mesmo à morte. A defesa acontece então diante do tribunal da própria consciência, que é o espelho de todas as suas ações durante a vida e que permite a realização de uma boa morte. O homem manifesta

conhecimento e consciência de si mesmo com suas atitudes e do seu comportamento.

Dessa maneira, a sabedoria envolve uma radical atitude de autoexame por intermédio das ações cotidianas, o que permite a revisão da maneira de pensar, para que se possa então realizar um exercício espiritual de fazer-se a si próprio. É tomar a sabedoria como um exercício do dia a dia, o qual tem como finalidade o próprio autoconhecimento com vistas à autotransformação, porque a alma é aquela que almeja e reivindica sua própria elevação e seu autoaperfeiçoamento. Esse é um legado que o pensamento socrático-platônico nos deixa, conforme diz Hadot (2014, p.41):

Destaquemos esse ponto, pois é o que se passa em todo exercício espiritual; é preciso fazer a si mesmo, mudar de ponto de vista, de atitude, de convicção; portanto, dialogar consigo mesmo; portanto, lutar consigo mesmo. É por isso que os métodos do diálogo platônico apresentam, nessa perspectiva, um interesse capital: “Independentemente do que se tenha dito dele, o pensamento platônico não se assemelha ao pombo leve para o qual nada custa deixar o solo para voar no espaço puro da utopia[...] O pombo, a todo instante, deve se debater contra a alma daquele que responde, carregada de chumbo. Cada elevação é uma conquista.

O homem deve fazer-se a si mesmo mediante um movimento interior que requer esforço e trabalho, e que não é fruto de mero imediatismo, sendo algo que precisa ser conquistado mediante uma autoeducação. O homem deve ser seu próprio artífice, numa dinâmica que não se constitui por algo que alguém ensina, mas que se aprende por meio de um exercício espiritual, que depende de uma disposição interna da alma em dialogar consigo mesma, de se abrir à possibilidade de transformação, a um horizonte que permita ver de outra forma um mesmo problema. Tal abertura, como capacidade de rever os conceitos sobre si mesmo, não é algo que se recebe de fora, que algum educador pode ensinar. O processo de fazer-se a si mesmo não se ensina, pois diz respeito a um despertar interior de consciência e do uso de uma vontade autônoma. O que um educador pode fazer é incitar o aprendiz ao autoconhecimento enquanto exercício de vida, tal como Sócrates incita os cidadãos de Atenas ao exercício da virtude na vida prática. É algo que não se ensina quando se compreende o ato de ensinar como ato de apresentar métodos e conceitos, ou receituário que o aprendiz possa seguir. O educador pode até fazer o convite e apresentar um leque de possibilidades sobre a necessidade do

autoconhecimento, mas é o próprio aprendiz quem realiza o exercício, o qual é pessoal e intransferível. Nesse caso – quando se compreende o fato de que a apresentação de princípios morais não garante que tais princípios sejam aprendidos –, a necessidade do “ensino externo”, de um professor, não é excluída, uma vez que aquela apresentação pode servir de parâmetro para que o aprendiz, se quiser, realize esse caminho por conta própria. Dessa forma, “ensino externo” não ensina ninguém a ser virtuoso mas pode contribuir para que a criança, o jovem e o adulto aprendam por si mesmos.

O ato de fazer-se a si mesmo tem como exemplo a vida e o pensamento do próprio Sócrates, que, a esse respeito, não possuía um “sistema para ensinar”: “Sua filosofia é inteiramente exercício espiritual, novo modo de vida, reflexão ativa, consciência viva” (Hadot, 2014, p.106). No entanto, mesmo que não se ensine, a criação de um ambiente que propicie ao homem, principalmente ao jovem, realizar esse exercício por conta própria é necessária, a fim de que recupere a conexão do homem com a natureza e o cosmos, e descubra (ou redescubra) a alma em sua essência e em sua dimensão cosmológica e universal.

Na Antiguidade, a filosofia é um exercício a ser praticado a cada instante; ela convida a se concentrar sobre cada instante da vida, a tomar consciência do valor infinito de cada momento presente se ele é colocado na perspectiva do cosmos, pois o exercício da sabedoria comporta uma dimensão cósmica. Enquanto o homem comum perdeu o contato com o mundo, não se vê o mundo enquanto mundo como meio de satisfazer seus desejos, o sábio não cessa de ter o todo constantemente presente ao espírito. Ele pensa e age na perspectiva universal. Ele tem um sentimento de pertencer a um todo que ultrapassa os limites da individualidade. (HADOT, 2014, p.272)

Ultrapassar os limites da individualidade, conforme afirma Pierre Hadot, torna-se o grande desafio a ser superado, pois a falta ou perda do sentimento de pertencimento ocorre com o homem tanto em relação a ele mesmo quanto no que diz respeito ao que se encontra em seu redor, o que significa uma falta de orientação sobre como se deve viver.

A filosofia como “modo de vida” ou “arte de viver” está presente em toda a filosofia antiga, e Sócrates personifica esse ideal nos diálogos de Platão ao ser precursor desse legado, que é deixado para as tradições posteriores na própria antiguidade, tal como para a filosofia helenística:

A filosofia, na época helenística e romana, apresenta-se como um modo de vida, como uma arte de viver, como uma maneira de ser. De fato, ao menos desde Sócrates, a filosofia antiga tinha essa característica. Havia um estilo de vida socrático (que os cínicos imitarão) e o diálogo socrático era um exercício que conduzia o interlocutor de Sócrates a se colocar em questão, a ter cuidado consigo mesmo, a tornar sua alma a mais bela e mais sábia possível (Platão, *Apol.*, 29e1). Platão define a filosofia como exercício para morte e o filósofo como o homem que não teme a morte porque contempla a totalidade do tempo e do ser (*República*, 474d e 476a). Pensa-se às vezes que Aristóteles é um puro teórico, mas também para ele a filosofia não se reduz ao discurso filosófico ou a um corpo de conhecimentos, mas é uma qualidade do espírito, o resultado de uma transformação interior: a forma de vida que ele preconiza é viver segundo o espírito (*Et. Nicom.*, 1178a ss.)[...]

[...] Já em Sócrates e em seus discípulos a filosofia é um modo de vida, uma técnica da vida interior. A filosofia não mudou de essência no curso de sua história na Antiguidade. (HADOT, 2014, p.267)

A filosofia antiga traz consigo uma lição de vida que merece ser incorporada à educação de hoje: ser um instrumento de conversão da alma, abertura de consciência para a dimensão existencial da vida, meio de transformação do próprio homem, principalmente no que diz respeito à reorientação de sua conduta moral. É preciso colocar a própria capacidade intelectual e dialética a serviço de si mesmo e do outro e não predominantemente das coisas.

