

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Romualdo Monteiro dos Santos

**A VIRTUDE SOCRÁTICA COMO FUNDAMENTO DE UMA ÉTICA DO *CUIDADO*
*DE SI***

Porto Alegre

2014

Romualdo Monteiro dos Santos

**A VIRTUDE SOCRÁTICA COMO FUNDAMENTO DE UMA ÉTICA DO *CUIDADO*
*DE SI***

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito necessário para a obtenção do título de Mestre em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Norman Madarasz

Porto Alegre

2014

Romualdo Monteiro dos Santos

**A VIRTUDE SOCRÁTICA COMO FUNDAMENTO DE UMA ÉTICA DO *CUIDADO*
*DE SI***

Dissertação de Mestrado apresentada como
requisito necessário para a obtenção do título
de Mestre em Filosofia na Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____ / 11 /2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Norman Madarasz (PUCRS)
(Orientador)

Prof. Dr. Marco Antônio Oliveira de Azevedo (UNISINOS)

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)

Irmãos, quanto a mim,
não julgo que o haja alcançado;
mas uma coisa faço, e é que,
esquecendo-me das coisas que
atrás ficam, e avançando para as
que estão diante de mim,
*Prossigo para o alvo, pelo prêmio
da soberana vocação de Deus em*
Cristo Jesus.

Apóstolo Paulo

AGRADECIMENTOS

Ao término deste trabalho sinto-me no dever de agradecer a todos aqueles que de alguma maneira contribuíram para que este projeto se tornasse uma realidade em minha vida. Primeiramente, agradeço a Deus pelo fôlego de vida que Ele me propicia diariamente. Pela transformação que Ele fez em minha vida e por seu cuidado e zelo. Um estímulo diário em minha vida de fé, comunhão e responsabilidade com sua Palavra.

Agradeço a minha querida esposa, Roseli, pela ajuda, incentivo, paciência e por estar sempre ao meu lado, mesmo nos momentos mais difíceis da jornada. Também ao meu amado filho, João Lucas, que tem sido motivo de alegria e inspiração.

Agradeço ao meu pastor, Flávio Trindade Antunes, que ainda no ano de 2005 me proporcionou a oportunidade de cursar Filosofia no Centro Metodista do Sul (IPA) ao abrir mão da bolsa e repassá-la a mim. Ele pertence ao rol daquelas pessoas que podemos chamar de amigo. Pois durante estes dez anos o Flávio tem sido um grande companheiro, incentivador, um irmão que está ao nosso lado em todas as circunstâncias, sejam elas boas ou ruins.

Agradeço ao Programa de Bolsas de Mestrado e Doutorado da PUCRS – PROBOLSAS, pela bolsa que possibilitou esta pesquisa.

Agradeço ao estimado prof. Dr. Agemir Bavaresco, coordenador do PPG em Filosofia, pelas diversas contribuições acadêmicas, quanto burocráticas. Foi sempre um *gentleman*.

Um agradecimento, de modo especial, ao meu orientador, prof. Dr. Norman Madarasz, pela sua pessoa, competência, companheirismo e estímulo. Agradeço pelas constantes dicas no sentido de aperfeiçoar minha pesquisa, principalmente na sugestão das leituras de Foucault e Hadot, que foram essenciais para a fundamentação da minha temática - *o cuidado de si*.

Agradeço ao prof. Dr. Ricardo Timm, pessoa de fino trato sempre disposta a ajudar no sentido de aprimorar os nossos conhecimentos. Pela sua simplicidade, inclusive nos cafezinhos que ele fazia questão de estar sempre conosco.

Agradeço ao prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich pelas inestimáveis contribuições para o melhor resultado de minha pesquisa. Também uma pessoa amiga sempre disposta a contribuir.

Agradecimento especial aos secretários Andréa da Silva Simioni e Paulo Mota do Programa de Pós Graduação – PPG – Filosofia - Secretaria de Coordenação, pelos inestimáveis serviços prestados e sempre com muita competência.

RESUMO

Esta pesquisa visa compreender como a ética do *Cuidado de Si* em Sócrates incitava *aos homens que se auto-examinassem a si mesmos*. Como o *cuidado de si* contribuiu para que o homem atingisse *o aperfeiçoamento da alma*. A busca incessante de Sócrates para que o homem se conhecesse a si mesmo, conseqüentemente, chegasse à virtude - conhecimento, ciência. A *psyche* (alma) sofreu uma enorme transformação na comparação com a conceituação do termo antes de Sócrates. Entretanto, a principal mudança consistia que a alma era a *essência do homem*, isto gerava muitas conseqüências, como a busca pelo *aperfeiçoamento do interior humano*. Para Sócrates, a alma e o corpo eram elementos distintos, com funções distintas, mas sempre fizeram parte de unidade e não de um dualismo. A questão do destino da alma foi uma descoberta platônica, visto Sócrates não uma concepção metafísica de mundo, conforme aquela criada por Platão. Objetivamente, Sócrates não tinha interesse em saber qual seria o destino da alma, pois sua ética centrava-se no homem integral. A *ética do cuidado de si* tornava o indivíduo plenamente preparado para enfrentar os maiores desafios proporcionado pela vida. Pois ele estaria habilitado interiormente devido ao seu *autoexame*. Hadot e Foucault pesquisaram sobre o conceito de *epiméleia heautoû* e em ambos existe a vinculação do *cuidado de si* com a prática dos exercícios espirituais. Nietzsche critica a moralidade socrática e toda forma de religiosidade. Mas existe algo trabalhado por Hadot, que é *ódio amoroso* de Nietzsche por Sócrates. Também de Nietzsche vem a questão do *niilismo* tratado no último capítulo, quando os valores tradicionais perdem os seus referenciais; a vida perde o sentido; não se tem uma explicação do por quê? Enfim, a pesquisa busca examinar como a ética socrática pode ser relevante na sociedade contemporânea.

Palavras-Chaves: Ética Socrática. Teoria da Alma. O cuidado de si. O aperfeiçoamento da alma.

ABSTRACT

This study aims at understanding how ethics of *The Care of the Self* by Socrates would instigate *men to self-examination*. How did *The Care of the Self* contribute for *improvement of the soul*. Socrates everlasting search for self-knowledge by men, consequently achieving virtue – knowledge – science. Psyche (soul) suffered an enormous transformation in comparison with the concepts of the word before Socrates. However, the main change consisted that the soul was the *essence of men*, with several consequences, such as search for *human interior improvement*. For Socrates, soul and body were distinct elements, however are part of unity and not something dual. The subject of the destiny of the soul was a platonic discovery, since Socrates did not have a metaphysical conception of the world, such as Platon suggested. Objectively, Socrates did not have interest in knowing what would be the destiny of the soul, since his ethics was centered in the integral man. The *ethics of The Care of the Self* made the individual capable, improved to face the major challenges in life. This would happen since he would be innerly capable to his *self-examination*. Hadot and Foucault studied the concept of *epiméleia heautoû* and in both there is the link of *The Care of the Self* with the practice of spiritual exercise. Nietzsche critics the Socratic morality and every form of religiosity. However, Hadot deals with the *lovely hate* of Nietzsche and Socrates. Also, from Nietzsche comes the nihilism, treated in the last chapter, when the traditional values lose their references; life loses meaning; there is no explanation of why? The present study tries to examine how Socratic ethics may be relevant for contemporary society.

Keywords: Socratic Ethics, Soul Theory, The Care of the Self, Soul improvement.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A VIRTUDE SOCRÁTICA E A MUDANÇA NO <i>INTERIOR HUMANO</i>	13
1.1 UMA TENTATIVA DE ESCLARECIMENTO DO <i>PROBLEMA SOCRÁTICO</i>	13
1.2 A VIRTUDE SOCRÁTICA NO CONTEXTO GREGO.....	18
1.3 A VOZ INTERIOR E O CONHECIMENTO DO ESPÍRITO HUMANO.....	25
1.4 UM CARÁTER IRREPREENSÍVEL.....	29
2 SÓCRATES: a <i>psyche</i> como elemento essencial no homem	32
2.1 A <i>PSYCHE</i> ANTES DE SÓCRATES	32
2.1.1 A <i>Psyche</i> em Homero.....	32
2.1.2 A <i>Psyche</i> no Orfismo	32
2.1.3 A <i>psyche</i> no Pitagorismo	33
2.2 O SENTIDO DE <i>PSYCHE</i> PARA SÓCRATES	34
2.2.1 Que é o Homem?	34
2.2.2 Corpo e Alma: uma unidade.....	36
2.3 A IMORTALIDADE DA ALMA.....	37
2.3.1 Para Platão	37
2.3.2 Para Sócrates.....	39
3 O CUIDADO DE SI COMO PROCESSO PARA O A APERFEIÇOAMENTO DA <i>PSYCHE</i>	44
3.1 <i>O CUIDADO DE SI</i> NA APOLOGIA	44
3.2 <i>O CUIDADO DE SI</i> NO ALCIBÍADES	46
3.3 <i>O CUIDADO DE SI</i> EM HADOT	49
3.3.1 Hadot e o <i>Cuidado de si</i> em Sócrates.....	49
3.3.2 Hadot e as Escolas Pós-Socráticas	50
3.3.2.1 Os Cínicos.....	51
3.3.2.2 O Epicurismo	52
3.3.2.3 O Estoicismo	53
3.4 <i>O CUIDADO DE SI</i> EM FOUCAULT	54
3.4.1 <i>O Cuidado de si</i> Como um Despertar.....	60
3.4.2 <i>O Cuidado de si</i> Como Atitude a ser Tomada.....	61
4 A CRÍTICA DE NIETZSCHE `A MORALIDADE SOCRÁTICA	63
4.1 OS HOMENS MEDÍOCRES E O SUPER- HOMEM	63

4.2 NIETZSCHE SE ESCONDE ATRÁS DA MÁSCARA DE SÓCRATES.....	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	71
REFERÊNCIAS.....	77

INTRODUÇÃO

O interesse pelo tema desta pesquisa surgiu quando, na graduação de filosofia, começamos a estudar os pensadores antigos e o interesse pelo relato, na época, sobre a morte “injusta” de Sócrates, um homem que desafiou as autoridades e que procurou cumprir religiosamente a lei de sua cidade. A sua postura firme frente aos desafios e dificuldades foi sempre a mesma, serenidade, lealdade, alteridade. Isto, evidentemente que despertou e, que me fez trabalhar com “valores” no projeto para o estágio obrigatório no referido curso de graduação. A *Apologia* se tornou uma leitura obrigatória, justamente para entender melhor o caso e compreender um pouco sobre o relato final da vida de Sócrates. Daí então foram trabalhados alguns valores como: *justiça, alteridade, lealdade, sinceridade*. Aquela pesquisa nos motivou a buscar uma compreensão mais aprofundada sobre este pensador cativante pelo seu exemplo de vida e postura ética.

Com esta motivação, mas com a devida responsabilidade que se exige de um pesquisador, que o presente trabalho visa examinar sobre a *ética socrática do cuidado de si*. Como Sócrates incitava *aos homens que se autoexaminassem a si mesmos*? Como o *cuidado de si* contribuiu para que o homem atingisse *o aperfeiçoamento da alma*?

Ele foi um filósofo que revolucionou o pensamento na antiguidade e, conseqüentemente, as demais escolas do pensamento da história filosófica. Ele foi um marco, pois a divisão clássica da filosofia antiga começa com o “antes” e o “depois” de Sócrates. A pesquisa procura abordar a questão sobre o *problema socrático*, que era um problema relacionado com o aquilo que seria essencialmente o *pensamento socrático*, contidos nos escritos, em especial, de Platão.

A própria moralidade até então não estava sistematizada, ou melhor, não havia sido concebida sistemicamente devido à pouca ênfase na questão racional. Havia traços da cosmogonia arcaica e da cosmologia grega que estimulavam seus seguidores levar a vida de qualquer modo, ou melhor, a um tipo de moralidade muito insipiente e sem qualquer *transformação interior*, muito antes pelo contrário, a uma vida padronizada pelo seu aspecto religioso ou externo, mas a partir de Sócrates esta realidade começa a mudar substancialmente.

O ensino de Sócrates baseava-se numa introspecção do *olhar humano para dentro de si* que faz modificar toda a lógica do pensamento, pois até então os olhares se voltavam para os aspectos físicos da natureza, para o exterior humano, visto o povo grego dava grande importância à beleza do corpo, aos exercícios físicos, aos treinamentos para a guerra, assim

como, para o combate nas constantes guerras. Um aspecto importante para o surgimento de uma *ética socrática* diz respeito ao grupo de educadores contemporâneos de Sócrates, os sofistas, que contribuí para disseminar ensinamentos que valorizavam os aspectos lógicos, retóricos e argumentativos do aprendiz.

Para Sócrates, a moralidade deveria estar introjetada no *interior do homem*, tornando-o assim um indivíduo virtuoso. A *ética socrática* perpassa toda a história do pensamento ocidental avançando e criando novos costumes que caracterizarão a filosofia a partir do *autoexame*. Por esta razão a pesquisa procura analisar criteriosamente os textos platônicos seguidos das nossas fontes bibliográficas, a fim de obtermos subsídios para uma consistente escrita argumentativa.

No capítulo primeiro abordaremos o *problema socrático* numa perspectiva de tentativa de esclarecimento sobre o fato. Também será analisada a virtude socrática como base para uma mudança no *interior do ser humano* e, obviamente, um estudo detalhado do significado de *areté* (virtude), visto possuir vários sentidos anteriores ao novo conceito realizado por Sócrates. Será a partir deste novo conceito implantado pelo pensador de Atenas que a *areté* terá um impacto marcante na vida do indivíduo grego. E neste ínterim, o *conhecimento de si mesmo* será um processo para atingir a virtude. Outro tema analisado no presente capítulo é a *voz interior* que impulsionava Sócrates a agir, impelindo os homens a tomarem uma posição quanto ao modo de vida que eles levavam.

No segundo capítulo a *psyche* será nosso tema de estudo abrangendo o contexto desde os tempos homéricos, quando a *psyche* que, após a morte do *soma* (corpo), vai em direção ao *Hades*. Depois o estudo destaca a *psyche* junto ao orfismo que lhe confere uma procedência e um destino diferente dos tempos homéricos. Na mesma linha de continuidade, o pitagorismo irá reacender aspectos do orfismo, para então, desenvolver a conceituação de alma. Consequentemente surgirá Platão que constrói sua *teoria da alma* a partir da conceituação existente, até então. Ele exaltar a alma como um elemento que habitará um *soma* com a propositura de se purificar enquanto presa àquele elemento limitador. Sócrates, por sua vez, aprofunda o conceito de *psyche* concedendo-lhe *status* de essência junto ao *soma*.

A *epiméleia Heautoû* (O cuidado de si) refletirá, no capítulo terceiro, a abrangência desta *ética socrática*. Primeiramente a pesquisa procura investigar nos diálogos platônicos, *Apologia* e *Alcibiades*, o sentido do termo *epiméleia heautoû* e o contexto em que ele foi escrito, assim como, o sentido contido no texto. O assunto se desenvolve dentro de uma ótica do indivíduo se auto-examinando e alicerçando o seu interior humano a partir da *ética do cuidado de si*. Também o cuidado de si em Hadot, que adquirirá um foco diferenciado, pois o

filósofo francês abordará a *epiméleia heautoû* a partir da prática de exercícios espirituais. Ele estuda os ensinamentos deixados pelos cínicos, estoicos e epicureus, como um exemplo de modo e prática de vida. Estas escolas filosóficas seguiram em muitos detalhes a *ética socrática do cuidado de si* enfatizando, aprimorando ou modificando-a em comparação com o modo ensinado por Sócrates. E por fim, Foucault também trabalha na pesquisa da *epiméleia heautoû*. Ele pormenoriza a história do *cuidado de si* e transita com este estudo em toda a idade antiga e média com fatos que talvez passassem despercebidos nos diálogos platônicos. Mas que Foucault resgata no transcorrer da história. Percebe-se então que o sentido de *epiméleia heautoû* perde espaço para o *ocupar-se consigo mesmo*.

O quarto capítulo possui uma peculiaridade, pois trata da crítica de Nietzsche à moral socrática e à religião. Pois entende o filósofo alemão que ambas servem apenas como entretenimento para os homens-rebanho, uma espécie que faz parte da humanidade, ainda que desprezíveis, mas necessários. Outro enfoque será realizado por Hadot ao acenar para o fato de Nietzsche usar a máscara de Sócrates, justamente por querer em algum momento, ser comparado ao filósofo ateniense quando atraía jovens e velhos e os cativava, sem falar do poder exercido sobre elas persuadindo-as, mas sem manipulá-las. Há momentos que Nietzsche sente ódio, entretanto, há outros que é um ato amoroso.

1 A VIRTUDE SOCRÁTICA E A MUDANÇA NO *INTERIOR HUMANO*

1.1 UMA TENTATIVA DE ESCLARECIMENTO DO *PROBLEMA SOCRÁTICO*

Antes de analisarmos o pensamento socrático e sua ética do *cuidado de si* será importante alguns esclarecimentos sobre a construção do pensamento socrático, pois há muitos escritos como sendo a ‘doutrina socrática’. É necessário um exame minucioso para depurar o que é essencialmente socrático daquilo que nada tem com seus ensinamentos. Neste ínterim, surge a figura enigmática de Platão, dramaturgo inato e que escrevia tragédias num período anterior ao contato com Sócrates. Segundo a tradição queimou tudo quando se deparou com os ensinamentos do mestre dedicando-se à investigação filosófica¹.

O filósofo italiano Giovanni Reale escreve que ao recorrermos às testemunhas contemporâneas ou os derivados delas “[...] são profundamente decorrentes e, nalguns casos, até mesmo radicalmente opostos a ponto de se anularem mutuamente”².

O problema socrático ganhou muito relevo no século XX, justamente quando um número considerável de pesquisadores resolveu esmiuçar sobre o assunto. Para Guthrie, “não é, e sempre será, um problema socrático”³. Outro pesquisador contemporâneo sobre este tema é William Prior ao destacar que este “[...] problema surge em parte do fato de nenhuma de nossas fontes terem crédito impecável como biógrafo”⁴.

O pesquisador Vlastos se notabilizou por sua extensa pesquisa sobre o Sócrates histórico. Sua busca visava identificar os possíveis diálogos de Platão escritos ainda na juventude⁵, no período intermediário⁶ e na fase considerada madura⁷, a fim de analisar qual seria necessariamente o pensamento socrático, distinto da filosofia platônica. Existem também aqueles diálogos denominados diálogos de transição⁸ que servem para fazer uma ponte entre os diálogos da juventude e os da fase intermediária.

¹ JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

² REALE, Giovanni. *Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p.82.

³ GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Tradução de Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 1992. 6 v, p.6.

⁴ Idem.

⁵ **Primeiros diálogos:** Apologia, Carmênides, Críton, Eutifron, Górgias, Hípias Menor, Ion, Laches, Protágoras, Republica I (VLASTOS, 2012).

⁶ **Diálogos Intermediários:** Crátilo, Fédon, Simpósio, República II-X, Fedro, Parmênides, Teeteto (VLASTOS, 2012).

⁷ **Diálogos da fase madura:** Timeu, Crítias, Sofista, Político, Fibelo, Leis (VLASTOS, 2012).

⁸ **Diálogos de transição:** Eutidemo, Hípias Maior, Lise, Menexenus e Menon (VLASTOS, 2012).

Vlastos faz distinção entre os vários ‘Sócrates de Platão’ e uma de suas teses principais se refere à teoria das formas presente nos diálogos intermediários e que nunca foi ensinada por Sócrates. “Não há em nenhum diálogo, um Sócrates que tenha uma teoria metafísica, de formas existentes e de uma alma separável que apreende ‘lembrando’ de seu fundo pré-natal do conhecimento”⁹. Na mesma linha de pensamento estão os filósofos escoceses, Burnet e Taylor, que, no começo do século XX, chegam a uma posição na mesma linha de Vlastos, pois existem os diálogos *socráticos* e os *clássicos*, isto é, após estudos históricos e filológicos eles argumentam que os diálogos da juventude representam os ‘socráticos’, contendo neles as ideias de Sócrates. Não obstante, nos segundos diálogos, “[...] aqueles da maturidade e velhice, seriam as ideias de Platão e Sócrates não passa de um simples personagem que fala o que Platão determina para a construção de seu pensamento”¹⁰.

Outro tema é o *Elenchus*¹¹ *Socrático*. Aqui se procura estabelecer um parâmetro, que vai ao encontro de um ponto em que Sócrates supostamente se apropria de uma metodologia de ensino. Seria um método todo particular para ensinar seus discípulos? Em que consistia seus questionamentos sobre a virtude, o caráter e a maneira como devemos viver? Enfim, como Sócrates colocava em prática seus ensinamentos para seus discípulos. Aqui não existe consenso nesta temática, visto muitas opiniões divergentes de comentaristas que se robustecem em teses e argumentos defendendo seus posicionamentos, seja a favor ou contra uma metodologia utilizada por Sócrates. Young *apud* Benson descreve que, “[...] é comum hoje negar que Sócrates tenha alguma coisa que possa ser chamado de método que vá além de seus modos habituais de investigação: por à prova, investigar, questionar, discorrer”¹².

Vlastos defende a ideia de que Sócrates jamais utiliza este termo - *métodos*, mas que foi criado por Platão em seus diálogos do período intermediário. As primeiras ocorrências estão no *Fédon*. O argumento é que Platão utiliza nos diálogos da juventude e nos intermediários um grego puro raramente utilizando idiossincrasias, na qual o neologismo é uma expressão de seu mais novo interesse pelo método. Vlastos sustenta que Sócrates, em momento algum, procurou ensinar, enfatizar que sua metodologia era o caminho para

⁹ VLASTOS, G., *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 48.

¹⁰ CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 183.

¹¹ Refutar, examinar criticamente, censurar.

¹² BENSON, Michael J. *Platão*. Tradução: Marco Antônio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2001, p. 67.

encontrar a verdade. Entretanto, “[...] não qualquer tipo de verdade, mas aquela que estava sob o domínio da moral”¹³.

A fim de elucidar sua tese, Vlastos utiliza dois exemplos de proposições interrogativas: “[...] (i) Qual é o lado de um quadrado cuja área é duas vezes a de um quadrado dado? (ii) Que condições devem ser satisfeitas para uma resposta verdadeira à questão ‘o que é F?’”¹⁴. Segundo Vlastos, Sócrates em momento algum propôs qualquer tipo de busca por verdades no domínio da matemática, da lógica ou das artes. A provocação vlastiana vem do texto de Platão – *Menon*, onde supostamente Sócrates mostra ao jovem escravo de como esse poderia se apropriar de um conhecimento a partir de *rememorar*, ou seja, aqui surge pela primeira vez a doutrina platônica da *reminiscência* cuja doutrina nunca foi ensinada por Sócrates, porém sua dedicação era pelo *autoconhecimento do ser humano*. Toda a busca que Sócrates pretende realizar no sujeito está amparada no *elenkhos*:

O elenkhos socrático foi talvez uma forma refinada dos paradoxos zenonianos, uma inquirição prolongada que refuta a tese original do oponente, levando-o a extrair dessa tese, por meio de uma série de perguntas e respostas, uma consequência que a contradiz¹⁵.

Um contraponto ao argumento de Vlastos no que diz respeito a Sócrates jamais ter ensinado um sistema com fórmulas, princípios matemáticos e, lógica vem de outro estudioso em Sócrates, Cornford, que sustenta a tese de ter sido Sócrates quem auxilia o jovem escravo a descobrir por meio de perguntas a solução do problema. Entretanto, este escravo nunca foi orientado sequer sobre um conceito básico de geometria. “Sócrates afirma que nada disse ao escravo, mas somente lhe fez perguntas, assim levando-o a ver por si mesmo o equívoco de suas primeiras tentativas de resolver o problema”¹⁶.

O conhecimento da verdade matemática é um conhecimento *a priori*. Platão chega a uma tese que teria sua confirmação mais tarde, na experiência de Pascal. Ainda criança, Pascal já possuía grande entusiasmo pela matemática. Todavia, seu pai temia que esta ciência interferisse em seu aprendizado das línguas – *latim e grego*. Razão pela qual restringiu alguns aspectos para que o filho não avançasse muito nesta ciência exata. Mas o garoto, no recôndito de seu quarto, iniciou a descoberta da geometria por si mesmo. Com um carvão ele desenhava triângulos e paralelogramos no chão. Aos doze anos de idade ele chega às definições e

¹³ Ibidem, p. 18.

¹⁴ VLASTOS, G., *Socratic Studies*, p. 22.

¹⁵ Ibidem, p. 19.

¹⁶ CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.64.

axiomas que procurava. Chega a 32^a proposição do primeiro livro de Euclides ao ser apanhado e, conseqüentemente, proibido de continuar as descobertas. O que se destaca neste exemplo é que a inteligência de Pascal conseguiu chegar dos princípios básicos, aos princípios mais complexos. “Este conhecimento não foi ensinado por professor, mas extraído de sua própria mente através de exercícios da intuição e raciocínio lógico”¹⁷. Chauí elenca os aspectos que diferenciam o pensamento essencialmente socrático daquele que se denomina o pensamento platônico baseado nos estudos de Vlastos¹⁸.

¹⁷ Ibidem, p.65.

¹⁸ [...] Sócrates dos diálogos da juventude ou apologéticos (denominado Sócrates 1) e o Sócrates dos diálogos clássicos ou da maturidade e da velhice (denominado Sócrates 2). O Sócrates (S1) representa o Sócrates histórico, ou seja, contém o seu próprio pensamento. Já o Sócrates (S2) representa o pensamento platônico. Vlastos destaca dez pontos que diferencia o pensamento de Sócrates para o pensamento de Platão: (i) A filosofia: para o Sócrates 1 (S1), ela deve se ocupar exclusivamente com a ética; o Sócrates 2 (S2), a filosofia abrange a ontologia, a religião, política e linguagem; (ii) A Ciência: S1 não demonstra interesse e quando, no Menon discute sobre matemática, não o faz por interesse de focar tal assunto; S2 tem todo o interesse, pois domina a lógica, a matemática, aritmética, geometria. (iii) A filosofia na prática: S1 examina-se a si mesmo e instiga seus interlocutores, sejam jovens, velhos, atenienses ou estrangeiros a também se examinarem a si mesmos. S2 acredita que numa capital como Atenas (perfeita) o *examinar-se a si mesmo* não é um direito de todos, mas sim, para uma elite de homens – os filósofos. (iv) Teoria da Alma: S1 não possuía nenhuma teoria para a alma, mas afirmava ser ela o que o homem tem de mais precioso sendo o centro do conhecimento e da moral. S2 teoria completa da alma, como a imortalidade e a reminiscência. (v) Teoria das Ideias ou das Formas: S1 jamais questiona o que seja *ideia* ou *forma*. Seu questionamento característico: o que é? E, mesmo a resposta a este, não há uma forma ou ideia já formulada. S2 é o fundador da teoria das ideias ou das formas. Utiliza-se de fundamentos ontológicos e constitui a ideia como uma realidade, a única e verdadeira. (vi) Relação com o Divino: S1 existe uma relação da alma com o divino, seja prática ou ética. Ou seja, Deus é perfeitamente bom, sábio, justo e ordena o homem a cuidar da alma como objeto mais importante. S2 possui uma teoria sobre o divino e o relacionamento da alma imortal com tal divindade. (vii) Teoria Política: S1 não possui uma teoria política. Entretanto, procura dar exemplos práticos de como agir e obedecer as leis da cidade. S2 possui uma teoria política e escreve a mais portentosa, audaciosa e gigantesca obra sobre tal assunto da antiguidade. (viii) Psicologia Moral: S1 tem no intelecto ou na razão o comando das ações virtuosas e a condição de evitar o *vício*, sendo este denominado – *ignorância*. S2 examina a alma em sua totalidade, seus apetites, desejos, sensações, opiniões, conhecimentos, seus conflitos. O trabalhoso caminho da razão em conseguir controlar, conter e harmonizar e dirigir estas faculdades. (ix) Conhecimento Moral: S1 diz não possuir a sabedoria, por isto sua frase paradoxal: “sei que nada sei”, mas que possui a missão mais importante de sua vida – *procurá-la*. S2 propõe educar os cidadãos que mais se destaquem a tornarem-se filósofos. E que conheçam o bem, a justiça, a virtude e o vício. E que tenham autoridade moral a fim de decidir as ações a serem praticadas pelos demais. (x) S1 Método de Investigação: S1 adota um método de conhecimento ou de investigação da verdade, mas jamais cria uma teoria sobre este método empregado. S2 é o primeiro filósofo a elaborar uma teoria do conhecimento e do método de investigação, fundamentando com argumentos racionais. [CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 186-188.]

Posição divergente à argumentação de Vlastos está na análise de Dixsaut¹⁹ ao afirmar que Platão nunca foi um tipo de *copiadora*. Esta afirmação surge num contexto quando ela diz que não foi Sócrates, tampouco seu interlocutor, que propuseram as teses e o seu exame, mas Platão. Este formula e determina quais as teses a serem propostas no diálogo. Numa segunda refutação ao argumento vlastiano, Dixsaut²⁰ argumenta que nem sempre “[...] o *elenkhos*[...]” resulta na negação da proposição inicial. O Sócrates de Vlastos está ajustado por um conjunto de crenças morais presentes em todo o ser humano e válidas universalmente. Dixsaut descarta completamente a possibilidade de Sócrates, ao aplicar o *elenkhos* no interlocutor, estaria reforçando as crenças morais nesse e libertando-o de suas crenças imorais. “Mas, na verdade, ele liberta o interlocutor do pior tipo de ignorância, aquela no qual o indivíduo pensa saber algo, que na verdade, não sabe²¹.”

O fim do *elenkhos* “não é realizar a troca de um conjunto de opiniões por outro, ainda que o novo conjunto seja verdadeiro e coerente enquanto o antigo fosse falso e incoerente”. Ao fazer seu interlocutor tomar consciência de sua ignorância, Sócrates desperta nele o sentimento, ainda que obscuro, da diferença que existe entre o saber e a opinião, seja esta falsa ou verdadeira. “O *elenkhos*, Robinson continua, não transmite nenhum saber positivo, mas fornece a alguém, pela primeira vez, a ideia do que é um saber real²².”

Dixsaut²³ sustenta que nos diálogos ditos socráticos sempre um dos interlocutores adere à tese e o outro a sua antítese. Esse confronto de duas posições, segundo Vlastos, “[...] dá ao exame de tipo socrático seu caráter particular e acidental”²⁴. Entretanto, na opinião de Dixsaut²⁵, “[...] não é o indivíduo Sócrates que realiza esse exame, mas é o *lógos* que, através dele, o conduz. Sabemos que não é preciso refutar Sócrates, mas, novamente, o *logos*”.

Jaeger utiliza o termo *diálogos primitivos* para se referir aos diálogos da juventude e que eles representam a forma primitiva do diálogo socrático em sua estrutura mais simples. Nesta fase eles se encontram fundados na realidade. *Laques*, *Eutifron* e *Cármides* apresentam um vocabulário autêntico em estilo de conversa utilizando o dialeto ático como apoio linguístico. “Não existiram na literatura grega textos com este traço marcante de simplicidade e graça natural e espontaneidade”²⁶.

¹⁹ DIXSAUT, Monique. *Refutaion et dialectique*. Tradução Janaína S. Mafra. In: Refutação. São Paulo: Paulus, 2012 – (Coleção Contraposições: diálogos filosóficos). Vários autores.

²⁰ Ibidem, p. 60.

²¹ Idem.

²² Ibidem, p. 61.

²³ Ibidem, p. 74.

²⁴ Idem.

²⁵ Ibidem, p. 74.

²⁶ Ibidem, p. 593.

O período dos escritos de Platão já esteve em desacordo no que diz respeito à datação, mas com as inúmeras pesquisas sobre as obras platônicas já podemos dizer que existe certa harmonia quanto à classificação de períodos dos textos. Uma posição que se distancia um pouco da visão tradicional, neste aspecto, é a de Wilamowitz, comentarista de Platão, que situa *Ion*, o *Hípias Menor* e o *Protágoras* como se fossem escritos nos anos 403 a 400 a.C, ou seja, antes da morte de Sócrates. Platão estaria ainda buscando um direcionamento para sua vida²⁷.

Sem dúvidas a questão de sabermos em que momento o pensamento do Sócrates histórico está sendo narrado e quando entra em cena o Sócrates, personagem de Platão. Um exemplo é a questão da virtude em que Sócrates a demonstra dando o exemplo, que é todo seu, a questão do agir diário, cuja aprendizagem ocorre numa troca entre o mestre e o discípulo, em que o alvo visa sempre o *aperfeiçoamento interior do ser humano*. Na *Apologia*, Sócrates dá demonstrações de como deve ser um sujeito virtuoso ao *cuidar de si próprio*. Ali ele tinha como objetivo criar uma inquietação geral nos homens e os fazer refletir de como deveriam agir corretamente²⁸.

Platão, como exímio observador, via cada detalhe do mestre a fim de tirar o melhor proveito destas “aulas práticas”. E foi assim durante os dez anos que permaneceu ao lado de Sócrates até a morte deste em 399 a.C.

1.2 A VIRTUDE SOCRÁTICA NO CONTEXTO GREGO

No decorrer da história a figura de Sócrates ficou marcada como pensador que ‘dividiu a filosofia’ entre aqueles filósofos anteriores e os posteriores de sua época. Ele sempre foi um ponto de interrogação no que diz respeito aos “seus escritos”, visto nunca ter deixado o exemplar de um livro sequer para consulta. Afinal, os escritos platônicos possuem o pensamento de Sócrates? Pois esta pergunta perpassa toda a história do pensamento ocidental e chega até contemporaneidade. Quem já não se deparou com a *maieutica*²⁹ e ou a *ironia*³⁰

²⁷ JAEGER, op. cit., 1995.

²⁸ JAEGER, op. cit., 1995.

²⁹. Maiêutica: (*maieutiké*) arte de realizar um parto; a palavra *maieúia* significa parto; *maieútria*, parteira; o verbo *maieúo* significa realizar o parto auxiliando a parturiente. O *maieutikós* para referir-se ao ‘parto das ideias’ ou ‘parto das almas’ realizado pelo método socrático. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 185.

³⁰ Ironia: (*eipwveía*) significa em geral, *dissimulação*, e, no caso específico, indica o jogo múltiplo e variado de disfarces e fingimentos que Sócrates punha em ato para forçar o interlocutor a dar conta de si. Pode-se seguramente afirmar que a dialética socrática, enquanto tal pode ser chamada de ‘ironia’. E dado que o diálogo, para Sócrates, não há filosofia, pode-se dizer que a ironia é a cifra do filosofar socrático. (REALE, 2009, p. 145).

socrática em algum momento de sua vida? Na infância, idade juvenil, na fase adulta e, até mesmo, na velhice. Pois este pensador desperta ainda os mais variados tipos de questionamentos, principalmente acerca da *alma humana*. Ele é o responsável pela mudança que ocorreu no pensamento ocidental, que segundo Cícero, “[...] fez descer a filosofia do céu sobre a terra, introduziu-a nas cidades e nas casas e obrigou-a a refletir sobre a vida e os costumes, sobre o bem e o mal”³¹.