Tal é a lição da filosofia antiga: um convite para cada homem transformar a si mesmo. A filosofia é conversão, transformação da maneira de ser e de viver, busca da sabedoria. Isso não é fácil. “Se o caminho que conduz a esse estado de sabedoria parece árduo”, escreve Espinosa no fim da *Ética*, “pode-se, entretanto, encontrá-lo. Mas, se ele é descoberto com tamanha dificuldade, é precisamente porque é um caminho árduo. Como seria possível, se a salvação estivesse à mão e fosse possível chegar a ela sem grande esforço, que ela fosse negligenciada por quase todos? Mas tudo que é belo é tão difícil quanto raro”. (HADOT, 2014, p.274)

Ao se tomar como base o ponto de vista de Hadot, que enxerga na filosofia antiga um exercício espiritual por excelência, se é levado a pensar que tal exercício é a verdadeira busca da sabedoria, mediante o autoaperfeiçoamento. Ele demanda, assim, a educação moral da alma, com vistas ao autoconhecimento: uma educação para a superação de si mesmo através do exercício da virtude. A filosofia, então, enquanto “conversão, transformação da maneira de ser e viver, busca da sabedoria”, não se circunscreve apenas à sua dimensão teórica, conceitual, de explicação e compreensão sobre o modo de ser do próprio homem e das coisas; é o

lugar de realização dessa mesma dimensão com vistas à transformação moral do homem na vida prática.

CAPÍTULO 4

O AUTOCONHECIMENTO COMO AUTOEDUCAÇÃO

1. Maiêutica e reminiscência

A filosofia socrática nada ensina. Sócrates não oferece a seus interlocutores um receituário com definições e respostas, mas assume a postura daquele que questiona o outro para que aprenda a pensar por si mesmo. O aprendiz, no caso, é o maior responsável por sua formação. No entanto, mesmo que esse processo de aprendizagem seja interior e intransferível, não é realizado sozinho, pois a tarefa de confrontar-se depende, muitas vezes, da presença do outro, que vê em nós aquilo que não enxergamos. A função do filósofo, como educador, consiste em orientar o aprendiz em seu processo de autodescoberta, através dos questionamentos racionais. Essa relação contribui no sentido de fazer com que aquele que aprende se desfaça de seus preconceitos, de suas falsas certezas e ilusões, provenientes do contato com o mundo por meio das sensações.

Esse é justamente o objetivo da maiêutica socrática, a arte de trazer à luz as ideias, tal como o Sócrates platônico a descreve no *Teeteto* (150b-e):

S. — Pois, nesta minha arte de dar à luz, coexistem as outras todas que há na outra arte, diferindo não só do facto de serem homens a dar à luz e não mulheres, mas também no de tomar conta das almas e não dos corpos dos que estão a parir. E o mais importante desta nossa arte está em poder verificar completamente se o pensamento do jovem pariu uma fantasia ou mentira, ou se foi capaz de gerar também uma autêntica verdade. Para isto é o que justamente a minha arte partilha com as demais parteiras: sou incapaz de produzir saberes. Mas disso já muitos me criticaram, pois faço perguntas aos outros, enquanto eu próprio não presto declarações sobre nada, porque nada tenho de sábio; e o que criticam é verdade. A causa disso é a seguinte: o deus que me obriga a fazer nascer, impediu-me de produzir. Não sou, portanto, absolutamente nada sábio, nem tenho nenhuma descoberta que venha de mim, nascida da minha alma; mas aqueles que convivem comigo, a princípio alguns parecem de todo incapazes de aprender, mas, com o avanço do convívio, todos aqueles a quem o deus permite, é espantoso o quanto produzem, como eles próprios e os outros acham; sendo claro que nunca aprenderam nada disto por mim, mas descobriram por si próprios e deram à luz muitas e belas coisas. No entanto, o deus e eu é que fomos a causa do parto. E isto é evidente; já muitos que o ignoram e atribuem a causa a si próprios, me olharam com desprezo, e, alimentando-as mal, destruíram as que eu tinha feito nascer,

preferindo a mentira e as fantasias à verdade, acabando por parecer ignorantes, tanto a si próprios, como aos outros.

A maiêutica pode ser pensada como a arte na qual a alma é levada a se autoeducar, por revelar à consciência aquilo que nela reside em estado latente, suas inclinações intelectuais e morais, seus potenciais e talentos, que traduzem, de certa forma, um saber da alma sobre si mesma. Leva à visão do que se é por trazer à luz as potencialidades da alma, de modo que o homem seja capaz de atualizar as condições da sua existência para se apropriar de si mesmo e se conhecer.

Neste sentido, a maiêutica possibilita o exercício do pensar por si próprio, pois não intervém na autonomia de pensamento do interlocutor, o qual, entretanto, deve dirigir o olhar a seu interior para ver se aquilo que conserva na alma se justifica pela razão e traduz ou não a verdade. Na maiêutica, o que está em jogo é o processo pelo qual o raciocínio, a partir de uma postura que é sempre problematizadora, promove o encadeamento de ideias para desvelar a essência das coisas e faz avançar o pensamento na compreensão de si mesmo e da realidade.

Sócrates é o filósofo que desconcerta, tira do próprio eixo aquele a quem interroga, porque desloca seu interlocutor do estado de conforto e faz com que ele sofra as dores do parto, de depuração e transformação do pensamento. Esse processo é cartártico, já que exige que se abandonem certas concepções previamente estabelecidas, para que, no lugar delas, se conquiste a autodescoberta. Dessa maneira, Sócrates incita o interlocutor a retirar de si mesmo aquilo que possui sem saber que possui, convidando-o a associar-se a ele:

Os que se associam a mim sofrem algo idêntico às mulheres que estão a dar à luz: de facto, têm dores de parto e ficam cheios de dificuldades, durante noites e dias, e muito mais do que elas; mas a minha arte tem o poder de provocar esta dor de parto e de a fazer parar. E com estes passa-se o mesmo. A uns, Teeteto, se me parecem não estar de todo prenhes, sabendo que não precisam de mim, faço de casamenteiro e com muito boa vontade e a ajuda do deus, adivinho bastante bem de quem beneficiaram ser companheiros; ofereci muitos deles a Pródico e muitos a outros sábios e inspirados. Expliquei-te estas coisas, meu caro, por suspeitar, como também tu próprio pensas, que estás com dores de parto, prenhe de qualquer coisa dentro de ti. Entrega-te, então, a mim e àquilo que eu te perguntar, como ao filho de uma parteira, também ele hábil na arte de fazer dar à luz, e empenha-te a responder como fores capaz. (*Teeteto*, 151b-c)

A dor do parto corresponde ao movimento, na alma do aprendiz, pelo qual ele desenvolve sua natural capacidade de usar a razão e organizar as ideias. A maiêutica socrática impele o aprendiz a sair de um estado de letargia, dado que não pode haver aprendizagem sem que tal movimento se exerça, pois é a forma pela qual se busca o conhecimento, resgatando através da memória o contato com as ideias. E é por meio desse processo que a alma pode assumir a consciência da sua verdadeira condição e desenvolver critérios de discernimento através do movimento dialético que a afasta da ignorância, a qual se deve à negligência e ao comodismo:

S. — O que? Não se deteriora a condição dos corpos com o repouso e o descanso e, por seu turno, é em muito preservada pelos exercícios e pelo movimento?

TEET. — Sim.