Esta mudança causou uma enorme transformação, visto que a preocupação cotidiana de seus dias era a *physis*.³² Este termo teve vários sentidos no que diz respeito à origem de todas as coisas. Mas sempre ficou limitada a uma visão *cosmológica*. Hadot³³ relata a perspectiva platônica do termo:

Platão já não se satisfaz em propor uma narrativa mítica; ele quer aprofundar sua cosmogonia sobre uma demonstração rigorosa apoiada em argumentos aceitáveis por todos. Neste esforço racional, retorna explicitamente à noção de *physis*, concebida como “natureza-processo” pelos primeiros pensadores gregos, insistindo, por sua parte, no caráter primordial e original desse processo.

O ponto inicial dos pensadores naturalistas era o problema da *physis* que quer dizer gênese, origem. O estudo estava baseado numa perspectiva especulativa de “[...] *metafísica*”³⁴. Era evidente a preocupação com a descoberta dos aspectos físicos, a fim de estabelecer um princípio ordenador para a concepção de mundo. Os principais pensadores que antecederam Sócrates buscavam descobrir o princípio (*apeíron*) de todas as coisas. Homens como Tales, Pitágoras, Heráclito, Demócrito, Parmênides e outros filósofos primevos tiveram seu grau de importância no contexto do pensamento ocidental.

Segundo Jaeger³⁵, “[...] a descoberta do Homem não é a do *eu* subjetivo, mas a consciência gradual das leis que determinam a essência humana. O princípio espiritual dos Gregos não é o individualismo, mas o humanismo”. Mas para entendermos o fundamento do pensamento grego é crucial o entendimento do termo *Paideia*:

³¹ Ibidem, pag. 26.

³² *Physis*: o substantivo *physis* deriva do verbo *phyo* (φύω), que quer dizer faço crescer, faço nascer, e, na forma média, *phyomai* (φύομαι); eu broto, eu cresço, eu nasço. A natureza se manifesta como potência autônoma que possui, comunica e organiza a vida. Para Aristóteles, *physis* é a natureza em seu sentido primeiro e principal, é a substância dos seres que têm em si o princípio de seu próprio movimento. Platão se reporta a *physis* como todos os seres materiais e espirituais, produzidos por uma potência espiritual. Vê a natureza como a Lei Espiritual que rege o universo. GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 115.

³³ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2010, p.29.

³⁴ JAEGER, op. cit., p. 12.

³⁵ JAEGER, op. cit., p. 14.

[...] apresentar a formação do homem grego, a *Paideia*, no seu caráter particular e no seu desenvolvimento histórico. Não se trata de um conjunto de ideias abstratas, mas da própria história da Grécia na realidade concreta do seu destino vital. Contudo, essa história vivida já teria desaparecido há longo tempo se o homem grego não a tivesse criado na sua forma perene. Criou-se como expressão da altíssima vontade com que talhou o seu destino. [...] à medida que avançava no seu caminho, ia-se gravando na sua consciência, com clareza cada vez maior, a finalidade sempre presente em que a sua vida assentava: a formação de um elevado tipo de Homem. A ideia de educação representava para ele o sentido de todo o esforço humano. Era a justificação última da comunidade e individualidade humanas. O conhecimento próprio, a inteligência clara do Grego encontrava-se no topo do seu desenvolvimento. Não há qualquer razão para pensarmos que os entenderíamos melhor por algum gênero de consideração psicológica, histórica ou social. Mesmo os imponentes monumentos da Grécia arcaica são perfeitamente inteligíveis a essa luz, pois foram criados no mesmo espírito. E foi sob a forma de *Paideia*, de “cultura”, que os Gregos consideraram a totalidade da sua obra criadora em relação aos outros povos da Antiguidade de que foram herdeiros³⁶.

Os gregos tinham uma valoração especial no que diz respeito à formação do indivíduo. Daí o cuidado em vários aspectos como a questão cultural, social, educacional e, espiritual. Será neste contexto em que Sócrates surgirá para o pensamento grego. Nível intelectual superior, preocupação em formar sujeitos capazes de defenderem seu país, mesmo colocando em risco suas próprias vidas devido às constantes guerras; enorme efervescência quanto à democracia ateniense, ainda que esta apresentasse inúmeras falhas, como por exemplo, os privilégios da classe aristocrática e elitista, o elevado número de escravos e estrangeiros que, assim como, as mulheres e crianças não possuíam muitos direitos na *polis*.

A formação do futuro cidadão ateniense estava associada à prática de exercícios para o corpo, como a ginástica, a música e a poesia. A democracia ateniense criava muitas lutas pelo poder, por esta razão havia a necessidade de “[...] formar sujeitos capazes de persuadir o povo por meio de discursos retóricos”³⁷. E aqui surgirá um grupo de educadores que se tornarão os responsáveis pelo ensino dos jovens atenienses, principalmente, os filhos de aristocratas ou de famílias influentes em Atenas. São os sofistas, pensadores itinerantes que se dedicam exclusivamente ao ensino. Chauí³⁸ destaca que alguns pensadores “[...] nos deixaram relatos altamente desfavoráveis nos quais o sofista aparece como impostor, mentiroso e demagogo. Esses qualificativos acompanharam os sofistas durante séculos e a palavra sofista era empregada sempre com sentido pejorativo”. Reale adverte que o termo sofista adquiriu um sentido negativo, como por exemplo, ‘aquele que se utiliza de raciocínios capciosos’; enfraquece o aspecto verdadeiro e, por outro lado, valoriza o falso. Platão foi um dos arquirrivais da sofística.

³⁶ JAEGER, op. cit., p.7.

³⁷ HADOT, op.cit., p.16.

³⁸ CHAUI, op. cit., p.159.

Em primeiro lugar, o sofista era um *caçador remunerado de jovens ricos* [...] em segundo lugar, uma espécie de *importador de conhecimentos* que interessam à alma [...] e em terceiro lugar, não se nos mostrou como um *biscateiro* destas mesmas coisas? [...] e em quarto lugar, um *mercador* dos próprios produtos científicos [...] e em quinto lugar era uma espécie de *atleta da agonística aplicada aos discursos*, como quem tivesse reservado para si a arte de disputar [...] depois, em sexto lugar, era algo de controvertido; todavia convimos admitir que ele fosse uma espécie de purificador espiritual das opiniões que impedem a alma de saber³⁹.

Todavia, o termo sofista em seu sentido mais profundo significava “[...] sábio, especialista do saber, possuidor do sabe”⁴⁰. Chauí⁴¹ descreve as palavras de Guthrie que diz: “[...] um sofista ensina e escreve porque tem um dom especial ou porque tem um saber prático a comunicar”. Sofista é sinônimo de mestre, professor; aquele que possui a arte de ensinar, e exerce com maestria o seu ofício. Ele atrai o seu interlocutor por meio da retórica e o faz prender sua atenção com persuasão.

Paradoxalmente será com os sofistas que o sentido do termo *paideia* adquirirá o seu significado mais importante e, conseqüentemente, mais abrangente. É a origem da educação englobando todas as exigências ideais, físicas e espirituais. Aqui está associada à ideia de formação e desenvolvimento do pensamento grego. Os sofistas possuíam duas modalidades de educação: a transmissão de um saber enciclopédico e a formação do espírito nos seus diversos campos. Eles contribuíram para o avanço no aspecto educacional, mas em compensação, corriam o perigo de cair em parcialidades devido a não utilização de fundamentos investigativos sérios capazes de buscar a verdade por si mesma. E aí recai a crítica sobre eles tanto de Platão, assim como, de Aristóteles⁴².

Neste contexto surge um cidadão de vida simples, mas um homem que iria revolucionar o espírito do povo ateniense e, por consequência, a sociedade grega em geral. Jaeger⁴³ escreveu, “[...] Sócrates é dessas figuras imortais da História que se converteram em símbolo”. Assim, o primeiro aspecto importante do pensador ateniense será sua conduta como *cidadão livre e cumpridor das leis* de seu país. Frente aos juízes, em sua defesa de acusação, disse:

[...] Eu que, negligenciando o de que cuida toda gente – riquezas, negócios, postos militares, tribunas e funções públicas, conchavos e lutas que ocorrem na política, coisas em que me considero de fato por demais pundonoroso para me imiscuir sem me perder – não me dediquei àquilo, a que se me dedicasse, haveria de ser completamente inútil para vós e para mim? Eu me entreguei à procura de cada um de vós em particular, a fim de proporcionar-lhe o que declaro o maior dos

³⁹ . REALE, op. cit., p.23.

⁴⁰ Idem, p. 19.

⁴¹ CHAUI, op. cit., p.161.

⁴² JAEGER, op. cit., p.491.

⁴³ Idem, p. 495.

benefícios, tentando persuadir cada um de vós a cuidar menos do que é seu que de si próprio para vir a ser quanto melhor e mais sensato⁴⁴.

Enquanto a sociedade corria em busca dos prazeres oferecidos por Atenas, como os debates políticos, os jogos, o teatro, a arte, a estética, os exercícios físicos, enfim, o desfrute do corpo, Sócrates está noutra viés, pois sua preocupação era com a *alma do indivíduo*. Ele observava as pessoas correrem em busca de futilidades, coisas efêmeras, aspectos banais; a postura materialista, consumista, narcisista daquela sociedade fazia com que Sócrates criticasse veementemente tal postura do cidadão ateniense. Por isto a busca cada vez mais acentuada de *nutrir a alma, fortalecer o espírito*. Na fala de Jaeger⁴⁵, “[...] o espírito é o órgão do qual o Homem apreende o mundo das coisas e se refere a ele”.

Como missão, Sócrates teria de fazer com que os homens se conscientizassem de sua própria ignorância.

A tarefa de Sócrates, que lhe foi confiada, diz a *Defesa*, pelo oráculo de Delfos, isto é, em última instância, pelo deus Apolo, será fazer que os outros homens tomassem consciência de seu próprio não saber, de sua não sabedoria. Para realizar essa missão, Sócrates agirá como quem nada sabe, isto é, com ingenuidade. É a famosa ironia socrática: a ignorância dissimulada, o ar cândido com o qual, por exemplo, ele investigou para saber se havia alguém mais sábio que ele⁴⁶.

Nas palavras de Hadot, Sócrates obteve sob sua tutela a incumbência de conscientizar os homens da sua própria ignorância, de seu próprio não saber, de sua não sabedoria. Ciente que recebera tal “[...] missão do oráculo de Delfos”⁴⁷.

Outro autor fala que Sócrates incentivava seus alunos a *pensarem por si mesmos*:

[...] era seu desejo saber tudo o que se passava em suas mentes e incentivá-los positivamente a pensar por si mesmos em todos os assuntos, particularmente quanto ao certo e ao errado, Sócrates sempre afirmava, com manifesta candura, que ele próprio era questionador, que nada sabia e nada tinha a ensinar, mas via toda questão como uma questão em aberto. E, por trás da inteligência cheia de humor, eles sentiam a presença de uma personalidade extraordinária, calma, segura e de posse de uma misteriosa sabedoria. Diante deles estava um homem que descobrira o segredo da vida e conseguira um equilíbrio e uma harmonia de caráter que nada conseguia perturbar⁴⁸.

No ensino e na formação do cidadão grego estão contidos os traços do caráter, do cumprimento das leis e da cultura. Porém Sócrates trazia de *seu interior* um novo saber, uma nova fórmula de aprendizagem cujo ideal é fazer com este processo de aprendizado seja

⁴⁴ PLATÃO. *Defesa de Sócrates. Ditos Memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates*. Xenofonte. As nuvens. Aristófanes. Traduções: Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Stranzynski. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 22.

⁴⁵ JAEGER, op. cit., p.342.

⁴⁶ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p.51.

⁴⁷ Idem, p.51.

⁴⁸ CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*, p. 40.

internalizado, experimentado, praticado pelo seu interlocutor. Todavia, isto é uma postura que dependerá muito mais da ação do ouvinte do que propriamente de Sócrates. O “[...] propósito final de sua missão aqui na terra era justamente levar o sujeito à virtude, isto é, à nobreza da alma”⁴⁹. O termo que designa a virtude é *areté*⁵⁰.

Jaeger assevera que a formação do homem grego está posta num fator de integralidade entre sua *conduta* e *comportamento externo* e numa *atitude interna*. E a personalidade helênica, se estabelece num contexto de mundo aristocrático grego e que irá marcar a origem deste povo. Para remontar a história da formação grega é necessário buscar o conceito de *areté*, que na língua portuguesa é *virtude* a qual exprime o sentido do termo grego. “A *areté* tem um significado amplo, pois não se refere somente à excelência humana, mas também aos seres não humanos”⁵¹. Na *República*, Platão fala de uma *areté* dos cães e dos cavalos:

Sócrates — Logo, é peculiar ao justo prejudicar a quem quer que seja?
 Polemarco — Não há dúvida de que devemos prejudicar os maus que são nossos inimigos.
 Sócrates — E se fazemos mal aos cavalos, eles se tornam melhores ou piores?
 Polemarco — Piores.
 Sócrates — Relativamente à virtude dos cães ou à dos cavalos?
 Polemarco — A dos cavalos.
 Sócrates — Então, quanto aos cães a que fizermos mal, eles se tomarão piores em relação à virtude dos cães, e não à dos cavalos?

⁴⁹ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p.31.

⁵⁰ *Areté*: virtude. Latim: *virtus*. Esse termo, como em latim *virtus*, possui duplo sentido: físico e moral. Por isso, para certos etimologistas, deriva de ares que, quando nome próprio, designa o deus da guerra (o Marte dos latinos) e, quando substantivo comum, significa combate e coragem. Valente, valoroso, mas também ársen: varão, viril, donde, forte, corajoso; e, provavelmente, comandar, deter o poder; e aro: semear, fecundar (donde: instrumentos aratórios). A virtude, portanto, no sentido moral é força da alma tendente ao bem. Como ressaltou Aristóteles, a virtude não é uma sequência ou uma repetição de atos, embora a ação seja a marca de um sujeito moral. Ela é “uma disposição adquirida voluntariamente” (*Ét. Nic.* 11 VI, 15). Entenda-se com isso que, por um lado, em sendo adquirida, ela não é fruto de boas disposições naturais, mas de um esforço; e, em sendo disposição, é o estado de um sujeito continuamente disposto a agir moralmente. Os jônios não estavam preocupados com o tema da virtude, que, ao contrário, é muito desenvolvido nos pitagóricos. Segundo Pitágoras, ela é harmonia da alma, tal como a saúde é harmonia do corpo. Xenofonte nos mostra Sócrates incentivando os discípulos a praticar a virtude (*Mem.*, I, VII, 1), mais pelo seu exemplo do que por seu ensinamento (*ibid.*, 1,11,3). Platão apresenta, inicialmente, em *Mênon* (97b-100b), uma virtude de tipo socrático praticada no mundo sensível, por meio da ação, inspirada por um favor divino e definida como opinião verdadeira (*v. dóxa*); depois, na *República* (IV, 42ge441c), ele distingue três espécies de virtude em função, ao mesmo tempo, das potências da alma e das classes sociais; o seja, há três potências da alma: a concupiscência, que tem sede no ventre e preside a vida vegetativa; o coração, que tem sede no peito e preside a vida afetiva (poder-se-ia chamar essa tendência de “impulso espontâneo para os valores”); por fim, a razão, que tem sede na cabeça e preside a vida intelectual. A harmonia da alma e a da sociedade precisa de três virtudes, ao mesmo tempo específicas e hierarquizadas: - temperança, que regra a concupiscência e é própria da gente do povo; - coragem, que regra o coração e é própria dos guerreiros; - sabedoria, que regra a razão e é própria dos governantes. Uma quarta virtude, a justiça é necessária à alma inteira e às três classes, pois é ela que garante a harmonia no indivíduo e na pólis. Essas quatro virtudes platônicas costumam ser chamadas “virtudes cardeais”. Encontram-se vários esboços delas antes da *República*; no *Protágoras* (349b): justiça, sabedoria, santidade e coragem são quatro aspectos de uma virtude única, às quais se soma, adiante, a temperança (361 b); em *Fédon*, aparecem dois trios: coragem, sabedoria e justiça (67b) e temperança, justiça e coragem (68b-e). GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 25

⁵¹ JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. p. 501

Polemarco — Exatamente.
 Sócrates — E quanto aos homens a quem se faz mal, podemos também afirmar que se tornam piores conforme a virtude humana?
 Polemarco — Isso mesmo.
 Sócrates — Mas a justiça não é virtude especificamente humana?
 Polemarco — Sim.
 Sócrates — Por conseguinte, meu amigo, os homens contra quem se pratica o mal se tornam obrigatoriamente piores.
 Polemarco — Concordo⁵².

A *areté* sendo uma possessão da aristocracia ateniense, conseqüentemente, o homem comum não a possuía. Pois os gregos consideravam a destreza e a força como fundamento para uma posição de domínio. O homem grego era avaliado pelas suas aptidões. Nos tempos primitivos *areté* “[...] estava ligada à força e a destreza dos guerreiros e lutadores, enfim, ao seu heroísmo”⁵³. A classe dos aristocratas se preocupava com a educação de seus jovens possuidores da *areté*, a “[...] excelência necessária à nobreza de sangue e, mais tarde, se tornará a nobreza da alma”⁵⁴.

A posição socrática de *areté* se distancia do conceito até aqui estudado, pois se estabelecerá numa perspectiva mais *internalizada* no sujeito. Sócrates trata da *areté* numa perspectiva de “[...] ciência ou conhecimento”⁵⁵. Reale coloca de maneira precisa o significado de virtude na perspectiva do pensador ateniense:

[...] a superioridade de Sócrates sobre os sofistas consistia, sobretudo nisso: tendo compreendido que o homem distingue-se de qualquer outra coisa pela sua alma, Sócrates pôde também determinar em que consiste a *areté* humana: ela não pode ser senão o que permite à alma ser boa, isto é, ser aquilo que pela sua natureza ela deve ser. Assim, cultivar a *areté* significará tornar a alma ótima, realizar plenamente o eu espiritual, alcança o fim próprio do homem interior e, com isso, também a felicidade. Mas que é a virtude? A resposta de Sócrates é bem conhecida: a virtude [cada uma e todas as virtudes] é *ciência* ou *conhecimento*, e o contrário da virtude, isto é, o vício [...], é privação de ciência e de conhecimento, vale dizer, ignorância⁵⁶.

A virtude se constitui num valor supremo, em Sócrates, pois é *conhecimento* e este está *introjetado na alma* do ser humano e, nisso se “[...] fundamenta a transformação operada pelo pensador ateniense, porque os valores fundamentais gregos até àquele momento privilegiavam o corpo, por exemplo, a vida, a saúde, o vigor físico, a beleza; os ligados aos aspectos externos do homem, como a riqueza, o poder, a fama”⁵⁷. Assim como Sócrates mudou o eixo dos estudos que estavam voltados para a natureza e o fez focar no *interior do*

⁵² PLATÃO. *Defesa de Sócrates. Ditos Memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates*. p. 137.

⁵³ JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. p. 504.

⁵⁴ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 34.

⁵⁵ JAEGER, op. cit., p. 498.

⁵⁶ REALE, Giovanni. *Platão*, p.192.

⁵⁷ Idem, p. 499.

homem, agora novamente ele muda o vértice conceitual da *areté* e a coloca na camada mais profunda do ser humano – na *alma*. E isto, conseqüentemente, gera mudanças inevitáveis na vida das pessoas, pois aquelas virtudes tão apreciadas pela sociedade de Atenas, como a bravura, destreza, heroísmo, entretanto, para Sócrates são valores de segundo plano, visto os *valores interiores da alma* superá-los.

E está será uma marca da *ética socrática centrada no homem*. Sócrates se caracteriza essencialmente em trabalhar estes aspectos, que para ele são de fundamental importância, pois são os meios pelos quais o ser humano desenvolverá, *dentro de si mesmo*, uma profunda transformação em *seu interior*.

1.3 A VOZ INTERIOR E O CONHECIMENTO DO ESPÍRITO HUMANO

Sócrates ainda que, em muitos diálogos, alegasse “nada saber”, mas o fato é que ele possui um profundo conhecimento do *espírito humano*. Esta superioridade de identidade do homem com a alma em relação ao corpo fica latente em alguns diálogos de Sócrates com seus interlocutores⁵⁸. No Banquete, Platão reproduz um trecho sobre este novo juízo de valores em que Alcebiades, em *O Banquete*, fala sobre Sócrates:

Sabei que se alguém é *belo*, não lhe importa absolutamente. Antes, por incrível que pareça, o aprecia muito pouco; nem lhe importa se é *rico*, ou se tem *outra daquelas qualidades que as pessoas valorizam*; mas considera que todas essas coisas nada valem e que nós somos nada. Acredite-me se quiser⁵⁹.

Noutro diálogo, agora produzido por Xenofonte, o filósofo ateniense mostra com maior propriedade estes *novos valores*:

- Talvez, Sócrates, o *bem* mais indiscutível seja a felicidade.
- A menos que seja composta de bens discutíveis, Eutidemo.
- E quais dos meus que constituem a felicidade seriam discutíveis?
- Nenhum, *desde que nela não incluamos a beleza, a força, a riqueza, a fama, e coisas similares*.
- Mas é necessário incluí-las, disse. Como ser feliz sem elas?
- Por Zeus! Exclamou Sócrates. Desse modo estaríamos incluindo aquilo de que provêm tantos males aos homens. Muitos, pela sua beleza, são corrompidos por quem perde a razão diante de uma pessoa graciosa: muitos, fiando-se na sua força, empreendem obras demasiado grandes e incorrem em não poucos males; muitos, debilitados pela riqueza, perecem nas insídias a que se expõem; muitos, por causa da fama e do poder político, padecem grandes desgraças⁶⁰.

⁵⁸ REALE, Giovanni. *Platão*, p.194.

⁵⁹ PLATÃO. *Diálogos*. Tradução: José Cavalcanti de Souza, Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 122.

⁶⁰ Idem, p. 131.

Sócrates se ocupa, e veremos isto nesta pesquisa, com que o homem entenda perfeitamente que a *virtude da alma* assume um papel prioritário na sua formação moral. Antes de visualizar as credenciais virtuosas, até então, vistas exteriormente, ou melhor, àquelas que se podem ver e apreciar com os olhos, pela aparência, o homem deve *olhar para dentro de si* e ver quais credenciais que podem *formar um novo ser humano*.

Aqui inicia o que se pode chamar de um *desvendamento do espírito humano* desenvolvido e praticado por Sócrates. Jamais se observa qualquer tentativa do pensador de Atenas tentar se promover ou ganhar prestígio, notoriedade ou fama perante os seus interlocutores e ouvintes e, posteriormente, ter o reconhecimento da sociedade ateniense. Pelo contrário, ele obteve muitos inimigos, adversários, oponentes, justamente por defender estas qualidades do *espírito*, mas que trazem *felicidade* em vez daquelas que são materiais, da aparência, do corpo e, que somente causam tristezas, frustrações, desilusões. A sua preocupação fundamental consiste em formar *dentro do homem* ateniense um ser diferenciado, capaz de torná-lo virtuoso, primeiramente, pelo *autoexame da alma*. E, se a alma, nas palavras de Reale, é o seu eu “[...] consciente e inteligente”⁶¹ consequentemente, será capaz de encontrar a felicidade.

Para Maritain⁶², “Sócrates e todos os gregos tinham pra si a questão suprema dominante de todo o campo da ética, ou seja, o *bem supremo* da vida humana que é a *eudemonia*⁶³, a felicidade”. Mas aqui entra em cena um contraponto interessante levantado por Wolff. Atenas está em crise, pois vem de uma impressionante derrota para Esparta, na Guerra do Peloponeso. Foi aproximadamente trinta anos de embate entre estas duas forças, que teve seu desfecho final em 404 a.C. A capital da Grécia ficou arrasada pela guerra e ainda, para piorar a situação, foi tomada por uma epidemia e por lutas civis que desembocavam numa possível ruína da capital grega. “Ora, no que crer em tempos de crise”? Todos os valores em que se acreditavam como as regras morais, costumes sociais, dogmas religiosos, se fendem. Em que acreditar, por exemplo, em tempo de peste? “Respeitar o que, esperar o que, agarrar-se a que?”⁶⁴. Esta era a triste situação em que se encontrava Atenas. O cenário era de desolação total e a descrição feita por Tucídides ilustra muito bem este fato:

⁶¹ REALE, op. cit., p.93.

⁶² MARITAIN, Jacques. *Problemas Fundamentais da Filosofia Moral*. Trad. de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1964, p.33.

⁶³ *Eudaimonía* (He): felicidade. Latim: *felicitas beatitudo*. Formado por *daímon*, *espírito*, e eu / EU, *bem*, significa estado de contentamento estável no qual se encontra o espírito (MARITAIN, 1964, p. 33).

⁶⁴ WOLFF, Francis. *Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física*. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 179-225, 1996.

A violência do mal era tal que não se sabia mais o que se tornar, e perdia-se todo o respeito pelo que é divino e respeitável. Todos os costumes anteriormente em vigor para as sepulturas foram transportados. Inumava-se como se podia [...] Mas a doença desencadeou na cidade outras desordens mais graves. Cada um se atirou à busca do prazer com uma audácia que dantes escondia. À vista das bruscas transformações, dos ricos que morriam subitamente e de pobres que se enriqueciam de repente com a riqueza dos mortos, procurava-se os proveitos e os prazeres rápidos, posto que a vida e as riquezas eram igualmente efêmeras. Ninguém cuidava de atingir um objetivo honesto, pois não se sabia se ia viver o suficiente para realizá-lo. Ninguém era retido nem pelo temor dos deuses nem pelas leis humanas; não se cuidava mais da piedade do que da impiedade desde que se viam todos morrerem indistintamente⁶⁵.

Este relato histórico evidencia uma das consequências da derrota de Atenas – sua *efemeridade*. É contra este tipo de situação que Sócrates batalhará muito a fim de mostrar que a *efemeridade* pouco ou nada contribui para a formação do *homem interior*. Antes desta derrocada de Atenas para os espartanos, possuía inúmeras qualidades, contudo, apresentava algumas deformidades funestas no que diz respeito à sua característica de cidade modelo, diferenciada pela sua democracia e pujança na educação e na formação do homem elevando-o num patamar acima das demais. Devido à implacável derrota sofrida, Atenas perde o referencial de seus valores. Deixa de lado a piedade, perde o respeito pelo divino e pelo *outro*. É neste contexto que repercutem muitos ensinamentos de Sócrates, os quais eram fundamentais para recolocar o homem no seu devido lugar como um ser plenamente estruturado físico, intelectual e espiritualmente.

Sócrates demonstra possuir uma espiritualidade alicerçada não numa religiosidade cega e sem precedentes, mas por meio de uma *voz interior* que o fazia agir cada vez mais correta e perfeitamente. Havia uma divindade no qual Sócrates obedecia – era o seu *daimónion*⁶⁶. Era como uma voz vinda de Deus e que lhe tocava internamente tanto naquilo que deveria fazer, como o seu contraditório – o não fazer. Poderíamos denominar de “[...] *divina revelação*, por ser algo que transcendia os limites do ser humano”⁶⁷. Era uma espécie de voz divina que o impelia a agir ou a *não agir*. É nesse contexto que entra em cena o

⁶⁵ WOLFF, op. cit., p.31.

⁶⁶ *Daimónion*: ser divino, sobrenatural. (Xenofonte, Mem., 1,1,2,4, etc.). Lísis, citado por Jâmblico (Vida de Pitágoras, 76), chama Pitágoras de "homem divino": daimónios. Mas foi Sócrates quem deu reputação ao demônio. Para ele, é um guia ligado à sua pessoa, um anjo da guarda. Xenofonte relata que "Sócrates afirmava que recebia avisos de um demônio" (*Mem.*, I, I, 2: cf. *Apolologia de Sócrates*, 12). Tem-se também o testemunho de Platão (*Alcibíades*, 103a, 224e; *Apol.*, 28e, 31d, 32b; *Fedro*, 242b). O próprio Platão considera que Deus nos deu nossa alma como um demônio (*Timeu*, 90a), como um deus que nos habita (*ibid.*, 90c) e nos conduz para nosso juízo final (*Fédon*, 113d). GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 37.

⁶⁷ REALE, Giovanni. *Platão*, p.131.

*daímon*⁶⁸ de Sócrates, a sua experiência mística ou imagem mítica, a qual, posteriormente, será chamada de consciência moral.

Hadot⁶⁹, ao fazer uma descrição do *daímon* em Sócrates dá a entender, ainda que implicitamente, admitia “[...] existir em todos os seres humanos um desejo inato do *Bem*”. Reale chama a atenção para o fato de que é possível ler os escritos socráticos, em Xenofonte, e fica a impressão de que o *Bem* pode ser identificado com o *útil*. E, em Platão, é possível encontrar o *Bem*, em Sócrates, significando *vantajoso*, conseqüentemente, com o *útil*.

Segundo Reale, se justifica, portanto, o fato de muitos comentaristas ao fazerem suas interpretações destes textos considerarem a Ética de Sócrates como uma Ética utilitarista. Mas é uma exegese falha a partir de leituras simplistas e equivocadas em Xenofonte e Platão. O comentarista italiano contrapõe tais interpretações:

Mas se a Ética de Sócrates fosse verdadeiramente utilitarista, não escaparia à conclusão de que, em última análise, o fundamento da vida moral, para Sócrates é o egoísmo [...]. Com efeito, o útil de que fala Sócrates é sempre [ou propriamente] o útil da alma e o útil do corpo só lhe interessa em função do útil da alma⁷⁰.

O termo *daimonion* causou muita inquietação entre os estudiosos, pois houve diversos tipos de exegeses relativas a esse vocábulo. Havia os que acreditavam que Sócrates ironizava; tinha os que acreditavam ser a *voz da consciência*; para outros, uma espécie de gênio. Houve os que entendiam *voz divina* como uma patologia. Mas *daimonion* não está no campo das verdades filosóficas, ou seja, essa voz não quer revelar a Sócrates qualquer tipo de ‘sabedoria humana’ do qual ele é portador. Para o pensador ateniense os princípios filosóficos partem do *logos* e não da revelação divina. Este *daimonion* agia no ‘campo dos eventos e ações particulares’. “É um fato que diz respeito ao sujeito Sócrates e suas ações, atos ou atitudes”⁷¹.

Esse termo – o *daimonion* fazia parte da vida cotidiana de Sócrates. Era uma particularidade constituinte de sua personalidade.

O *daimonion* é algo que diz respeito à excepcional personalidade de Sócrates, devendo ser colocado no mesmo plano de certos momentos de concentração muito intensa, bastante próximos aos arrebatamentos de êxtase em que Sócrates mergulhava algumas vezes e que durava longamente, coisa da qual nossas fontes falam expressamente. Portanto, o *daimonion* não deve ser relacionado com o

⁶⁸ Segundo Hadot, o *daímon* era uma ‘experiência mística ou imagem mítica’. Conforme as palavras de Hadot, algo difícil de esclarecer, mas que mais adiante será denominada de “consciência moral”.

⁶⁹ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 62.

⁶⁹ JAEGER, op. cit., p. 498.⁶⁹

⁷⁰ REALE, Giovanni. *Platão*, p.115.

⁷¹ Idem, p. 95.

pensamento e a filosofia de Sócrates; ele próprio manteve as duas coisas distintas e separadas – e o mesmo deve ser fazer o intérprete⁷².

1.4 UM CARÁTER IRREPREENSÍVEL

Ao tratarmos do *caráter* de Sócrates, se faz necessário definirmos qual nossa intencionalidade ao utilizarmos o termo *caráter*. Este vocábulo, como ocorre com outras palavras, sofreu mutações ao longo da história da filosofia. Necessariamente o *caráter* apresenta três determinantes da ação e que são aspectos responsáveis em aperfeiçoar o *caráter* dentro do sujeito. (i) A natureza. (ii) A educação; (iii) A experiência. “A noção moral de caráter ajuda a pensar a unidade das virtudes no seio de uma personalidade humana”⁷³

O vocábulo grego da palavra caráter é *charakter* que significa *senal* ou *marca distinta* que distingue uma realidade da outra. Trabalha-se no sentido de saber se o *caráter* é algo natural ou se adquirido e não há um consenso quanto a esta questão. Seria viável modificá-lo, por exemplo, os que possuem um mau-caráter? Segundo Canto-Sperber, “[...] o fato é que uma grande parte do espaço educativo repousa sobre a certeza de que tal melhora é possível”. Há na descrição do *caráter* traços, aspectos psicológicos, morais e, inclusive, elementos da personalidade [qualidades físicas, dons intelectuais, traços de temperamento] que estão vinculados. É interessante a definição do *caráter*, numa perspectiva filosófica:

O caráter moral é definido pelo filósofo como um conjunto de traços relativos à disposição a agir [traços que permitirão qualificar tal disposição de corajosa, justa ou leal]; esse conjunto deve apresentar certo grau de estabilidade e ser capaz de produzir, de maneira estável e repetida, certo tipo de ações, ou mesmo de decisões ou deliberações. Elementos intelectuais [crenças e avaliações], motivacionais [orientações de vontade e desejos] e afetivas [emoções e prazeres]. Contribuem para formar esses traços característicos que devem, além do mais, ser suficientemente compatíveis entre si para permitir uma relativa integração, sem a qual não se pode falar de caráter. O caráter representa, portanto, uma unidade de composição que não é arbitrária nem transitória, qualificada a partir de um traço dominante, positivo ou negativo, de alcance moral imediato⁷⁴.

Quando nos deparamos com o exemplo do *caráter* de Sócrates acreditamos que o seu modo de agir, suas ações, suas atitudes estruturam as bases da moral grega. Senão vejamos: o legado da cultura grega é de uma civilização bem instruída intelectualmente, que tinha a educação como formadora do sujeito e o ensino como forma de torná-lo um cidadão político.

⁷² Ibidem, p. 95.

⁷³ CANTO-SPERBER, Monique. *A Inquietude Moral e a Vida Humana*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 191.

⁷⁴ Idem, p. 193.

Entretanto, em meio a estas características positivas existiam mazelas que deturpavam a imagem da bela e sofisticada Atenas. Pois haviam escravos explorados ao extremo; mulheres que vendiam seus corpos; pais que descuidavam de seus filhos; uma classe de aristocratas que não passavam de ‘casca seca’, pois vivia de aparências, mas detinham o poder e o prestígio perante o povo. Cornford destaca que:

“Sócrates estava minando a moralidade da submissão social – aquela moralidade da obediência à autoridade e da concordância com o costume”, era sem dúvida, uma severa crítica àquela sociedade e, ele que obteve tamanha repercussão “que tem mantido coesos os grupos humanos de todos os tamanhos, da família à nação, ao longo de toda a história da humanidade”⁷⁵.

A moralidade socrática estava acima da submissão e da proibição algo como o Sermão do Monte que transcendia a lei ofertada no Sinai. “O princípio desta moralidade está dentro da própria alma”⁷⁶.

Sócrates concentra toda sua atenção na pessoa humana e estabelece diretrizes capazes de estruturar o pensamento humano para o real sentido da vida. “Afinal, *qual é a finalidade da vida?*”⁷⁷. Interessante o exemplo do médico e do comerciante na ilustração de Cornford, em que ambos trabalham visando os meios para cumprir suas funções. O médico tem a função de curar os doentes. Seu trabalho se estrutura para alcançar esta finalidade. Mas nunca pára a fim de refletir qual é a finalidade da saúde? Ou, qual o valor da vida? E, no caso do comerciante, que busca lucrar com as vendas, no qual é o seu maior objetivo. Entretanto, nunca consegue refletir *qual é o valor da riqueza?*⁷⁸.