S. — E a condição da alma não é pela aprendizagem e pela aplicação, que são movimentos, que adquire os conhecimentos, é preservada e se torna melhor, que através do repouso, que é negligência e ignorância, não aprende nada e esquece o que aprende? (*Teeteto*, 153b)

A maiêutica é uma arte que educa o pensamento e induz ao ordenamento da alma, por dar lógica e sentido às ideias ao separar os bons pensamentos dos maus. É um método que depura a alma dos seus enganos, possibilitando que o homem entre em contato com sua própria essência. Ela promove uma educação baseada na capacidade de levantar problemas e de buscar respostas, fazendo com que a alma busque o autoconhecimento e se autoedueque por intermédio de uma dialética que é tanto exterior quanto interior. Exterior, na medida em que o aprendiz é confrontado, por aquele que questiona, com a realidade em que vive. Interior, quando se adquire a capacidade de confrontar a si mesmo e de realizar uma radical atitude de autoexame. Em ambos os casos, essa prática leva ao desenvolvimento da liberdade de raciocínio, que consiste em fazer operar de forma cada vez melhor o elemento *logistikón* da alma. A maiêutica aprimora a alma através daquilo que ela tem de melhor, que é a razão, o *logos*. É assim que ela se torna um remédio que expurga as ilusões criadas pelos sentidos, pois amplia o horizonte de compreensão que o homem pode ter de si mesmo, tornando-lhe possível saber cada vez mais sobre si mesmo e realizar de forma autônoma seu processo de autodescoberta.

Mesmo que toda a investigação presente no *Teeteto* seja frustrada em relação à definição do que seja o saber, uma vez que a discussão é levada a um

estado de aporia, o processo dialético e maiêutico, pelo qual as ideias são confrontadas, conduz à consciência daquilo que o saber *não é*: nem percepção, nem opinião verdadeira; ele parece atuar ou se fazer presente na capacidade de justificação que a alma realiza ao se desfazer das concepções previamente estabelecidas. Nesse sentido, o caminho que leva ao saber consiste em não julgar saber o que na verdade não se sabe:

S. — Por certo que, se estamos a investigar o saber, será uma completa parvoíce sustentar que é uma opinião correcta acompanhada de saber, seja do saber da diferença, seja do que qualquer outra coisa. Por conseguinte, Teeteto, o saber não será sensação, nem opinião verdadeira, nem explicação acompanhada de opinião verdadeira.

TEET. — Parece que não.

S. — Portanto, caro amigo, achamo-nos de certo modo grávidos e em trabalho de parto a respeito do saber. Ou será que já acabamos de dar à luz tudo?

TEET. — Por Zeus que sim! Pelo menos eu, graças a ti, disse mais do que o que tinha dentro de mim.

S. — E a nossa arte de dar à luz está a dizer-nos que todo este esforço foi em vão e que não valeu a pena o cuidado que tivemos?

TEET. — Sim, sem dúvida.

S. — Pois bem, Teeteto, se depois disto quiseses ficar grávido, se o conseguires, estarás cheio de coisas melhores, graças ao exame que levámos a cabo agora; se não ficares grávido, serás menos pesado para com quem tratar contigo e mais amável, já que com sensatez não julgarás saber o que não sabes. Algo de tal grandeza — e nada mais — é a única coisa que a minha arte pode fazer. Não sei nada do que os demais — quantos foram grandes homens e admiráveis — sabem. Mas esta arte de dar à luz, coube-nos em sorte, à minha mãe e a mim, da parte de um deus; ela pô-la em prática entre as mulheres, eu, entre os jovens que revelam nobreza e beleza de ânimo. (*Teeteto*, 210b-d)

A maiêutica, dessa forma, coloca a alma num estado de consciência de sua própria condição. A dor do parto que leva a um certo tipo de desilusão e que liberta dos julgamentos tomados pela emoção, não pela razão, desfaz a ilusão do falso saber. Nesse sentido, ela é o ponto de partida para a elevação da alma, porque abre um horizonte de possibilidades para que o conhecimento seja constituído sob novas bases. Em outras palavras, ela reconstitui o caminho para a sabedoria. A autoeducação que ela promove é, por conseguinte, uma forma de reorientação, de abertura de possibilidades a novos caminhos que redimensionam a própria vida do homem.

A tese inicialmente levantada, de que não há ensino como algo que

advém externamente pelo fornecimento de definições e de respostas, encontra também sustentação nas argumentações da *Apologia*:

Eu nunca fui professor de ninguém! Mas se alguém deseja me ouvir falar e realizar o que me concerne – seja mais jovem, seja mais velho –, isso nunca neguei a ninguém. Tampouco só dialogo quando obtenho dinheiro, e quando não obtenho, não: me coloco sim à disposição, igualmente, tanto do rico quanto do pobre, pare que me interroguem e – caso queiram – ouçam por meio de respostas o que digo. Mas eu mesmo, se algum desses se torna prestativo ou não, não posso com justiça levar a culpa: nunca a nenhum deles nem prometi nem ensinei lição nenhuma! E se alguém afirma que alguma vez aprendeu ou ouviu de mim, em particular, algo que todos os outros não, fiquem sabendo que não está dizendo a verdade. (*Apologia*, 33)

Nessa perspectiva, Sócrates exerce sua filosofia como um instrumento de busca do saber e da verdade, tendo a si mesmo como referência na medida em que sua alma conserva mais dúvidas e incertezas e, portanto, a consciência de que pouco ou nada sabe. Sua função é interrogar a quem quer que seja para averiguar o que cada um conserva dentro de si com vistas a promover as condições para que seus interlocutores vejam a si mesmos, se autoexaminem e, portanto, se autoeduquem.

É nesse mesmo caminho que se encontra a teoria da reminiscência, na qual a alma é uma aprendiz de si mesma mediante a rememoração:

[So.] Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa — fato esse precisamente que os homens chamam de aprendizado —, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que é agradável de ouvir, ao passo que este <outro argumento> faz-nos diligentes e inquisidores. Confiando neste como sendo o verdadeiro, estou disposto a procurar contigo o que é a virtude.

MEN. Sim, Sócrates. Mas que queres dizer com isso, que não aprendemos, mas sim que aquilo que chamamos de aprendizado é rememoração? Podes ensinar-me como isso é assim?

SO. Ainda há pouco te dizia, Mênon, que és traiçoeiro; eis agora que me perguntas se posso te ensinar — a mim, que digo que não há ensinamento mas sim rememoração — justamente para que imediatamente apareça eu proferindo uma contradição comigo mesmo. (*Mênon*, 81c-82a)

A alma rememora conhecimentos preexistentes, pois conserva dentro de si um manancial de informações e experiências que se encontram num estado de esquecimento. O processo de aprendizagem ocorre, então, de forma autônoma, na medida em que a alma “aprende”, de algum modo, o que ela já “sabe”, o que significa que só se pode conhecer aquilo que de certa forma já existe dentro de si. Quando Sócrates afirma que “não há ensinamento, mas sim, rememoração”, ele parece querer dizer que a própria alma é educadora de si mesma, posto que ela dá sentido e reorganiza as ideias que já possui, tendo em conta a consciência de sua necessidade de aprimoramento. A filosofia socrática parece ter aí, como sua principal função, a necessidade de despertar no outro essa consciência, que é a de buscar se autoconhecer através do movimento entre o esquecimento e a memória.

Quando, no *Mênon*, Sócrates dialoga com um jovem escravo, a discussão novamente converge para a constatação de que não há ensino; o escravo é levado a deduzir por conta própria as teses de aritmética e geometria a ele apresentadas:

SO. — Vês, Mênon, que eu não estou ensinado isso absolutamente, e sim estou perguntando tudo? Neste momento, ele pensa que sabe qual é a linha da qual se formará a superfície de oito pés. Ou não te parece <que ele pensa que sabe>?

MEN. — Sim, parece-me que sim.

SO. — E sabe?

MEN. — Certamente não. (*Mênon*, 82e)

Sócrates não ensina nada ao escravo, mas pergunta tudo, de modo que o interlocutor é levado a retirar de dentro de si as respostas:

SO. — Que te parece, Mênon? Há uma opinião que não seja dele que este <menino> deu como resposta?

MEN. — Não, mas sim dele.

SO. — E no entanto, ele não sabia, como dizíamos um pouco antes.

MEN. — Dizes a verdade.

SO. — Mas estavam nele, essas opiniões, ou não?

MEN. — Sim, estavam.

SO. — Logo, naquele que não sabe, sobre as coisas que por ventura não sabia, existem opiniões verdadeiras – sobre estas coisas que não sabe?

MEN. — Parece que sim.

SO. — E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões

acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém.

MEN. — Parece.

SO. — E ele terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado, recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência, não é?

MEN. — Sim.

SO. — Mas, recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, não é rememorar?

MEN. — Perfeitamente. (*Mênon*, 85c-e)

As ideias já se encontravam presentes na alma do escravo de forma inata e foram despertadas pelo questionamento, de modo que o conhecimento apenas se revelou. Assim sendo, se o conhecimento já existia anteriormente, ninguém, conseqüentemente, lhe ensinou.

A alma sabe de coisas que até então ela não imaginava saber, as quais devem ser despertadas pelo questionamento:

SO. — Se, então, tanto durante o tempo em que ele for quanto durante o tempo em que não for um ser humano, deve haver nele opiniões verdadeiras, que, sendo despertadas pelo questionamento, se tornam ciências, não é por todo o sempre que sua alma será <uma alma> que <já> tinha aprendido? Pois é evidente que é por todo o tempo que ele existe ou não existe como ser humano.

MEN. — É evidente.

SO. — E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não é?, de modo que aquilo que acontece não sabes agora — e isto é aquilo de que não te lembras — é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de rememorar.

MEN. — Parece-me que tens razão, Sócrates, não sei como. (*Mênon*, 86a-b)

A constituição do saber se dá por um processo de rememoração no qual a ciência aparece como capacidade de encadear ideias, de dar sentido ao que até então se encontrava no campo da opinião verdadeira. A alma é capaz de reconhecer por ela mesma a verdade das coisas por intermédio da razão, que relaciona, organiza e justifica ideias, mostrando-se capaz de fundamentar aquilo que até então era destituído de um conhecimento de causa. Assim, existem no homem “opiniões verdadeiras”, que são despertadas pelo questionamento e que se tornam “ciência” quando passadas pelo crivo da razão, que tem a natural capacidade de justificá-las.

Assim como a maiêutica, a reminiscência se realiza como um processo

autônomo da alma que depende de uma disposição interior. Porém, quando o homem não possui a disposição para realizar esse processo por si mesmo, ele precisa de alguém que, exteriormente, o incite a tal movimento. A existência de um educador não se faz necessária propriamente por sua por sua predisposição de “ensinar”, mas para que estimule no outro a disposição de aprender. Assim, o que o educador pode desenvolver é mais o desejo de saber do que o saber propriamente dito, inclusive porque não há garantia alguma de que ele possa ser adquirido. Essa é, aliás, a questão presente no *Mênon*, quando se busca uma definição da virtude:

SO. — Dir-te-ei, Mênon. Isto é, o ser ela coisa que se ensina, se é realmente ciência, <isso> não retiro ser dito com justeza. Mas que ela seja ciência, verifica se te pareço desacreditar com razão. Pois dize-me o seguinte. Se uma coisa qualquer, não somente a virtude, é coisa que se ensina, não é necessário que haja dela mestres e discípulos?

MEN. — A mim parece que sim.

SO. — É, por outro lado, inversamente, aquilo de que não haja nem mestres e nem discípulos, não faríamos bem em conjecturar que não é coisa que se ensina?

MEN. — Assim é. Mas te parece não haver mestres de virtude?

SO. — O certo pelo menos é que, tendo eu frequentemente procurado se haveria mestres de virtude, fazendo de tudo, não consigo encontrar. (*Mênon*, 89d-e)

Ainda que a busca de uma definição da virtude recaia numa aporia, uma coisa é certa: a virtude não pode ser ensinada, pois, como seria possível ensinar algo cuja definição não se conhece? Ademais, se houvesse possibilidade de ensiná-la, deveriam existir mestres da virtude, o que Sócrates não consegue encontrar. Ora, segundo Sócrates, se não existem mestres, também não há alunos, o que novamente ratifica o fato de que não há ensino.

SO. — Podes então mencionar qualquer outra coisa <tal que> aqueles que afirmam ser mestres dela não somente não são reconhecidos como mestres de outros mas tampouco <são reconhecidos> como pessoas que conhecem <essa coisa> e sim como sendo ruins sobre aquela coisa mesma da qual afirmam ser mestres, ao passo que outros, que são reconhecidos eles mesmos como sendo homens de bem, ora afirmam que isso se ensina, ora que não? Pessoas tão confusas acerca do que quer que seja, afirmarias a rigor que disso são mestres?

MEN. — Por Zeus que não!

SO. — E se nem os sofistas nem os que são, eles próprios, homens de bem são mestres dessa matéria, não é evidente que não haverá outros?

MEN. — Parece-me que não.

SO. — E se não há mestres, tampouco há alunos?

MEN. — Parece-me que é como dizes.

SO. — Mas concordamos que uma coisa da qual não houvesse nem mestres nem alunos, essa coisa tampouco seria coisa que se ensina?

MEN. — Concordamos.

SO. — E mestres de virtude em lugar nenhum estão aparecendo, não é verdade?

MEN. — É assim.

SO. — E se não há mestres, tampouco há alunos?

MEN. — É evidente que é assim.

SO. — Logo, a virtude não seria coisa que se ensina?

MEN. — Parece que não, se realmente nós examinamos corretamente. De modo que também me pergunto precisamente, Sócrates, se afinal nem sequer há homens bons, ou, se há os bons, qual seria a maneira de tornar-se <tal>. (*Mênon*, 96b-d)

A questão acerca da virtude se volta para o seguinte ponto: nascemos virtuosos ou adquirimos a virtude pelo exercício? Em nenhum desses casos há ocorrência de ensino, o que impele a alma a se incumbir da tarefa de descobrir por ela mesma. Ainda que não haja uma resposta definitiva sobre o que é a virtude, a busca de sua definição continua a ser um processo interior da alma.

Sócrates parece chegar, junto com Mênon, à conclusão de que “a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina [...]” (*Mênon*, 100a), o que nos leva a deduzir que, se a alma é algo de divino em nós, é ela quem deve ter a virtude dentro de si. No entanto, parece haver a constatação de que sua conquista depende de uma disposição interior, do fato de se querer ser virtuoso, pois não há nada que entre na alma sem que ela queira ou admita. Independentemente do fato de saber se a virtude é inata ou adquirida, a disposição de tê-la depende de cada indivíduo, visto que não se pode ensinar ninguém a ser virtuoso, sendo essa uma decisão daquele que deseja ou não aprender. Ao mesmo tempo, parece ser necessária a ideia de que tornar-se virtuoso constitui algo verdadeiramente útil e vantajoso por consistir no meio pelo qual a alma pode tornar-se íntegra, harmônica e, por conseguinte, capaz de alcançar a felicidade.