Em síntese, o homem vive seu dia a dia projetando meios para atingir fins já pré-estabelecidos. Entretanto, jamais levanta a hipótese se vale a pena viver para alcançar estes fins. Porém, Sócrates ultrapassa esse aspecto exterior da condição humana e atinge a alma. Consequentemente lança a questão: *qual é a finalidade da vida humana?* Com isto ele se distancia de seus contemporâneos, pois procura compreender o ser humano a partir de sua vida interior.

Sócrates no seu procedimento, na sua ação, na sua intencionalidade, no seu agir demonstrava um *caráter* maduro do tipo de escudo que jamais o deixava se levar por interesses, vantagens ou apropriações indevidas. O fato é que “só agimos moralmente no

⁷⁵ CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*, p.44.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 191.

⁷⁷ *Idem*, p. 31.

⁷⁸ *Idem*, p. 33.

sentido mais pleno se estivermos de plena posse das razões que temos para agir assim”⁷⁹. Sócrates sabia muito bem qual era o seu propósito e queria tornar sua *alma pura*, virtuosa, para assim então chegar à *felicidade plena*. “Quanto a Sócrates, foi diretamente à moral que se dedicou de modo completo. Não pregou qualquer espécie de libertação mística, mas a verdadeira virtude e a verdadeira felicidade que se confundem”⁸⁰.

Este *caráter* contribuiu para que Sócrates, ao desvendar as profundezas do interior humano soubesse exatamente onde se encontravam os perigos, as fragilidades que poderiam desviar o homem do caminho do autoconhecimento e do *aperfeiçoamento da alma*. No próximo capítulo veremos como este pensador tratou acerca do *interior humano* e buscou descobrir qual seria sua real *essência*.

⁷⁹ CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*, p.33.

⁸⁰ *Idem*, p.33.

2 SÓCRATES: A *PSYCHE* COMO ELEMENTO ESSENCIAL NO HOMEM

2.1 A *PSYCHE* ANTES DE SÓCRATES

A alma adquire um novo sentido a partir de Sócrates que centraliza nela o que há de mais essencial no ser humano. Contudo, desde os tempos homéricos a alma é tema de importantes pesquisas que procuram compreender melhor acerca de sua procedência, transitoriedade e destino. Por esta razão ser necessário um estudo acurado sobre a alma a começar justamente pela sua definição conceitual.

2.1.1 A *Psyche* em Homero

Nos poemas homéricos – *Ilíada* e *Odisseia* - o termo *psyche* indica a vida que se vai e a imagem do não estar-mais-vivo. Homero sempre que se referia a *psyche*, em especial, no momento da morte do homem, era com o cessar de vida do *soma* (corpo). A morte se manifesta no último suspiro e com a conseqüente saída da *psyche* em direção ao *Hades*. “O termo *psyche* tinha a ver com a respiração (*psychein*, significa respirar)”⁸¹.

A vida dos heróis, em Homero, era um bem indispensável para tais homens, visto saberem que no último suspiro do *soma* ela extinguir-se-ia para sempre. Por essa razão a morte se tornava algo “[...] assustador”⁸², sendo a *psyche* “[...]” como se uma sombra, uma imagem (*eidolon*). Nos tempos homéricos, a *psyche* inicia a sua existência autônoma a partir da morte. Em nenhum momento se tem a noção de uma *psyche* desenvolvendo um papel especial durante a vida do homem, mas sim a ideia da “[...] vida-que-se-vai [...]” e, particularmente, a ideia de morte⁸³. Assim, o morto tem o *Hades* como “[...] moradia e ali possui identificação pelo seu nome e, em consequência, não perdendo sua identidade, porém, não possui nenhum tipo de atividade”⁸⁴. “Os defuntos flutuam em um estado de atordoamento, débeis e indiferentes a tudo”⁸⁵.

2.1.2 A *Psyche* no Orfismo

⁸¹ REALE, Giovanni. *Platão*, p.70.

⁸² PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 20.

⁸³ REALE, Giovanni. *Platão*, p.78.

⁸⁴ PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*, p.21.

⁸⁵ Idem, p. 21.

A *psyche*, que nos tempos homéricos não tinha uma função específica, quanto a sua relação com o *soma*, pois era parte invisível do homem, entretanto, agora ela terá um papel importante, visto ter uma procedência divina. Enquanto que o homem, através do *soma* tinha procedência dos titãs e por isso carrega consigo o elemento mal, entretanto, a *psyche* era o “[...] elemento do bem devido ter procedência divina”⁸⁶. Era uma mudança abrupta se comparada com a *psyche* em Homero. Mas ainda diferente daquele modelo de *psyche* que Sócrates iria desenvolver mais tarde.

Reale⁸⁷ destaca as três ideias basilares da doutrina órfica.

(I) A alma-gênio que está presente no *soma* do homem como se estivesse numa prisão, a fim de pagar uma culpa originária. (II) A *psyche* reencarnaria diversas vezes até o momento em que ficaria totalmente liberta da culpa originária. (III) A *psyche*, por intermédio de iniciações e ritos, como uma prática de vida, poderia purificar-se tanto no aqui, assim como no além.

Essas ideias foram desenvolvidas e aperfeiçoadas pelo platonismo em alguns de seus diálogos, conforme veremos adiante.

2.1.3 A *psyche* no Pitagorismo

Além do Homero e Orfeu, também Pitágoras desenvolveu o tema da *psyche*. Foi o primeiro filósofo que buscou no orfismo a doutrina da reencarnação da alma, ainda que muitos seguidores lhe atribuíssem como sendo suas as doutrinas da transmigração da alma. “O mesmo ocorreu com os processos de purificação também sorvidos do orfismo”⁸⁸. Aqui está uma base para aquelas que serão umas das principais doutrinas do platonismo no que diz respeito à *teoria da alma*.

O pitagorismo trata das almas como de procedência divina, mas que “[...] precisam se purificar na vida terrena, o lugar de castigo, um tipo de inferno, a fim delas retornarem a deus”⁸⁹.

O âmago da doutrina pitagórica será a imortalidade da *psyche*⁹⁰. A vida no *soma* não passa de um obstáculo a ser transposto. A *psyche* é “[...] como se fosse uma existência perfeita em comparação ao *soma*, que tem sua vida limitada, enquanto aquela possui uma vida

⁸⁶ Idem, p. 26.

⁸⁷ REALE, Giovanni. *Platão*, p.114.

⁸⁸ PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*, p. 118.

⁸⁹ Idem, p. 29.

⁹⁰ Este tema será tratado no subcapítulo 3.3.

ilimitada”⁹¹. Outra doutrina desenvolvida pelo pitagorismo foi a transmigração da alma que tem como princípio o processo de purificação da *psyche*. A alma transita em muitos corpos ou em animais e até mesmo nos objetos quantas vezes forem necessárias, “[...] a fim de estar totalmente purificada e, assim retornar definitivamente para deus”⁹².

Esse processo de purificação espiritual e salvação da alma passam pelo caminho da sabedoria. Se no orfismo tal processo de purificação ocorria pela incursão religiosa, cujos ritos sagrados desencadeavam numa série de catarses, todavia, no pitagorismo, “[...] o referencial de purificação ocorre pelo culto do saber”⁹³.

2.2 O SENTIDO DE *PSYCHE* PARA SÓCRATES

A *psyche* possuía muitos sentidos que variavam desde Homero até Sócrates, quando então ela adquire um novo sentido capaz de realizar uma profunda mudança no interior do homem. Também veremos a sua constituição junto ao *soma* e o impacto que causa quando estes dois elementos se unem.

2.2.1 Que é o Homem?

A *psyche*, conforme examinado até aqui possuía várias ramificações quanto a sua procedência e ao seu destino. Era recorrente o fato de que a *psyche* e o *soma* serem elementos distintos, com origem e destino totalmente diferentes. Outra, não havia uma harmonia capaz de juntá-las e formarem uma unidade. Porém, a partir de Sócrates isso muda radicalmente pelo simples fato dele acreditar que o ser humano era composto de um corpo (*soma*) e de uma alma (*psyche*).

A primeira atitude tomada por Sócrates foi justamente a certeza de que o homem grego precisava se apropriar de um conhecimento jamais ensinado até então, *conhecer a si mesmo*. Isto não era uma frase de retórica, mas um caminho a ser trilhado a fim de que o indivíduo se conhecesse interiormente. Por esse motivo seria necessário um método capaz de fazer com que o interlocutor compreendesse e assimilasse o conteúdo ensinado. Sócrates começava a desvendar os mistérios do *interior humano*, por intermédio da alma (*psyché*) e de

⁹¹ Idem, p. 30.

⁹² Idem, p. 30.

⁹³ Idem, p. 31.

um auto-exame reflexivo. Reale descreve que o termo *psyche*⁹⁴, ainda nos poemas homéricos, era o espírito no sentido de “fantasma” e quando o homem morria, a alma abandonava o corpo e partia para o *Hades*⁹⁵. Os órficos tinham a *psyché* como se fosse um demônio que expiava a culpa no ser humano. Para os físicos, era o princípio gerador, como a água, fogo, ar. Não obstante, a resposta socrática para a pergunta “[...] que é o homem?” O homem é a *sua alma*, uma vez que é a alma que o distingue de todas as outras coisas⁹⁶. Essa resposta se evidencia no diálogo de Platão – *Alcibíades*.

Sócrates: Uma coisa, portanto, é o homem, outra o seu corpo.

Alcibíades: Parece que sim.

Sócrates: Que é, pois, o homem?

Alcibíades: Não sei dizer.

Sócrates: Isso, porém, podes dizer que ele é o que se serve do corpo.

Alcibíades: Sim.

Sócrates: E o que é o que se serve do corpo senão a alma?

Alcibíades: Não é outra coisa [...].

Sócrates: A alma, portanto, nos ordena conhecer quem nos admoesta: “Conhece a ti mesmo”⁹⁷.

O homem tem sua essência contida dentro de si mesmo, isto é, a sua própria alma como um elemento não visível, não perceptível, não tocável, entretanto, um elemento primordial para a sustentação do ser humano como um ser racional, pensante e operante. Para Sócrates, o homem é composto tanto pelo *soma* quanto pela *psyche*. Conquanto que essa última tenha a função mais importante na constituição do ser humano, todavia, ele não subjuga o *soma* como se fosse um elemento descartável. “A alma é o elemento mais participante junto ao ser divino e que possui no homem o domínio de si”⁹⁸.

⁹⁴ A história do conceito de *psyché* antes de Sócrates e à revolução operada por ele dedicou um documentadíssimo volume [...]. Segundo os estudos o aluno de Reale, Sarri, na primeira parte, que o termo *psyché*, em Homero, permanece até mesmo excluído do âmbito da terminologia propriamente psicológica; que nos órficos, *psyché* indica o demônio indivíduo, não a consciência (o homem continua a pensar com o corpo); nos naturalistas, a alma-princípio inclui (pelo menos em Heráclito e em Diógenes de Apolônia) a inteligência, mas em dimensão cósmica e não pessoal; nos poetas, *psyché* entra no âmbito da terminologia psicológica, primeiro indicando o eu emotivo, depois, rapsodicamente, também o eu racional, mas isso acontece já em época socrática (ou seja, nos últimos anos do século V A.C.). A documentação de Sarri é muito mais completa do que a que foi fornecida pelos precedentes (SARRI *apud* REALE, 2009, p. 92).

⁹⁵ *Hades*: ocorre em Homero (na forma de *Aides*) como nome próprio do deus do outro mundo (Il., 15, 188), enquanto, no restante da literatura grega representa o outro mundo como habitação dos mortos que ali existem como sombras. Depois de Homero, pode significar o *sepulcro*, *morte*. Foi apenas paulatinamente que os gregos também ligaram a este conceito as ideias de – galardão e -- castigo. Os bons e os justos recebiam recompensas no *hades*. (BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do novo testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000, Vol. 2, p. 1022).

⁹⁶ REALE, Giovanni. *Platão*, p.92.

⁹⁷ PLATÃO. *Diálogos. Fedro-Cartas; O primeiro Alcibíades*. Tradução direta do grego: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2007, p.129-130.

⁹⁸ REALE, Giovanni. *Platão*, p.92.

O termo *psyché* fora utilizado antes de Sócrates, mas o certo é que somente obteve significância quando o filósofo de Atenas o cunhou como um processo que “[...] coincide com a nossa consciência pensante e operante, com a nossa razão e com a sede da nossa atividade pensante e eticamente operante”⁹⁹, pois na versão mais antiga do termo, ainda está muito aquém do real sentido que esta palavra significaria posteriormente. O fato importante que fica, porém é a mudança que Sócrates pratica na vida de seus interlocutores e, conseqüentemente, no pensamento contemporâneo. Ele concebeu, sem dúvidas, um novo formato à estrutura humana até então baseada no aspecto *físico-corporal*. O pensador ateniense se preocupou demasiadamente com o mundo interior do ser humano, ou melhor, com a *alma humana*. Isto o distinguia dos demais pensadores de sua época tornando-o um desbravador no processo de desvelar a mente humana para um novo foco – *olhar para dentro de si*.

2.2.2 Corpo e Alma: uma unidade

Quando o conceito de corpo (*soma*) aparece nos escritos platônicos logo vem à tona a ideia de um “obstáculo” que priva a alma (*psyche*) de todas as suas potencialidades. Não obstante, nossa pesquisa procura sustentar que diferentemente de Platão, Sócrates entendia o corpo (*soma*) como uma unidade harmoniosa com a alma (*psyche*), conquanto que completamente distintas. Não existe em Sócrates uma desqualificação do corpo, como se fora um obstáculo; um objeto descartável; uma prisão, como fica claro no diálogo platônico, *Fédon*.

Sócrates: [...] separar do corpo, quando possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que liberada dos grilhões do corpo?

Símias: É muito Certo!¹⁰⁰.

Parece que aqui Platão, assim como em outros diálogos, utiliza a máscara do mestre, a fim de formatar aquilo que lhe pertence, ou seja, suas ideias, suas doutrinas. O que causa embaraço nesta conversa de Sócrates com Símias diz respeito ao diálogo, *Fédon*, escrito logo após a morte de Sócrates e, ser considerado um escrito da juventude, diálogos¹⁰¹ que mais se aproximam do pensamento socrático.

⁹⁹ Idem, p. 93.

¹⁰⁰ PLATÃO. *Defesa de Sócrates. Ditos Memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates*, p. 187.

¹⁰¹ Gregory Vlastos, Giovanni Reale e Werner Jaeger, comentadores que defendem ideia de que os primeiros diálogos platônicos havia o que tinha de mais próximo do pensamento de Sócrates, ou então, aqueles que mais se aproximavam de tal pensamento.

Mas o que existe na lógica socrática do *soma* e da *psyche* seria aquilo que poderíamos denominar de *homem integral*, ou então, a unidade de duas partes distintas – o corpo e a alma – com origens distintas, com alvos distintos, cada uma desempenhando funções distintas, entretanto, ambas trabalham na busca do equilíbrio, da harmonia absoluta, visando o ideal, pelo qual Sócrates sempre buscou *o aperfeiçoamento do interior humano*, a fim de alcançar a *excelência da alma humana*.

Para Sócrates, o modo mais claro de manifestação da excelência da *psyche* ou *razão* humana, acontece naquilo que se “[...] denominou *autodomínio (enkráteia)*, ou seja, do *domínio de si mesmo* nos estados de prazer, dor e cansaço, no urgir das paixões e dos impulsos: Considerando o autodomínio como base da virtude, cada homem deveria procurá-lo”¹⁰². O autodomínio de sua *racionalidade* seria o domínio da própria *animalidade*, isto é, o consequente domínio da alma sobre os instintos ligados ao corpo. A fim de que o homem se tornasse um sujeito livre seria necessário o domínio sobre os instintos. Por esta razão, livre é “[...] aquele homem que dominou seus impulsos; escravo é aquele que foi dominado por eles”¹⁰³.

Portanto, corpo e alma, para Sócrates são elementos diferentes que constituem o ser humano, mas que podem trabalhar em harmonia. Algo totalmente distinto da lógica platônica, na qual se vê a alma como elemento aprisionado num cárcere, que é o corpo. E, portanto, precisa de um mecanismo capaz de lhe conceder esta liberdade. Pois essa razão, a imortalidade da alma se reveste de importância, na concepção metafísica de Platão, conforme veremos a seguir.

2.3 A IMORTALIDADE DA ALMA

2.3.1 Para Platão

O tema sobre a imortalidade da alma tem sua origem tanto no orfismo quanto no pitagorismo que se tornarão as bases para que Platão aprofunde o assunto. Em seus diálogos ele vai retomando a temática e ao mesmo tempo fundamentando-a a tal ponto de originar aquilo que denominamos de “teoria da alma”. Assunto recorrente em alguns diálogos, a alma tem no *Fédon*, *Fedro* e *Timeu* um tratamento mais pormenorizado.

¹⁰² _____, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Antiga: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2003. Volume I, p. 90.

¹⁰³ Idem, p. 91.

No *Fédon*, ele se aproxima da visão órfica quanto à desvalorização do corpo e a busca pelo rompimento do mundo sensível, a fim de buscar o mundo inteligível. Porquanto, o mundo sensível não seja o alicerce para o verdadeiro conhecimento é, todavia, instrumento para que a alma se purifique.

O *soma*, segundo Platão, é o princípio de todos os males, como as discórdias, paixões, ignorâncias, loucuras e, conseqüentemente, um obstáculo que impede a *psyché* de “[...] atingir o verdadeiro conhecimento”¹⁰⁴. Este fato fica nítido no seguinte texto de Platão¹⁰⁵:

Mas o cúmulo está em que, quando conseguimos de seu lado obter alguma tranqüilidade, para voltar-nos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos, por esse intrusão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornar-nos incapazes de conhecer a verdade.