Mediante a maiêutica e a reminiscência, promove-se uma radical atitude que traduz a verdadeira necessidade de autoconhecimento como autoeducação: desenvolver cada vez mais e melhor o exercício do autoexame por meio da razão, para que o homem possa então aprender a ser um aprendiz de si mesmo. No

pensamento socrático-platônico essa deve ser uma postura de vida, do dia a dia, que deve demarcar a própria condição existencial da alma humana em sua forma de pensar e agir.

O exercício do autoexame aparece, portanto, como necessário nas perspectivas ontológica, gnosiológica, moral e existencial, pois é o meio pelo qual o conhecimento de si mesmo se desenvolve mediante o despertar da consciência humana, que deve ver a si mesma como alma que necessita de constante e contínuo aprimoramento, tanto intelectual quanto moral.

2. O homem: um aprendiz de si mesmo.

Ao apontarem para a ideia de que o homem deve “aprender a ser um aprendiz de si mesmo”, a maiêutica e a reminiscência levam ao entendimento de que todo o processo educativo que visa moldar o homem de fora para dentro é inútil, anacrônico, sem sentido.

A alma deve aprender a adquirir autonomia para conhecer-se, o que é requerido pela singularidade de suas necessidades, ligadas a um universo existencial de experiências intransferíveis, ainda que passíveis de ser compartilhadas. O conhecimento se manifesta de dentro para fora, de modo que as informações e os estímulos externos se tornem um leque de alternativas expostas para que a própria alma reconheça aquilo que lhe diz respeito. De algum modo, as referências externas só encontram eco no interior da alma humana na medida em que ela já possui a inclinação natural para aprender certas coisas em detrimento de outras. Dessa forma, a educação deve respeitar a liberdade de escolha do aprendiz, não só no que tange ao desenvolvimento de suas habilidades, mas também no que diz respeito à aceitação de diretrizes morais para a condução de sua vida. Respeitar a liberdade de escolha do aprendiz não significa que o educador não possa mostrar o caminho que leva ao conhecimento e à virtude, mas que a realização desse caminho na vida prática depende do despertar de consciência e de uma vontade interior da criança e do jovem. O papel do professor é indispensável na medida em que ele apresenta um horizonte de possibilidades que ajudam a ampliar a visão de mundo do aluno e o leque de referências para que ele possa exercer de forma mais plena a liberdade de escolha – o que só pode fazer quando dispõe de uma diversidade de conhecimentos e desenvolve sua capacidade de raciocínio de modo

a aprender a pensar por si próprio. Parece razoável entender que a essa liberdade encontra-se atrelada a maturidade intelectual e moral do aprendiz, o que leva conseqüentemente à seguinte constatação: quanto maior for o aprimoramento intelectual e moral, maior será a liberdade de escolha, visto que esta não pode existir sem o conhecimento daquilo que deve ser escolhido. Neste sentido, cabe ao educador, através de conhecimentos e informações, ajudar a criança ou o jovem a tornar-se um adulto, contribuindo para o desenvolvimento da capacidade de escolher por si mesmo:

Aí está o limite de toda a educação, que nenhum educador pode transpor, ainda por generosidade, ainda por amor. Podemos, realmente, por exercícios apropriados, formar a criança nas virtudes fundamentais que dela farão um ser responsável; não podemos fazer dela, malgrado ela, um homem virtuoso. Podemos, realmente, ajudá-la a tornar-se adulto, um ser capaz de escolher por si mesmo; não podemos escolher em seu lugar, decidindo antecipadamente que a escolha será boa. Podemos, realmente, torná-la lúcida a respeito de suas responsabilidades, e do mal que pode fazer tanto a si mesma como aos outros, eludindo-as; não podemos destruir essa lucidez com antolhos que antecipadamente tornassem o mal impossível. Querer tornar as crianças virtuosas a despeito delas, é negar, nelas, a liberdade, fundamento de toda moral. (REBOUL, 1974, p.119-120).

O que deve existir, de fato, é um processo de elaboração da aprendizagem e do saber no qual o homem, ao buscar o autoconhecimento, refina e aprimora, cada vez mais, suas próprias escolhas, porque aprender a ser um aprendiz de si mesmo é também aprender a escolher:

Eu penderia, a bem dizer, por solução análoga, mas em virtude de princípio diametralmente oposto. Se a educação moral é tão limitada, não é por causa de não sei que fatalidade caracterial, é por causa da liberdade humana. Pois, o que há de autenticamente bom num homem não pode ser senão escolhido por ele; educador algum poderia decidir por ele. (REBOUL, 1974, p.119).

O educador aparece como aquele que ajuda o aprendiz a desenvolver a autonomia da sua vontade, que é uma forma de levar ao exercício de aprender a escolher por si mesmo, pois cabe a ele abrir para o aprendiz um leque ou horizonte de possibilidades de escolha. Um professor de música que seja altamente culto, com um conhecimento amplo e múltiplo dos gêneros e estilos musicais, oferece mais subsídios ao aprendiz para a realização da sua liberdade de escolha e de

aprendizagem, porque assim a alma tem acesso a uma maior variedade de informações sobre esse campo do saber – o processo de elaboração do conhecimento sobre um gênero musical passa a ser de responsabilidade e livre escolha do próprio aprendiz. Ainda que o jovem e a criança se mostrem resistentes à apresentação de novos gêneros musicais, a escolha dessa rejeição é um direito do aprendiz que, mais cedo ou mais tarde, pode rever seus conceitos a tal respeito. Ao mesmo tempo, independentemente disso, uma nova referência passou a existir, pois não se pode rejeitar aquilo cuja existência não se conhece. A educação deve, pois, respeitar o fato de que nem todos querem as mesmas coisas e de que não se pode exigir do outro aquilo que ele não tem para oferecer, mas, de qualquer forma, quantos não podem ser persuadidos sobre a importância e a utilidade daquilo que até então desconheciam? Se, portanto, nenhum professor pode – nem consegue – obrigar alguém a aprender aquilo que não quer, uma boa argumentação do ponto de vista da lógica e da dialética não pode ajudar no convencimento sobre a importância e a necessidade da aprendizagem sobre um determinado assunto, tal como gêneros musicais até então desconhecidos?

Por analogia, pode-se cogitar que nenhum educador pode ensinar a virtude, seja à criança, seja ao jovem. Contudo, dizer que a virtude não pode ser ensinada não significa que um professor não deva apresentar os princípios filosóficos e morais que levam o homem a ser virtuoso. O que não é possível é fazer da criança e do jovem seres virtuosos, porquanto esse é um exercício de escolha pessoal e intransferível. Como afirma Reboul (1974, p.119-120): “Querer tornar as crianças virtuosas a despeito delas, é negar, nelas, a liberdade, fundamento de toda moral”.

Quanto mais o homem se conhece, mais ele se autoeduca e, quanto mais ele se autoeduca, mais ele se conhece. Essa é uma via circular e de mão dupla, em que um lado reforça o outro. Tal movimento do autoconhecimento para a autoeducação e vice-versa é o movimento da própria aprendizagem como exercício de autodescoberta – que é, de algum modo, a descoberta daquilo que cada um deve querer. Se a vida humana é uma vida de relações, onde a alteridade é algo imprescindível, tudo o que se faz implica um propósito no qual o outro se inclui. As competências, as habilidades que se desenvolvem são uma forma de autoaprimoramento da alma, ao mesmo tempo em que são uma necessidade política de oferecer o que há de melhor de si mesmo ao outro. Neste sentido, o

homem, através das suas escolhas, precisa se incumbir de um dever, que implica o ato de fazer o melhor possível, tanto para si mesmo como para o outro, porque o que se faz de si mesmo é, de algum modo, o que se oferece ao outro.