A *psyche* está como que aprisionada no *soma* e, com isso, ela está limitada, pois não consegue conhecer a verdade na sua plenitude, ou seja, conhecer as coisas em sua essência. Em conseqüência, a *psyche* não consegue ascender e ir ao encontro do ser divino, ao mundo das Ideias. No *Fédon*, Platão descreve a morte como uma abertura para a própria vida e, também um bem, visto ser “[...] a antecipação da felicidade suprema”¹⁰⁶. A alma enquanto presa ao corpo seria como se estivesse *encarcerada* num receptáculo, num cárcere ou túmulo. Razão pela qual quando se morre a alma se *liberta* do cárcere. Seria a ‘fuga do corpo’ significando fugir do mal do corpo mediante a virtude e o conhecimento. Também há o ‘fugir do mundo’, que “[...] significa tornar-se virtuoso e assemelhar-se a Deus”¹⁰⁷. A *purificação da alma* seria um processo pelo qual a alma ultrapassa os sentidos atingindo o mundo inteligível e o espiritual. É um processo de elevação ao conhecimento supremo do inteligível. Para Platão o processo de purificação ocorre:

Na verdade, à medida que o processo do conhecimento nos leva do sensível para o suprassensível e nos transporta de um mundo para o outro, também nos conduz da falsa para a verdadeira dimensão do ser. Conseqüentemente, é ‘conhecendo’ que a alma cura a si mesma, realiza a própria purificação, se converte e se eleva. E nisso, rende a verdadeira virtude¹⁰⁸.

¹⁰⁴ PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*, p. 118.

¹⁰⁵ PLATÃO. *Defesa de Sócrates. Ditos Memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates*, p. 187.

¹⁰⁶ Idem, p. 63.

¹⁰⁷ ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Antiga: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2003. Volume I, p. 153.

¹⁰⁸ ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Antiga: Antiguidade e Idade Média*, p. 153.

No *Fedro*, Platão destaca o processo que ocorre entre o *soma* e a *psyche*. Será uma união abrupta e, carregada de certa violência, conforme se observa num trecho do referido diálogo.

[...] vindo a perder as asas, é arrastada até bater nalguma coisa sólida, onde fixa moradia e se apossa de um *soma* de terra que pareça mover-se por si mesmo, em virtude da força própria da *psyche*. Essa composição tem o nome de animal, a *psyche* e o *soma* ajustados entre si, e é designado mortal¹⁰⁹.

Essa união da *psyche* ao *soma* seria como uma forma de castigo, pois “[...] ela não conseguiu seguir os deuses e, tampouco contemplar as essências”¹¹⁰. Aqui entra em cena outro ensinamento platônico – a *reminiscência* – pois no momento em que a *psyche* perde as asas e precipita-se no *soma*, tudo esquece. “Será preciso muito esforço para que, ao filosofar, a *psyche* se recorde das essências, que um dia contemplou”¹¹¹.

No *Fedro* se tem a compreensão de que havia apenas uma alma universal e dela originaram as almas dos deuses e dos homens. Não obstante, no *Timeu* a alma é um elemento “vital que anima um ser ou lhe dá vida”, conhecido como a Alma do Mundo. Ela é o princípio do movimento ou mudança, assim como, da auto-conservação do cosmo e, criadora do demiurgo e da alma humana. “Essa por sua vez tem uma função intermediária entre o divino e o humano, contendo o princípio vital do corpo e portadora do conhecimento”¹¹².

Ainda no *Timeu*, caberá à alma manter o equilíbrio e a harmonia com o corpo, conquanto buscará o que lhe é peculiar, a purificação. Todavia, levará certo tempo para que a *psyche* consiga impor o seu próprio movimento sobre o *soma*. Nesse caso, a *psyche* é o “[...] sujeito do conhecimento e o *soma* é o ser que lhe presta obediência”¹¹³.

Portanto, a imortalidade da alma representa para Platão um processo essencial para que ocorra a libertação da *psyche* e ela possa realizar o fim, ou seja, “[...] chegar à contemplação do inteligível”. O mundo sistematizado por Platão tem como mote o caráter científico, filosófico. “É um sistema metafísico cuja centralidade está fundamentada no mundo divino das ideias”¹¹⁴.

2.3.2 Para Sócrates

¹⁰⁹ _____, *Diálogos. Fedro-Cartas; O primeiro Alcibíades.*, p. 146.

¹¹⁰ PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*, p. 30.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 153.

¹¹² CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 291.

¹¹³ *Ibidem*, p. 62.

¹¹⁴ PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís, *História da Filosofia*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1974, p. 116.

A imortalidade da alma não foi uma temática de relevância para Sócrates. E, aí existe um sentido lógico. Sócrates tem seu interesse voltado para o mundo humano, espiritual, pois existem finalidades práticas e morais.

Como os sofistas, ele (Sócrates) é cético a respeito da cosmologia e, em geral, a respeito da *metafísica*; trata-se, porém, de um ceticismo de fato, não de direito, dada a sua revalidação da ciência. A única ciência possível e útil é a *ciência da prática*, mas dirigida para os valores universais, não particulares. Vale dizer que o *agir humano* – bem como o conhecer humano – se baseia em normas objetivas e transcendentais à experiência. O fim da filosofia é a moral; no entanto, para realizar o próprio fim, é mister conhecê-lo; para construir uma ética é necessária uma teoria; no dizer de Sócrates, a gnosiologia deve preceder logicamente a moral¹¹⁵ [grifo nosso].

Nos diálogos da juventude, os quais representam aquele que seria o pensamento do Sócrates histórico, não existe um ensino capaz de embasar uma doutrina da imortalidade da alma defendida por Sócrates. Para ele pouco importava se a alma iria para o *Hades*, se haveria vida após a morte e se a alma ficaria encarnando ou não em outros corpos. Em contrapartida, Platão transforma Sócrates como o principal personagem de seus diálogos, justamente com o propósito de dar embasamento à sua doutrina da imortalidade da alma.

A filosofia socrática, porém, se fundamenta basicamente no campo antropológico e moral diversamente de Platão, que “[...] estende sua indagação para o campo metafísico e cosmológico”¹¹⁶. Por este motivo boa parte dos diálogos platônicos serem revestidos de argumentos que sustentem a imortalidade da alma como uma doutrina fundamental para a incursão no mundo transcendental, inteligível.

No *Fédon*, existem várias conversas que apontam para um dualismo entre o *soma* e a *psyche*. Ali Platão aborda, em determinado momento do diálogo, o corpo ser um empecilho para alma. Consequentemente, a necessidade da *psyche* ser liberta com a morte do corpo e, com isso, alicerçar uma doutrina cuja essência será a imortalidade de alma. Nitidamente uma visão platônica.

[...] Há de haver para nós outros algum atalho direto, quando o raciocínio nos acompanha na pesquisa; porque enquanto tivermos corpo e nossa alma *se encontrar atolada em sua corrupção* jamais podemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-los de uma vez por todas, é a verdade. Não têm *conta os embaraços que o corpo nos apresta*, pela necessidade de alimentar-se, sem falarmos nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça a verdade¹¹⁷ [Grifo nosso].

¹¹⁵ Idem, p. 112.

¹¹⁶ Idem, p. 115.

¹¹⁷ PLATÃO. *Defesa de Sócrates. Ditos Memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates*, p. 182

Parece-nos difícil sustentar tais palavras como sendo de Sócrates, pois seu pensamento vai ao encontro do ser humano em sua totalidade. Um argumento que apoia esse raciocínio esta na *Apologia*, também diálogo platônico, quando ali Sócrates faz alguns apontamentos que demonstra o quanto se preocupou com a ética centrada no homem unitário, corpo e alma.

Morrer é uma de duas coisas: ou o nada, em que o morto não tem nenhuma sensação; ou, como se diz, uma mudança e uma migração da alma deste para outro lugar [...] a morte é um ausentar-se para outro lugar e é verdade e que se diz de que aí estão todos os que morreram, que maior bem poderia haver, juízes? Se um homem, ao chegar ao Hades, depois de se despedir daqueles que dizem serem juízes, se encontra com os verdadeiros juízes, que se conta que aí prestam justiça [...]. Julgo que isto não será desagradável. E melhor será – *como se fiz* – *examinar e questionar os que aí estão e são sábios*, que os que acham que são sem o serem¹¹⁸. [Grifo nosso].

Sócrates dá demonstrações do quanto está preocupado com a sua ética do *cuidado de si*. Primeiramente, Sócrates não está interessado sobre o pós-morte. Pois conforme já destacamos, ele tem a ética centrada no homem, cujos referenciais estão no *aperfeiçoamento da alma* e com propósitos para o *aqui e agora*, diferentemente de seu discípulo, Platão, que cria um sistema metafísico, cuja propositura é o mundo suprassensível. Segundo, apresenta duas hipóteses sobre a morte: é um nada ou significa uma mudança e uma migração da alma. Evidentemente que ele não tinha uma convicção firmada sobre a vida pós-morte. Contudo, dissertava sobre uma vida bem vivida cuja finalidade será o *cuidado si* e o *cuidado com os outros*. Terceiro, Sócrates utiliza o termo *examinar*, isto é, fazer uma investigação nos juízes, quando estivesse no *Hades*, caso houvesse tal lugar. Partindo da suposição de que houvesse este lugar, após a morte do homem, ele continuaria sua ética centrada no *cuidado de si e dos outros*. Em nenhum instante demonstrou qualquer interesse metafísico.

Todavia, segundo a visão platônica, a alma após a morte do corpo sai do cárcere, do empecilho, da prisão e, caso estivesse plenamente purificada habitaria o mundo inteligível. A alma platônica estaria agora livre para adquirir novamente a plenitude de sua inteligência, que devido ao seu encarceramento no corpo ficou na esfera do esquecimento, visto o mundo sensível, em muitos aspectos ser o mundo das sombras do mundo inteligível.

Para Sócrates, a *cura da alma* era a suprema missão moral do homem. Platão, conforme as palavras de Reale acrescenta certo colorido místico esclarecendo que *cura da alma* significa *purificação da alma*. A essência do homem é sua alma (*psiché*). Esta concepção de Sócrates era um dos critérios para estabelecer os fundamentos da *nova moral*. E

¹¹⁸ Idem, p. 40-41.

aí não importava se “[...] a alma era ou não imortal, visto que a virtude tem o prêmio em si mesmo e o vício tem o castigo em si mesmo”¹¹⁹. Não obstante, para Platão, a imortalidade da alma era uma doutrina essencial para entender a concepção de mundo sensível e mostrar que na morte, o homem se dissolve totalmente no nada.

Estou convencido de que a doutrina da *imortalidade* desenvolvida no *Fédon* nunca foi ensinada por Sócrates. Ela não é coerente com o que ele afirma na apologia a respeito da possibilidade de sobrevivência após a morte. Ali, a atitude de Sócrates é agnóstica. Sua única alegação com relação à sabedoria, afirma ele, é que não imagina saber o que não sabe; e do que acontece após a morte ele nada sabe. A morte pode ser um sono sem sonhos e isto seria um benefício, pois o homem poderia facilmente contar os dias de sua vida que passou de maneira mais prazerosa que uma noite de sono não perturbada pelos sonhos. Ou pode ser uma migração da alma para algum tipo de *hades*, onde Sócrates esperaria encontrar os grandes poetas e os heróis de Tróia. Nesse caso, ele passaria o tempo examinando-os para descobrir quais deles se achavam sábios quando não o eram. Nesse mundo, de qualquer modo, ele não poderia ser condenado á morte por procurar cumprir sua missão, “pois os mortos são imortais, se o que normalmente nos dizem for verdade”¹²⁰.

O argumento de Cornford é que na *Apologia*, Platão pouco ou nada avança a cerca da *imortalidade da alma*. E aí estaria expressando realmente ‘o pensamento do mestre’. Já no *Fédon*, ele avança consideravelmente a ponto de criar uma doutrina de cunho pitagórico.

A questão da imortalidade da alma, em Platão é um dos problemas que mais nos atraem na filosofia por sua grandiosidade espiritualista e nobreza de sentimento moral. “A alma racional é substância completa, espírito puro, anterior ao corpo, com o qual se une acidentalmente”¹²¹. Esta definição deixa muito a desejar, pela sua inconsistência se comparada com a Escolástica – “[...] a alma é apenas substância incompleta, espírito criado por Deus e essencialmente ordenado a informar o corpo, com o qual se liga por união substancial”. A natureza humana, na visão platônica, é constituída de duas substâncias incompletas – uma ativa (alma) e outra passiva (corpo). Esta concepção platonista da substancialidade da “[...] alma propicia muitos equívocos de consequências deploráveis, pois não há unidade na composição do ser humano, franqueiam-se as portas do idealismo e surgem opiniões nada satisfatórias a um *espírito pensador*”¹²².

A doutrina da imortalidade da alma foi amplamente divulgada, ensinada e sistematizada por Platão, pois tinha suas razões metafísicas que a justificassem, entretanto, Sócrates, ao que nos parece, em nenhum momento, dentro de daquilo que podemos

¹¹⁹ _____, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Antiga: Antiguidade e Idade Média*, p.154.

¹²⁰ CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*, p. 67-68.

¹²¹ FREIRE, Antônio S. J. *O pensamento de Platão*. Braga: Livraria Cruz, 1967, p. 132.

¹²² Idem, p. 132.

denominar “pensamento socrático”, demonstrou qualquer interesse ou se mostrou preocupado com tal doutrina. O que há de concreto em seus ensinamentos está contido naquilo que estamos analisando nesta pesquisa, *o cuidado de si*, conforme veremos detalhadamente no próximo capítulo.

3 O CUIDADO DE SI COMO PROCESSO PARA O APERFEIÇOAMENTO DA PSYCHE

3.1 O CUIDADO DE SI NA APOLOGIA

A ética socrática tinha como fundamento essencial o *cuidado de si* considerada como uma missão divina a ser cumprida no *aqui e agora*. Sócrates incitava aos homens a se tornarem excelentes. Isso está bem retratado no diálogo platônico *Apologia*.

Perante o tribunal de Atenas, Sócrates, ao apresentar os argumentos de sua defesa deixa claro o quanto fez para tornar os sujeitos melhores. Fazer com que eles discernissem entre o bem e o mal. Entretanto, havia uma única possibilidade de tornar a vida plenamente satisfatória: *examinando-se a si mesmo*. Este examinar (*anakrino*) tinha o sentido de indagar, levar a efeito uma arguição, discernir. Em sua forma nominal indicava uma audiência preliminar. Mas o sentido, no qual está contido na *Apologia* o examinar é uma *investigação*, uma *indagação de si mesmo e dos outros*¹²³.

Sócrates deixa entender nesta sua defesa que alguns jovens já estavam colocando em prática a ética do *cuidado de si*, quando ainda por imitação procuravam examinar os homens de Atenas. E nisto consiste uma das acusações sobre si, pois alguns pais ao perceberem que seus filhos estavam tomando a mesma postura de Sócrates se inflamaram e o denunciaram para as autoridades locais. A alegação era de que Sócrates estava corrompendo seus filhos.

Além disto, os jovens têm mais vagar – os filhos dos mais ricos têm prazer em ouvir-me examinar os homens e eles próprios muitas vezes me imitam, tentando em seguida examinar outros. Segue-se que encontram, creio e em grande número, quem pense que sabe alguma coisa, mas sabe alguma coisa, mas sabe pouca ou nada. E os que são examinados por eles irritam-se comigo em vez de irritar com eles e dizem: “Este Sócrates é um miserável que anda a corromper os jovens”¹²⁴.

Apesar da situação dramática em que se encontra, pois está para ser condenado e a pena será paga com sua própria vida, todavia, Sócrates se mostra extremamente tranquilo e sustenta que sua vida visou única e exclusivamente o *cuidado com os outros*. E aqui ele desmonta o argumento de seu opositor, Meleto, ao sustentar que esse lhe acusava justamente

¹²³ CHAMPLIN, Russel Norman. *Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. Editora Candeia, 1995. Vol. 6, p. 256.

¹²⁴ _____, *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução: José Trindade dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983b, p. 23C.

naquilo que demonstrava total desinteresse. Em outras palavras, “Meleto não tinha o mínimo de cuidado com os jovens, tampouco consigo mesmo”¹²⁵.

Sócrates desafia a plateia presente naquele tribunal quando diz: “[...] pelo que julguei perceber, era viver a filosofar, examinando-me a mim mesmo próprio e aos outros”¹²⁶. Ele argúi acerca do real cuidado que o homem deve ter. De nada adianta valorizar aquilo que, na ética socrática, era de menor valor. Tampouco ter cuidados naquilo que não tinha importância. Era uma crítica ao modo de vida dos atenienses. Perdiam tempo e energias naquilo que em nada engrandecia a alma. Nesta busca incessante de *examinar a si mesmo e aos outros*, Sócrates não tinha tempo para cuidar da sua família. Poderia ser uma atitude de negligência assumida em público, entretanto, era uma atitude de total demonstração de cuidado com a sociedade.

Que eu sou uma dádiva do deus à cidade, podeis reconhecê-lo pelo facto de não parecer humana o desinteresse e a falta de cuidado que tenho tido pela minha casa durante estes anos. Aqui estive sempre a trabalhar para vós, dirigindo-me a cada um como pai ou irmão mais velho, persuadindo-vos ao cuidar de vos tornardes melhores¹²⁷.