Portanto, “aprender a ser um aprendiz de si mesmo” passa a consistir em “aprender a querer aquilo que se deve”, na medida em que é o mais apropriado a si mesmo e ao outro. Considerando que os homens, em sua maioria, ignoram a natureza da sua própria vontade – ou seja, querem, de algum modo, aquilo que não lhes convém –, pensando e agindo conforme àquilo que Sócrates já tomara como a maior forma de ignorância (“julgar saber o que, na verdade, não se sabe”), essa aprendizagem se justifica e mesmo se impõe como imprescindível. “Aprender a querer aquilo que se deve” – assim como “aprender a gostar daquilo que se pode fazer bem” – é o que deve ser almejado, pois é a forma pela qual cada um realiza um encontro consigo mesmo, com “o que lhe convém”, ou seja, uma forma de estar em sintonia com as disposições naturais da alma, o que leva à recomendação socrática, presente nos diálogos, de que o homem deve realizar aquilo que lhe é próprio, ou seja, de que cada indivíduo humano deve aprender a conhecer aquilo que é próprio de sua natureza. Trata-se, em suma, de aprender a conhecer a si mesmo:

Por meio dessa concepção do saber modelada sobre os ofícios manuais, Sócrates explica a finalidade da ação humana, o elemento teleológico. Assim como o operário executa aquilo “de que tem conhecimento (prático)” (*epístatai*), que aprendeu no ofício específico que deve conhecer, assim também Sócrates exige para cada ação um conhecimento específico que lhe determine a execução. O fim, o bem ou a virtude, não representa, portanto, apenas um “valor” objetivo, como nas máximas de virtude, e sim a realização do que é “próprio” a cada um. O *Télos* (“fim”) não está solidamente fixado na consciência do homem a ponto de ficar totalmente “visível” como o concebe a máxima de Quílon: “fica de olho no fim”, mas é algo que se realiza na ação, com base em conhecimentos adquiridos metodicamente, a partir dos quais, depois, se desenvolve a capacidade. Levar a termo aquilo que é “próprio” a cada um, *tà eautou práttein*, é, pois, para Sócrates, o princípio de todo ato moral, e com essa afirmação liga-se a ele a algo profundamente arraigado na concepção da *areté* como habilidade e capacidade (já a primitiva lírica falava das diversas *aretái* dos homens), mas que com ele se torna independente do juízo dos outros, da glória e da honra. Não é a opinião dos outros que deve determinar o homem, embora ele seja a opinião dos entendidos, isto é, dos bons e dos justos. Cada um deve conhecer a si mesmo e desenvolver o que é “próprio” da natureza, sem preocupar-se com as coisas alheias, enquanto não veja com clareza as próprias. Mas também o ocupar-se com os negócios

públicos faz parte da “versatilidade” por ele rejeitada. (SNELL, 2001, p.191).

Uma nova cultura do saber se assentaria sobre tais pressupostos, cultura cuja essência reside no desvelamento e na elaboração de um saber sobre si mesmo, por meio da reeducação da própria vontade. A condição para ser um aprendiz de si mesmo é uma vontade mais elevada, relacionada aos valores intelectuais e morais da alma, que transcendem as idiossincrasias da vida cotidiana, moralmente deturpada. “Aprender a ser um aprendiz de si mesmo” é aprender a ver-se, a dominar-se e a cuidar-se, sempre com a consciência de que se é uma alma. É abrir-se à necessidade de se questionar sobre “o que sou”, “quem sou” e “como sou”. É aprender a conhecer as dimensões ontológica, gnosiológica, moral e existencial da própria alma para encontrar um sentido para a existência e reconhecer o próprio lugar no mundo. É uma forma de desenvolver um reconhecimento da própria identidade, através das potencialidades inatas que estão adormecidas na alma.

A máxima do “conhece-te a ti mesmo” do Oráculo de Delfos, assimilada pelo pensamento socrático-platônico, torna-se educativa, por excelência, na medida em que é, ao mesmo tempo, um exercício individual, coletivo e compartilhado, além de intransferível e transcendente. Individual porque todo o seu processo depende de uma vontade interior, do reconhecimento de que é preciso educar-se, pela visão de si mesmo, pelo autodomínio, pelo cuidado da alma. Coletivo e compartilhado porque é através do convívio que o outro aparece como um espelho que reflete a própria imagem daquele que busca aprender a conhecer-se. É intransferível na medida em que a necessidade de aprendizagem se dá pela constatação de que os homens são, por natureza, diferentes entre si e, portanto, com capacidades que lhes são próprias e inatas, a educação aparecendo aí com o objetivo de desenvolvê-las. Aprende-se aquilo que, de algum modo, já existe em estado latente na alma, o que denota a presença de uma singularidade: a alma se educa não a partir daquilo que é estranho e alheio à sua própria natureza, mas sim, da singularidade que conserva através de suas disposições naturais, as quais que requerem, sempre e cada vez mais, a atualização e o aperfeiçoamento, o que ratifica, conforme diz Reboul, o processo de autoconhecimento como autoeducação.

[...] não caberá também dizer, com Platão, que o homem jamais

aprende senão o que já sabe, que não somente o ensino, como, outrossim, a aprendizagem, a formação moral, a incitação nos valores humanos, numa palavra, a educação, não é possível senão por essas virtualidades que estão no homem e das quais ela não é, jamais, senão o desenvolvimento, a atualização? Não caberá dizer, e foi isso, realmente, que todo este livro tentou dizer – que a educação autêntica, aquela que não é nem polícia nem adestramento, mas formação de um adulto cultivado e autônomo, não passa, jamais, de autoeducação, sendo, então, o educador, um despertador, uma testemunha, um liberador? (REBOUL, 1974, p.123).

Ademais, o “conhece-te a ti mesmo” é um exercício transcendente na medida em que o autoconhecimento é o caminho pelo qual o homem pode ir além de si mesmo, o que faz da educação um processo de desenvolvimento da alma humana na perspectiva do “dever ser”, do “tornar-se”:

É assim que se pode versar a questão fundamental de toda a filosofia da educação: que é o homem para que deva ser educado? Essa questão implica, por si mesma, uma resposta: ser educado é não ser, de começo, aquilo que somos, é ter de conquistar seu ser; cada homem é um ser que cumpre fazer. E aqui pensamos na palavra admirável de Comenius:

“Mas, dir-se-á, não se faz um Mercúrio com qualquer madeira”.
Respondo: “Certo; mas todo homem pode fazer-se um homem.”
(Citado por J. Ulmann, *Nature et éducation*, p. 64.)

Isso quer dizer que todo ser humano, criança ou adulto, é, de algum modo, transcendente a si mesmo, não se reduz, jamais, ao que é no momento presente. Agora: essa transcendência está em nós, ou fora de nós? (REBOUL, 1974, p.122).

O homem que se encontra na perspectiva do “dever ser”, do “tornar-se”, está em busca da sua própria identidade, do seu ser. O autoconhecimento, em suas dimensões gnosiológica, ontológica, existencial e moral, aparece como uma meta a ser alcançada, num processo de autoeducação, porque o homem é, por natureza, um ser incompleto, inacabado, o que justifica a necessidade incessante da aprendizagem acerca de si mesmo. É por esse caminho que se pode observar a existência de um constante e interminável processo de aprendizagem da alma humana enquanto um “aprender a aprender a ser”, porque o homem transcende a si mesmo.

Os aspectos que traduzem uma cultura do autoconhecimento apontam para a constatação de que a educação é uma autoeducação, possível na dimensão da aprendizagem, em que a alma humana ensina a si mesma através do contato

com o outro e com o mundo. Tudo aquilo que é exterior à alma aparece como uma referência, um modelo que pode ser imitado ou rejeitado, visto que toda escolha depende da autonomia da vontade. Todo ser humano é livre para realizar suas escolhas e desenvolver seu projeto de vida rumo ao “dever ser”, ao “tornar-se”. Esse processo de busca, de transcendência, aparece no *Mênon* através do exercício de pensar por si mesmo, quando o escravo é levado a deduzir o teorema que lhe fora proposto por Sócrates: a elaboração do pensamento se dá de forma autônoma, mesmo que o filósofo apresente as diretrizes para que o aprendiz realize o processo de reminiscência. Do mesmo modo, o professor não deixa de ter a liberdade de elaborar seu próprio pensamento, por mais ou menos sofisticado que seja, para que o próprio aluno o tenha como uma referência para a elaboração do seu.

A educação pode, então, fornecer a forma, tal como Sócrates propõe a Alcibiades, quando chama sua atenção para a necessidade de “conhecer a si mesmo” antes de se dedicar à política, incitando-o a buscar o aperfeiçoamento da alma, nas suas qualidades intelectuais e morais. O primeiro olhar deve voltar-se para o interior da alma, de modo que o outro aparece como um espelho que reflete nosso próprio ser. Portanto, o autoconhecimento é necessário para que se possa identificar os próprios talentos e realizar, assim, cada vez mais e melhor, a autoeducação.

O pensamento socrático-platônico apresenta o modelo que conclama o aprendiz para a necessidade da imitação das coisas belas, dotadas de virtude, de *areté*. Mesmo que não se possa ensinar alguém a ser virtuoso, pode-se, pelo menos, ter como parâmetro as ações que são virtuosas. É justamente esse o dever do mestre, do professor, na medida em que é o referencial a ser imitado no que tange à habilidade intelectual e à conduta moral. O professor não “ensina”, mas não deixa de fornecer os parâmetros para o que o aluno possa realizar, por si mesmo, seu aprendizado: “Assim, a virtude não é ensinada, é aprendida. E a educação moral, precisamente porque é o próprio núcleo de toda educação, só pode ser autoeducação” (REBOUL, 1974, p.120).

Mas por que a educação moral é o núcleo de toda educação, sendo assim o núcleo da própria autoeducação? A resposta não parece ser tão simples, principalmente no que diz respeito à sua realização na conduta humana, mas aponta para a seguinte questão: de que adianta o domínio do conhecimento, da ciência, da técnica, da arte e da filosofia, se o homem for antiético ou imoral? Nada disso terá

valor se não vier acompanhado por aquilo que, no pensamento socrático-platônico, se concebe como um *kalos te kai agathós*, o que pode ser traduzido no português da seguinte forma: o homem, através da razão, deve adquirir e conservar, acima de tudo, no interior da sua própria alma, tanto quanto na vida política, o belo e o bom.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para responder então as questões relativas à razão (ou as razões) que justifica(m) a importância e a necessidade de uma educação para o autoconhecimento, a discussão aponta para uma direção na qual o autoconhecimento – como visão de si mesmo, autodomínio, cuidado da alma, exercício de vida, processo de autodescoberta pela maiêutica e reminiscência – se apresenta como uma propedêutica à educação, à medida que desperta no homem o dever de aprender a ser um aprendiz de si mesmo. Uma cultura do autoconhecimento – de acordo com os significados que esta ideia pode assumir – contribui para a educação ao tomar o homem como princípio e finalidade da aprendizagem.

Trata-se, portanto, de pensar a educação como um valor em si mesmo, na medida em que se encontra a serviço da alma humana. Em outras palavras, dizer que o autoconhecimento se realiza como um processo de autoeducação, segundo a ideia de que o homem deve aprender a ser um aprendiz de si mesmo, é recuperar para os dias de hoje uma visão do que talvez seja o maior legado do pensamento socrático-platônico e dos gregos de um modo geral: a educação se justifica por si mesma, e jamais por aquilo que lhe é exterior. Por quê?

A resposta parece se encaminhar para o fato de que o autoconhecimento como autoeducação se realiza através da dialética, visto que é o modo pelo qual a alma desenvolve a capacidade de dialogar consigo mesma. É então a dialética que permite que a educação tenha valor em si mesma, pois se realiza no puro confronto de ideias que leva a alma a estabelecer contato com sua essência, com o seu ser, com aquilo que é permanente, eterno, imutável e verdadeiro. É através da dialética que a razão confronta-se consigo mesma e possibilita ao homem repensar-se na busca de sua essência, do seu ser. Mas, para tanto, é preciso que haja uma educação problematizadora, baseada mais em perguntas do que em respostas, bem como em respostas que se transformam em novas perguntas. Se o homem é um ser inacabado, imperfeito, transitório, que se projeta no mundo sensível por ser uma alma reunida a um corpo, ele só pode superar esta sua condição através da dialética, pois as impressões exteriores, provenientes dos sentidos, passando pelo corpo, tornam-se um obstáculo ao pensamento, à reflexão. A educação passa a ter valor por ela mesma quando a alma contempla as Ideias – aquilo que é permanente,

eterno, imutável – através do exercício dialético, que pode se desenvolver por dois caminhos: o primeiro, introspectivo, em que a educação deve convidar o homem a dialogar consigo mesmo mediante um processo interno no qual se desenvolve um exercício de autoquestionamento, ou seja, da razão que pergunta e responde sobre aquilo que sou e que faço de mim mesmo; o segundo passa pela alteridade, exigindo a presença de um interlocutor que nos confronta – é o caminho que nos coloca diante de nós mesmos, tal como Sócrates faz com Alcibíades. Em ambos os casos, a educação se realiza por um processo de transcendência que parte do que é transitório para atingir o que é permanente, do que é sensível para o que é inteligível. Neste sentido, a verdadeira educação é aquela que nos leva ao inteligível, ao que subsiste por si mesmo e que não depende de algo que é exterior. Tanto a dialética que se faz através do diálogo interior, como a que se realiza pelo discurso com a presença de um interlocutor, levam à busca do que é inteligível, essencial, permanente – levam ao autoconhecimento.

Talvez o grande desafio seja: em que medida é possível fazer com que a educação desenvolva o espírito dialético na criança, no jovem e, até mesmo, no adulto? É possível ensinar alguém a ser dialético, a ser questionador, a confrontar-se e ser confrontado?