Ao cuidar dos outros e da cidade, Sócrates comprova seu total desinteresse com aquilo que poderia lhe dar melhores condições de vida para si e sua família, ou seja, cobrar pelos ensinamentos. Todavia, abriu mão para se *ocupar consigo e com os outros*. Ele alega que nunca visou qualquer tipo de lucro com os seus ensinamentos, ainda que seus acusadores apresentassem falsas testemunhas com o objetivo de incriminá-lo, não obstante, possuía uma “[...] testemunha que lhe provaria que nada ganhou de recursos com os seus ensinamentos: *sua pobreza*”¹²⁸

Quando deveria se detiver o máximo possível em apresentar sua defesa única e exclusivamente das acusações indevidas, pelo contrário, Sócrates aproveitou a oportunidade para reafirmar sua ética do *cuidado de si*, como o único caminho para atingir a *excelência da alma*. Ética esta fundada num ideal de vida centrada no fortalecimento da *psyche*. Um estilo de vida para o *aqui e agora*, numa postura antagônica com Platão, que via o mundo sensível como sombras daquilo que seria o mundo inteligível. O *aqui e agora*, para Platão, seria apenas um lugar para purificação da alma. Entretanto, para Sócrates, um lugar para o homem buscar a *excelência da alma*. O bem estaria à disposição de todos que estivessem aptos interiormente, conquanto o bem para Platão somente após a morte, no mundo inteligível.

¹²⁵ Ibidem, p. 25C.

¹²⁶ Idem, 28E.

¹²⁷ Idem, 31C.

¹²⁸ Idem, 31C.

3.2 O CUIDADO DE SI NO ALCIBÍADES

No diálogo escrito por Platão, *Alcibíades*, o tema do *cuidado de si* se torna o eixo central da conversa. No decorrer do diálogo Sócrates faz algumas inquirições ao jovem Alcibíades com o objetivo de testá-lo se realmente estava preparado para desempenhar uma função de governança na esfera pública ateniense. Dentre os questionamentos neste diálogo, Sócrates faz algumas perguntas ao moço, a fim de elucidar aspectos relativos à estrutura do ser humano. Uma pergunta que logo vem à tona é se o *soma* (corpo) seria capaz de dar ordens a si mesmo ou seria ele governado. Alcibíades não consegue responder tal questionamento, mas fica atento aguardando os detalhes que o mestre irá lhe apresentar acerca deste assunto.

A resposta parece não ser das melhores, pois, segundo Sócrates¹²⁹, o homem não é nada, mas caso seja algo, ele é “[...] *essencialmente sua alma*”¹³⁰. Primeiramente seria necessário descobrir o significado do *si mesmo*. Neste sentido, Sócrates dá uma dica ao jovem quando afirma que a alma ao se tornar a parte mais importante no ser humano seria também o caminho para o homem se conhecer a *si mesmo*. Aqui notadamente é um questionamento que Platão coloca na conta de Sócrates. Pois esse não usaria uma terminologia tão depreciativa como “o homem não é nada”. Outra, conforme visto nesta pesquisa é Platão quem deprecia o *soma* (corpo) quando diz ser ele uma prisão, um obstáculo a ser transposto pela *psyche*.

Ainda que o sujeito conheça cada detalhe de seu corpo, todavia, não quer dizer que ele tenha o conhecimento de *si mesmo*. Para que o ser humano consiga atingir o *cuidado de si* se faz necessário ter o autoconhecimento, caso contrário, ele não atingirá este patamar de conhecimento do interior humano.

De nada adiantaria cuidar do corpo se não consegue *cuidar de si mesmo*. Pois cuidar do corpo, das riquezas, dos bens materiais e não *cuidar de si mesmo* seria como se não cuidasse de nada. Conquanto, o *cuidado de si* é um processo que precisa ser aperfeiçoado.

Sócrates: Logo, se alguém se mostra apaixonado do corpo de Alcibíades, não é Alcibíades que ele ama, porém algo que pertence a Alcibíades.

Alcibíades: Dizes a verdade.

Sócrates: Só te ama quem amas tua alma.

Alcibíades: É o que necessariamente se conclui de toda a tua exposição.

Sócrates: Não é certeza vir a afastar-se de ti o amante de teu corpo, quando emurchece a flor da mocidade?

¹²⁹Sustentamos esta resposta como sendo platônica e não uma resposta de Sócrates. Esse jamais desqualificaria o homem seja na constituição de suas partes – corpo e alma – como sendo sua essência de homem integral.

¹³⁰_____. *Diálogos. Fedro-Cartas; O primeiro Alcibíades*, 130B.

Alcibíades: É muito provável.

Sócrates: Mas o que ama tua alma não te abandonará enquanto ela aspirar a aperfeiçoar-se?

Alcibíades: É certo.

Sócrates: Ora bem: eu sou o que te abandona, porém continuarei ao teu lado, quando todos se afastarem de ti, depois de vir a perder o viço a mocidade.

Alcibíades: Fazes bem, Sócrates; espero que não mo abandone.

Sócrates: Então, esforça-te para te tornares cada vez mais belo¹³¹.

A beleza que Sócrates se refere nesta última frase diz respeito à capacidade do sujeito se esforçar continuamente para atingir plenamente o *cuidado de si*. Por esta razão ao *cuidar de si mesmo* Alcibíades estaria cuidando de sua própria alma. E aqui se percebe a maneira prática em que Sócrates abordava os assuntos cotidianos. Ele se utiliza de um objeto comum – um espelho – para exemplificar o significado do autoconhecimento. Assim como o olhar deveria se voltar para o espelho, a fim de enxergar a imagem de si próprio, o mesmo deveria ocorrer com o olhar para dentro da própria alma, na sua parte mais pura e luminosa. Com isso, o homem estaria se autoconhecendo e abrindo caminho para o *cuidado de si*. O autoconhecimento seria como que o acesso para o “[...] *cuidado de si*”¹³².

Neste trecho do texto em análise é considerada como a “metáfora do espelho ou o “paradigma da visão”. Nas palavras de Maretto, Sócrates demonstra que além do espelho que nos possibilita um olhar de si mesmo, o mesmo ocorre quando o olho volve o olhar para outro olho. Nesta ação acontece um olhar para o que seria a parte mais importante do olho – a pupila (*kóren*), cuja função principal é a visão (*ópsis*). Por esta razão, o olhar a si mesmo seria um olhar de outrem focando a melhor parte, isto é, onde reside a excelência (*areté*) da visão – a pupila (*kóren*). Assim deve ser o conhecimento da alma (*psyche*), que ao olhar outra alma (*psyche*) estará conhecendo a si mesma. Se a “[...] excelência (*areté*) do olho é a pupila (*kóren*), então a excelência da alma (*psyche areté*) está na sabedoria (*sophia*)”¹³³. Conquanto que fosse uma ordenação divina que lhe impelia a ocupar-se com o ser humano, não obstante, é perceptível o caráter desse pensador quando se preocupava com a transformação interior do ser humano. Não como aquele intruso que invade a vida alheia sem nenhum tipo de escrúpulo, mas, assim como, aquele sujeito altruísta que abre a mão de sua própria vida em benefício de outrem. Aquele que ver seu semelhante *se conhecendo a si mesmo* e rumando ao *aperfeiçoamento da alma*. Possivelmente esta postura socrática explique a razão de seus

¹³¹ _____ .*Diálogos. Fedro-Cartas; O primeiro Alcibíades*, p. 131A-D.

¹³² Idem, p. 129A-E.

¹³³ MARETTO, Jaqueline Bergamini Rodrigues. Dissertação: *Epiméleia Heautou: “O cuidado de Si” no Alcibíades de Platão*. Uberlândia, MG: UFU, 2011.

ensinamentos causarem profundo impacto na vida de seus discípulos no sentido de despertá-los para o real sentido da vida – *o cuidado de si (epiméleia heautoû)*.

O termo *mélete*, cuja raiz está contida em *epiméleia heautoû* tem sentido de exercício, prática, ação de ocupar-se de alguém¹³⁴. Ele evoca a conclusão de que Sócrates impelia seus interlocutores a exercitarem suas almas se ocupando consigo mesmos. “Tratava-se de tornar boa a vida interior, de fazer com que a alma fosse sadia, boa e bela”¹³⁵.

Sócrates, na conversa com Alcibíades, pretende fazer com que a alma daquele jovem fosse aperfeiçoada evitando que viesse a ser corrompida pela sociedade. Essa preocupação se manifesta, quando no final do diálogo ele discerne que o moço não está preparado para exercer uma função de governança, pois apresenta inconstâncias, possivelmente devido sua juventude. Também a ambição e o orgulho são vícios marcantes na vida do rapaz, algo totalmente contrário à *areté* – “[...] a virtude como excelência”¹³⁶.

Para transpor esses vícios seria necessário exercitar o moço na prática do *cuidado de si*. Durante o diálogo, Alcibíades estava sendo colocado à prova. Sócrates percebeu logo que o jovem possuía vícios que lhe impediam de chegar ao conhecimento de si e, conseqüentemente, da alma. Por isso, em determinado momento, ele leva a conversa para o campo da *areté* visando resgatar o pupilo à real prática do *ocupar-se consigo mesmo*, caminho obrigatório para alcançar a *areté*. Conquanto o conhecimento fosse internalizado na alma se fazia necessário auto-conhecer, para então, tornar a *alma ótima*.

Alcibíades conheceu o preceito délfico, entretanto, não o obedeceu. E aí reside o temor de Sócrates, conquanto ele “[...] sinalize com a possibilidade da boa natureza do jovem ser corrompida pela péssima influência da vida pública”¹³⁷.

Os cidadãos atenienses, assim como Alcibíades, estavam num total estado de ignorância a ponto de ser um empecilho para as boas ações. Somente com excelência (*areté*) seria possível gerir os assuntos concernentes à cidade. Por tal razão o conselho de Sócrates de que se alguém não possuir excelência, então melhor será obedecer do que comandar e

¹³⁴ PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998, p. 127.

¹³⁵ MARITAIN, Jacques. *Problemas Fundamentais da Filosofia Moral*. Trad. de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1977, p. 27.

¹³⁶ _____. *Diálogos. Fedro-Cartas; O primeiro Alcibíades*, 135A-D.

¹³⁷ GOLDSCHIMIDT, Vitor. *Os diálogos de Platão. Estrutura e Método Dialético*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 301.

evitando assim colocar em risco todos aqueles que estariam sob seu comando, visto que “[...] a ignorância escraviza, no entanto, somente a excelência liberta”¹³⁸.

3.3 O CUIDADO DE SI EM HADOT

O filósofo francês, Pierre Hadot, especialista no helenismo e filosofia antiga amplia o debate acerca do *Cuidado de si*, como o *cuidado da alma*, mas noutra viés daquele cuidado apresentado no diálogo platônico – *Alcibiades*. Hadot trata do *cuidado de si* como a prática de exercícios espirituais. Ele percorre um período que vai de Sócrates até o início da história média descrevendo as características que envolveram as práticas espirituais a partir de então.

3.3.1 Hadot e o *Cuidado de si* em Sócrates

No que se refere a Sócrates, Hadot destaca que esse pensador tinha como seu principal exercício - o preparo para a morte¹³⁹ - isto é, o filho de Fenarete era um homem que teve na filosofia o seu prazer e, a partir dela ter coragem de, na hora da morte, estar plenamente preparado para morrer. Mais, a filosofia teria na sua separação de corpo e alma a sua principal meta¹⁴⁰.

No diálogo, *O Banquete*, Sócrates teria demonstrado outro tipo de exercício espiritual que foram as longas meditações por ele praticadas. Pois, segundo o relato feito por Platão, Sócrates permaneceu imóvel e não comendo, tampouco bebendo. Era um exercício de “[...] ascese do corpo e do pensamento visando à libertação das paixões, a fim de purificar a inteligência e, conseqüentemente, a alma”¹⁴¹.

Outro exercício, segundo Hadot, era o diálogo. Pois Sócrates sempre levava seus interlocutores para o campo do diálogo. Era um exercício que tinha como objetivo a mudança radical de um determinado ponto de vista numa perspectiva mais abrangente da realidade e capaz de vencer “[...] o medo da morte”¹⁴².

Conquanto o diálogo fosse um exercício visando mudança, evidentemente que ele se tornava uma prática efetiva do modo de vida. Quando, na *Apologia*, Sócrates diz preferir

¹³⁸ MARETTO, Jaqueline Bergamini Rodrigues. Dissertação: *Epiméleia Heautou: “O cuidado de Si” no Alcibiades de Platão*, p. 80.

¹³⁹ E aqui Hadot nos reporta para aquela atitude altruísta que nos referimos acima.

¹⁴⁰ Também na visão de Hadot “acreditamos que esta frase final seja platônica e não socrática, visto Sócrates ver na vida do *aqui e agora* um motivo para ser bem vivida e numa harmonia entre corpo e alma”.

¹⁴¹ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 106.

¹⁴² Idem, p. 107.

morrer ou estar em perigo a ir contra as leis de Atenas. Ali ele estava demonstrando para os presentes, naquele julgamento, que não há nenhum mal para aquele homem que sempre procura fazer o bem. E aqui se tem em voga outro exercício praticado por Sócrates – a busca de um agir moral. “É necessário saber se se quer real e constantemente fazer o que se considera justo e bom: como se deve agir”¹⁴³.

A ação do *examinar-se a si mesmo* e a vida dos outros fazia parte do dia a dia de Sócrates. Não havia uma explicação racional para esta prática, entretanto, ele sintetizava de que fora uma ordenação divina. Essa atitude lúcida e rigorosa do *olhar para si mesmo* podia lhe dar sentido à vida¹⁴⁴. “Uma vida sem exame não é digna de um ser humano”¹⁴⁵. A defesa que Sócrates faz no tribunal é uma síntese de suas ações cotidianas. Ele defendia justamente aquilo que ele vivia. Teoria e prática de uma vida bem vivida.

3.3.2 Hadot e as Escolas Pós-Socráticas

Hadot destaca o legado deixado por Sócrates, Platão e Aristóteles naquilo que poderia ser chamado de “escolas helenistas”. Elas se caracterizavam, sobretudo, por seu estilo de vida. A questão acerca das concepções de sabedoria, segundo Hadot, fazia com que elas, em sua totalidade, definissem “como um estado de perfeita tranqüilidade da alma”¹⁴⁶. Nesse sentido tornava a filosofia uma terapêutica dos cuidados.

Quer reivindiquem ou não a herança socrática, as filosofias helenísticas admitem, com Sócrates, que os homens estão submersos na miséria, na angústia e no mal, porquanto estão na ignorância: o mal não está nas coisas, mas nos juízos de valor que os homens atribuem a elas. Trata-se de os homens cuidarem de mudar seus juízos: todas essas filosofias se querem terapêuticas¹⁴⁷.

Essa mudança de seus juízos de valor colocaria o homem no dever de uma escolha radical, isto é, uma mudança em seus procedimentos tanto na forma de pensar, assim como, de agir. E como resultado desta escolha ele penetrava na paz interior, ou seja, na “[...] tranqüilidade da alma”¹⁴⁸.

A filosofia, nas escolas helenistas, como a estoica e a epicurista, cujo ensino, doutrina e discursos fazia parte do ofício de um especialista. Entretanto, para os iniciantes e aqueles

¹⁴³ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 64.

¹⁴⁴ Idem, p. 65.

¹⁴⁵ Idem, *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*, p. 29E.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 154.

¹⁴⁷ Idem, p. 154.

¹⁴⁸ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 155.

que já haviam progredido nos primeiros passos faziam parte de um sistema de exercícios para a vida prática. Se o platonismo e o aristotelismo estavam para uma pequena elite no sentido de estudos, investigação e contemplação, todavia, “[...] o estoicismo e o epicurismo se dirigiam para todos os homens ricos ou pobres, homens e mulheres, livres ou escravos”¹⁴⁹.

3.3.2.1 Os Cínicos

Existe um questionamento se Antístenes, discípulo de Sócrates, seria o fundador do cinismo, porém o seu discípulo Diógenes se tornou o nome mais importante desse movimento. O modo de vida dos cínicos é totalmente adverso ao *status quo* da época. Eles não gastam tempo com opiniões ou conveniências sociais. Por desconsiderarem o dinheiro, conseqüentemente, isto os levaria a mendigar. Não havia nenhum tipo de preocupação com a estabilidade da vida social, política ou financeira. Viviam como “[...] errantes, miseráveis, sem casa e contendo no alforje apenas o essencialmente necessário para a sua sobrevivência”¹⁵⁰.

Devido ao seu estranho “estilo de vida” se questiona se a escola cínica poderia ser reconhecida como uma escola filosófica. Não houve ensino escolar, mas eles são os responsáveis por um tipo de escola quando formam uma relação de mestre e discípulo e quando faz uma escolha de vida baseada na liberdade, na independência das necessidades inúteis, assim como, a rejeição da luxúria e da vaidade. E este estilo de vida pode ter sido tratado nas conversas entre o mestre e o discípulo.

Sua filosofia é totalmente exercício [*áskesis*] e esforço, pois os artifícios, as convenções e comodidades da civilização, o luxo e a vaidade enfraquecem o corpo e o espírito. Eis por que o gênero de vida cínico consistirá em uma preparação quase atlética, mas refletida, para suportar a fome, a sede, as intempéries, a fim de adquirir a liberdade, a independência, a força interior, a ausência de cuidados, a tranquilidade de uma alma que será capaz de se adaptar a todas as circunstâncias¹⁵¹.

Os cínicos tinham o seu modo de vida como um exercício capaz de torná-los preparados para todo tipo de adversidade. Eles visavam à busca da tranquilidade da alma a fim de ultrapassar todos os obstáculos que a vida poderia lhe propiciar. Daí Diógenes, assim como Sócrates, se considerar investido de uma missão, ou seja, impelir cada homem à

¹⁴⁹ Idem, p. 156.

¹⁵⁰ Idem, p. 162.

¹⁵¹ Idem, p. 164.

reflexão acerca de seus vícios, seus erros e, por consequência, seu estilo de vida. “[...] *O cuidado de si é sem dúvidas um cuidado com os outros*”¹⁵².