Do ponto de vista do pensamento socrático-platônico, ninguém pode ensinar a quem quer que seja a dialética, visto que isso depende de uma disposição de alma que é, de algum modo, inata – o que não significa que o aprendizado não seja possível. Em função disso, uma educação para o autoconhecimento deve estar disponível a todos, mesmo que seu aprendizado não seja universalmente garantido, visto que é algo condicionado àqueles que se dispõem a ser aprendizes de si mesmos. Uma educação voltada para esse objetivo só pode ter eficácia se houver um acordo entre o mestre e o aprendiz, acordo que envolve *philia*, amizade, pressupondo aceitação de ambas as partes, de modo a haver uma sintonia de objetivos. Num primeiro momento, isso pode parecer excludente, visto que dá a impressão de que uns podem ser naturalmente incluídos no processo de autoconhecimento e outros não. Por este caminho, poder-se-ia discordar de Platão. Por outro lado, é possível pensar que uma educação para o autoconhecimento não é para todos, não pelo fato de não ser acessível, mas de estar relacionada a uma disposição da vontade individual.

O valor da educação jamais poderá encontrar-se nela mesma se não

consistir numa educação da alma para a alma. Além disso, numa cultura onde o culto à corporeidade se mostra em tudo aquilo que concerne à natureza apetitiva da alma humana e que toma a satisfação dos prazeres diversos da vida como sinônimo de felicidade, não se pode, também, conceber a educação como valor em si mesmo. Igualmente, se prevalece uma visão voltada para o atendimento dos desejos individuais e não dos interesses coletivos, não é possível aos indivíduos enxergarem a educação como forma de autoaperfeiçoamento.

Pode-se pensar que os indivíduos buscam na educação algum tipo de benefício – para a vida presente e futura – que atenda aos desejos de uma posição em termos de status social. No caso do ensino escolar, mais especificamente, nos parece que o objetivo maior é atender às necessidades do mundo do trabalho e da vida material, relegando as necessidades coletivas a um segundo plano. Em outras palavras, a escola passa a ser um meio para satisfazer necessidades materiais imediatas do indivíduo, num contexto socialmente estabelecido, em detrimento de auxiliar o indivíduo a tornar-se um ser melhor, seja intelectual, seja moralmente, apto a servir ao outro e à sociedade.

Contudo, pensar uma formação apenas para as necessidades exteriores se apresenta como um equívoco, pois a educação formal a serviço da técnica não subsiste por si mesma, sendo constantemente modificada e, mais cedo ou mais tarde, superada. Portanto, o espaço escolar não pode circunscrever-se somente a uma ordem instrutiva e instrumental; precisa ser, antes de tudo, espaço de reunião de almas, de convívio e de descoberta de si mesmo por meio do outro, já que possui, também, a função de educar os sentimentos e de realizar uma relação de pertencimento do indivíduo para com ele mesmo e para com o mundo. Além disso, necessita colocar todo e qualquer tipo de conhecimento, pertencente a qualquer ciência, arte ou atividade física, a serviço do próprio homem, e não o inverso. De acordo com o apresentado pelo legado socrático-platônico, a escola deve ser, então, esse ambiente no qual os homens possam descobrir suas potencialidades.

Assim, o autoconhecimento se impõe como a base do desenvolvimento humano na conquista de sua própria humanidade. A educação para o autoconhecimento deve ser uma propedêutica à aprendizagem, de modo geral, pois permite que o homem se compreenda melhor em suas necessidades e qualidades intelectuais e morais. Em qualquer atividade na qual se encontre o conhecimento intelectual e instrumental, também está em jogo alguma questão moral, que diz

respeito à nossa relação com o outro, dada a própria aplicabilidade do produto do conhecimento humano na promoção do bem-estar, tanto coletivo quanto individual.

A ideia de uma educação para o autoconhecimento nos chama a atenção para o fato de que a educação moral não pode ser separada da educação intelectual e instrumental, uma vez que o homem deve ser visto em sua integralidade. Para isso, é preciso ter uma visão da alma como um todo, assim como elevar a educação a um outro patamar, convidando o homem a atender sua dimensão ontológica, gnosiológica, existencial e ética.

Considerando todo o exposto neste trabalho, é possível apontar para a necessidade de uma cultura do saber em que a educação possua valor não somente por se encontrar a serviço dos aspectos que atendem à corporeidade da vida, mas pela grandeza que carrega por si só, porquanto a essência do homem não se encontra em seu corpo, mas em sua alma, em sua natureza espiritual como ser dotado de razão, de *lógos*. Em decorrência disso, é na alma que devem ser desenvolvidas as qualidades morais que permitem que o homem atinja, de forma cada vez mais plena, sua própria humanidade, sendo justo, virtuoso, belo e bom, pois nela encontra-se a necessidade de transcender a si mesmo e de aperfeiçoar-se, para então alcançar o bem e a felicidade.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. 7ª ed. Tradução de César Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Redigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1950.
- COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Tradução Frederico Carotti. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.
- _____. *A sabedoria grega: dioniso, apolo, elêusis, orfeu, museu, hiperbóreos, enigma*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.
- CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae: As origens do pensamento filosófico grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1952.
- DODDS, E.R. *Os Gregos e o irracional*. 1ª ed. Tradução de Leonor Santos B. De Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.
- _____. *On Misunderstanding The 'Oedipus Rex'*. Source: Greece & Rome, Second Series. Cambridge University Press. Vol. 13, Nº 1. pp. 37-49. Apr., 1966. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/642354?seq=1#page_scan_tab_contents. Acessado em 05/03/2018.
- ERLER, M. *Platão*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Brasília: Editora UNB, 2013.
- GIEBEL, Marion. *O Oráculo de Delfos*. Tradução de Evaristo Pereira Goulart. São Paulo: Odysseus Editora, 2013.
- GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.
- HADOT, P. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. 1ª ed. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. *Elogio da filosofia antiga: aula inaugural da cadeira de história do pensamento*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *O que é a Filosofia Antiga?* 6ª ed. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas: O Herói Trágico de Sófocles e seu Tempo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

MONDOLFO, R. *O Homem na Cultura Antiga: A compreensão do sujeito humano na cultura antiga*. 1ª.ed. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. 1ª ed. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM Editores, 2016.

_____. *Diálogos: Protágoras*. 2ª ed. Tradução de Carlos Alberto Pereira Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *A República*. 8ª ed..Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1996.

_____. *Diálogos: Fédon*. 2ª ed. Tradução de Carlos Alberto Pereira Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Diálogos: Fedro*. 3ª ed. Tradução de Carlos Alberto Pereira Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. 1ª ed. Tradução de Líbero Rangel de Andrade. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio: Loyola, 2001.

_____. *Primeiro Alcibíades*. 3ª ed. revisada e bilingue. Tradução de Carlos Alberto Pereira Nunes. Belém: EDUFPA, 2015

_____. *Diálogos: Górgias*. 2ª ed. Tradução de Carlos Alberto Pereira Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Teeteto*. 4ª ed. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Goubenkian, 2015.

REBOUL, Olivier. *Filosofia da Educação*. Tradução e notas de Luiz Damasco Penna e J. B. Damasco Penna. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1974.

ROBINSON, T.M. *As Origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. 1ª ed. Tradução de Alaya Dullius, Jonatas R. Alvares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes , Mariana Belchior. São Paulo: Annablume, 2010.

SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Tradução de

Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva S.A., 2001.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Tradução de Donaldo Schuller. Porto Alegre: L&PM, 2003.

TRABATTONI, F. *Platão*. 2ª ed. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2012.

VERNANT, J.P. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 1989.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2ª ed. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.