3.3.2.2 O Epicurismo

Quando Epicuro descreve que “[...] todo homem, noite e dia, e ao longo de toda a sua vida deve ocupar-se com a própria alma”¹⁵³. Entende-se que havia uma preocupação com a vida interior do homem. Ainda que pudessem ocorrer alguns exageros nesta busca, o fato é que o epicurismo contribuiu no início de seus ensinamentos a um modo de vida capaz de modificar o ser humano, justamente no propósito de um aperfeiçoamento de seu interior.

Epicuro, dentre de seus ensinamentos, visa libertar o indivíduo de seu sofrimento quando esse atingisse o prazer. A ignorância em não discernir o verdadeiro prazer tornava os homens infelizes. Pois não havia satisfação naquilo que possuíam, ou então, porque buscavam “[...] aquele que estava longe de seu alcance”¹⁵⁴. Para compreensão do que seria essencialmente o prazer.

Na medida em que os homens procuram o prazer naquilo que lhe provocam uma excitação abrupta e passageira encontram a insatisfação e o sofrimento, visto esses prazeres serem insaciáveis e, após atingir determinado grau de intensidade propiciavam novamente o sofrimento. Epicuro denominou esses prazeres de “prazer móvel”; no entanto, ele ensina que existe o “prazer estável, o prazer em repouso como um estado de equilíbrio.” Seria “[...] o corpo num estado de equilíbrio, sem sofrimento, isto é, sem sentir, sede ou frio”¹⁵⁵.

A finalidade de todas as nossas ações é nos livrar do sofrimento e do temor, e quando atingimos esse objetivo desaparece toda a tempestade da alma, porquanto a criatura viva não tem necessidade de buscar algo que lhe falta, nem de procurar coisas com que possa realizar o bem da alma e do corpo. Sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer¹⁵⁶.

Quando o homem encontra-se neste estado de equilíbrio, em que o sofrimento fica ausente do corpo, então a consciência, agora livre de qualquer estado de insatisfação poderia tomar sentido de algo extraordinário, já presente nele o prazer de sua existência. Para Hadot,

¹⁵² HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 165.

¹⁵³ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 12.

¹⁵⁴ HADOT, op. cit., p. 171.

¹⁵⁵ Idem, p.171.

¹⁵⁶ Idem, p. 172.

esse estado de prazer e o equilíbrio corresponderiam “[...] a um estado de tranquilidade da alma e ausência de perturbação”¹⁵⁷.

O epicurismo utilizará a ascese dos desejos como método para atingir esse prazer estável devido conter nela a supressão daquilo que tortura “[...] o homem em seus desejos como a luxúria, a riqueza e a dominação”¹⁵⁸. “A ascese dos desejos irá determinar um estilo de vida”¹⁵⁹.

Para o epicurismo é necessário que o homem exercite-se continuamente para que chegue à cura da alma. Por esta razão ser necessário a prática de meditação. Contudo, a prática dos exercícios epicuristas, como a meditação e a ascese não poderiam ser praticados de maneira individual. Seria necessário que mestre e discípulo estivessem unidos no caminho da amizade, para, então, encontrarem a cura de suas almas.

3.2.2.3 O Estoicismo

A escola estóica também adotava a prática dos exercícios espirituais e que fora fundada por Zenão no final do século IV a.C. Hadot fala de uma escolha fundamentalmente socrática feita pelos estóicos, quando na *Apologia*, Sócrates declara: “Não há, para o homem bom nenhum mal, quer na vida, quer na morte”¹⁶⁰. A virtude é o valor supremo ao qual se deve buscar sem hesitação mesmo ao se deparar com o mal. Se aqui há similaridade com Sócrates, há também um distanciamento com o platonismo, visto que o bem moral, isto é, “[...] a felicidade seja de livre acesso a todos neste mundo”¹⁶¹.

O estoicismo vê o homem condicionado pelo destino ficando à mercê das causas externas, como os acidentes da vida, a doença, a morte. O resultado disto será a infelicidade; conquanto procurem com paixão obter os bens, mas eles se lhes escapam; tentam fugir dos males que lhes afligem, mas não há como evitar. Entretanto, existe para o estóico algo que ninguém poderá tirar-lhes: “[...] a vontade de fazer o bem, a ação com a razão”¹⁶². Para o estóico “[...] não é mais a contemplação, mas a ação que está no ápice da vida humana: a ação, isto é, a virtude moral”¹⁶³.

¹⁵⁷ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 173.

¹⁵⁸ Idem, p. 174.

¹⁵⁹ Idem, p. 174.

¹⁶⁰ Idem, p. 188.

¹⁶¹ Idem, p. 188.

¹⁶² Idem, p. 188.

¹⁶³ MARITAIN, Jacques. *Problemas Fundamentais da Filosofia Moral*, p.74.

A prática dos exercícios espirituais também fez parte da filosofia estoíca. Dentre eles a *imaginação* era uma prática que buscava “[...] ver todas as coisas através de um olhar de longo alcance por sobre as coisas humanas”¹⁶⁴. Numa visão da metamorfose, isto é, “[...] da transformação de todas as coisas se meditará acerca da morte; vista pelos estoícos como uma lei universal”¹⁶⁵.

Havia na filosofia estoica um preparo no sentido, não apenas aceitar os acontecimentos quando eles ocorriam, mas deveria haver uma prática capaz de torná-los preparados para enfrentar os desafios. Uma dessas práticas espirituais que eles aplicaram foi o pré-exercício (*praemeditatio*), capaz de prepará-los para as adversidades, como o sofrimento e a morte.

O pensamento iminente da morte fez com que cada ação a ser tomada se tivesse em mente o valor infinito de cada momento. “É necessário realizar cada ação da vida como se a última”¹⁶⁶.

Ao aprofundar os estudos nos princípios fundamentais do estoicismo nitidamente se percebe “[...] o quanto eles buscaram a restauração da tranquilidade e, a conseqüente paz interior”¹⁶⁷.

3.4 O CUIDADO DE SI EM FOUCAULT

O cuidado de si (epiméleia heautoû) foi abordado por Foucault no curso sobre Verdade e Sujeito, no College de France, em 1982. Eram aulas expositivas em que o filósofo discorria sobre a temática. E dentre os aspectos analisados por Foucault vem à tona *epiméleia heautoû, ou simplesmente – O cuidado de Si*. “Nada mais do que o ocupar-se consigo mesmo ou então, o preocupar-se consigo”¹⁶⁸.

Ao trazer o contexto histórico e filosófico da *epiméleia heautoû*, Foucault destaca que o templo do deus Apolo – Delfos era, na época, o centro geográfico do mundo. Daí o preceito délfico de *gnôthi seautón* surgir na filosofia ligado à figura de Sócrates. Preceito esse que servira de base para *epiméleia heautoû*. Seria uma espécie de pré-requisito para atingir o

¹⁶⁴ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 200.

¹⁶⁵ Idem, p. 200.

¹⁶⁶ Idem, p. 202.

¹⁶⁷ Idem, p. 201.

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 4.

cuidado de si. “É preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo”¹⁶⁹.

Ele foi buscar o princípio gerador das relações entre *sujeito* e *verdade*¹⁷⁰, mais precisamente em Sócrates. Este será o ponto de partida histórico para desvelamento do sujeito. O foco deste estudo será o *gnôthi seautón* (Conhece-te a ti mesmo) e *Epiméleia Heautoû* (O Cuidado de si). *Gnôthi Seautón* já era uma terminologia conhecida a partir dos oráculos de Templo de Delfos, mais precisamente dos oráculos do deus Apolo. Entretanto, *epiméleia heautoû* é uma marca essencialmente socrática e aí nos deparamos com o termo *kharacter*, um traço marcante na vida moral de Sócrates.

Sócrates tinha profundo apreço por uma vida bem vivida. “O *cuidado de si* é, portanto, indissolúvelmente o *cuidado da cidade e cuidado dos outros*, como se vê no exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é *ocupando-se com os outros*”¹⁷¹. Segundo Foucault (2006b), o *gnôthi seautón* tomou um sentido diferente após Sócrates ter se apropriado deste termo. Não havia nele, no princípio, “[...] descrição acerca do conhecimento, nem mesmo como um fundamento moral, tampouco com os deuses”¹⁷².

Eram três preceitos délficos que serviram. (i) *Meden Ágan* (nada em demasia) significa: tu que vens consultar não coloques senão questão útil reduza-as ao necessário as questões que queres colocar. (ii) *Engýe* (as cauções), que significa: quando vens consultar os deuses, não faças promessas, nem, te comprometas com promessas que não poderá cumprir. (iii) *Gnôthi Seautón* (Conhece-te a ti mesmo) significa: no instante que vens trazer questões ao oráculo examina bem em ti mesmo as questões que tens “[...] a colocar e reduzir ao máximo o número delas a fim de não as colocar em demasia”¹⁷³.

O conceito *gnôthi seautón* tinha como princípio o sentido do homem “[...] lembrar-se de que, afinal, é somente um mortal e não um deus, devendo-se, pois, não contar demais com sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as divindades”¹⁷⁴.

Primeiro, sempre que o homem¹⁷⁵ se dirigia até o templo de Delfos com a finalidade de consultar os oráculos e ali colocar, ou então, fazer seus pedidos já se parte da premissa de que este ser mortal era dependente daquela divindade. Segundo, ninguém se dirige a um templo sagrado sem reconhecer que existe ali uma divindade muito superior a ela e, que é sua

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 7.

¹⁷⁰ Este é o tema do livro *Hermenêutica do Sujeito* que são uma compilação das aulas que Foucault ministrou no Collège de France em 1982.

¹⁷¹ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 67.

¹⁷² FOUCAULT, op. cit., p. 11.

¹⁷³ HADOT, op. cit., p. 67.

¹⁷⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 6.

¹⁷⁵ No sentido de humanidade, de indivíduo, de sujeito.

moradia sagrada. O “Conhece-te a ti mesmo não quer dizer conhecer o próprio nome, próprio corpo, mas examinar-se interiormente e conhecer a própria alma”¹⁷⁶.

Mais adiante o próprio Foucault reconhece que *gnôthi Seautón* é uma espécie de regra de como deve o homem proceder, ou seja, no sentido de *cuidados contigo mesmo*. No livro escrito por Platão – *A Apologia* – Sócrates é “[...] descrito como aquele que possui a função de incitar as pessoas a *se ocuparem consigo mesmas*”¹⁷⁷. Este ‘incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos’ foi à missão ordenada pelos deuses a Sócrates. É esclarecedora a abordagem como Foucault descreve este assunto:

Ao ocupar-se com os outros, Sócrates, evidentemente, não se ocupa consigo mesmo, ou em todo caso, negligência, com esta atividade, uma série de outras atividades tidas em geral como interessantes, proveitosas, propícias. Sócrates negligenciou sua fortuna, assim como certas vantagens cívicas, renunciou a toda carreira política, não pleiteou qualquer cargo nem magistratura, para poder ocupar-se com os outros¹⁷⁸.

O pensador de Atenas desempenhou um papel de muita relevância ao convidar cada sujeito, dentro de sua potencialidade, a deparar-se consigo mesmo, que se olha para seu próprio interior como alguém que perscruta intensamente tudo o que se passa no mais profundo da alma humana. Sócrates incita os outros a tomarem esta postura desbravadora, até então, na cidade de Atenas. Era como se ele estivesse despertando seus ouvintes de seu estado de torpor¹⁷⁹. Foucault destaca a postura tomada por Sócrates na presença do júri, que decidiria acerca de seu julgamento e os alertava quanto ao que ocorreria se o condenassem à morte: “passaríeis o resto de vossa vida a dormir”¹⁸⁰.

O Cuidado de Si como um primeiro despertar será para o pensador francês, também o fundamento para o *Conhece-te ti mesmo* (*gnôthi seautón*). Este *gnôthi seautón* seria uma espécie de Imperativo Socrático¹⁸¹. Um exemplo do legado de Sócrates esta em Epicuro quando cunhou a fórmula “[...] tão frequentemente repetida: todo homem, noite e dia e ao longo de toda a sua vida deve ocupar-se com a própria alma”¹⁸².

¹⁷⁶ REALE, Giovanni. *Platão*, p.95.

¹⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 7.

¹⁷⁸ Idem, p. 10.

¹⁷⁹ Estado em que o sujeito apresenta um quadro de total *indiferença* e de *inércia moral*. *Estado em que o sujeito apresenta um quadro de total indiferença e de inércia moral*. Cf. SOUZA, Ricardo Timm. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 23.

¹⁸⁰ Idem, p. 159.

¹⁸¹ Segundo Reale (2007, p. 904), o *Imperativo Categórico* de Kant “[...] são Leis Morais Universais e necessárias. As Leis Morais podem até não se concretizar, porque a vontade humana está sujeita não só à razão, mas também às inclinações sensíveis, podendo por isso se desviar”.

¹⁸² Idem, p. 112.

Hadot¹⁸³, na mesma linha foucaultiana, destaca que o *Cuidado de Si*, em Sócrates, era essencialmente o “Cuidado da cidade e cuidado com os outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros”. Foucault¹⁸⁴ utiliza um termo – agulhão – “[...] para exemplificar como funciona o *Cuidado de Si*. Uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência”. Este *Cuidado de Si* “[...] ao longo dos séculos sofreu algumas alterações que fugiram de seu propósito principal, para se tornar um *retirar-se em si mesmo*, um *ocupar-se consigo mesmo*, *sentir prazer em si mesmo*, *ser amigo de mim mesmo*”¹⁸⁵. O sentido real do *Cuidado de Si* foi perdendo espaço para *ocupar-se consigo mesmo*. Nas palavras de Foucault, o cristianismo não deve ser culpado por esta mudança no sentido original do *cuidado de si*, mas sim, os estoicos, os cínicos e os epicuristas. O cristianismo deve ser isento visto *epiméleia heautoû* ter adquirido um sentido mais próximo do egoísmo, algo que não faz parte dos preceitos cristãos, pelo contrário, há uma preocupação com o *próximo*. Em outro momento esse sentido de egoísmo sede lugar a “[...] uma ética geral do não egoísmo, sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si”¹⁸⁶.

Todas as mudanças que ocorreram no decorrer dos séculos modificaram completamente o sentido do *Cuidado de Si* pelo *Ocupar-se Consigo mesmo* como uma postura obrigatória fez com que praticamente desaparecesse dos olhares dos historiadores o *epiméleia heautoû*. O pensador francês observa no diálogo entre Sócrates e Alcebiades um contexto para entender o *Cuidado de Si*. Primeiramente, o *Cuidado de Si* estava atrelado ao exercício do poder sendo uma condição necessária. Segundo, o *Cuidado de Si* estava associado à insuficiência da educação. Terceiro, no diálogo, fica evidente que uma idade próxima dos cinquenta anos seria tarde demais para reparar as coisas. A idade apropriada seria aquela da fase crítica, ou seja, próximo dos trinta anos, quando o jovem está saindo do meio dos pedagogos e começa ingressar na fase política. Mas Foucault¹⁸⁷ detalha a relativa incoerência deste diálogo com a defesa de Sócrates perante os juízes, nesta passagem do livro de Platão: “Meu ofício em Atenas era um ofício importante; foi-me confiado pelos deuses e consistia em postar-me lá na rua, e interpelar todo mundo, jovens e velhos, cidadãos ou não cidadãos, para dizer-lhes que se ocupassem consigo mesmos”.

¹⁸³ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 67.

¹⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 11.

¹⁸⁵ Idem, p. 16.

¹⁸⁶ Idem, p. 17.

¹⁸⁷ Idem, p. 49.

A *epiméleia heautoû* consiste numa base de toda a existência humana. Neste diálogo com Alcebíades ela surge como uma prerrogativa necessária na formação do jovem, como exemplo, os filósofos estoicos e epicuristas, que a tinham como uma obrigação inerente a todo sujeito ao longo de sua existência. Entretanto, nesta fase precoce o *Cuidado de Si* está mais para uma atividade necessária entre o jovem e o seu mestre. Sócrates, diferentemente dos demais mestres cuida de Alcebíades na sua totalidade, “[...] pois, *cuida de sua alma* e de como Alcebíades irá *cuidar de si mesmo*”¹⁸⁸.

Na questão do *Cuidado de Si* (*epiméleia heautoû*) é imperiosa a presença do mestre perante seu discípulo, a fim de ensinar-lhe a maneira que deve proceder:

Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado que aquele guia pode ter de si mesmo. Diferentemente do médico ou do pai de família, ele não cuida do corpo nem dos bens. Diferentemente do professor, ele não cuida de ensinar aptidões e capacidade a quem ele guia, não procura ensiná-lo a falar nem a prevalecer sobre os outros, etc. O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio¹⁸⁹.

No decorrer da história o termo *epiméleia*, que designa ‘práticas’, vai sofrendo variações. No contexto cristão do século IV ela apresenta o sentido de exercício, um tipo de “[...] prática ascética [...]”, muito comum neste período da história¹⁹⁰. Foucault descreve o ascetismo cristão como condição fundamental de *renúncia a si* e, a partir daí, estar preparado para ascender “[...] à outra vida, à luz, à verdade e à salvação”¹⁹¹. Entretanto, cabe ressaltar que o ascetismo cristão não tinha por objetivo a salvação como mote principal, mas à renúncia dos desejos da carne, à imitação de Cristo, à caridade, à santificação¹⁹².

Os exercícios espirituais tinham como propósito levar seus adeptos, em primeiro lugar, à presença de Deus. Razão pela qual esta prática se revestia de um processo de purificação, de santificação, ou seja, o indivíduo se separava, se afastava do ‘mundo’ com a finalidade de se fortalecer espiritualmente. E aqui entra em cena a questão do *homem carnal* e do *homem espiritual* de que trata a primeira carta de Paulo aos Coríntios. Este separar significava um autossacrifício, uma autodeterminação em buscar o ‘mundo espiritual’. Por isso era necessária a prática diária de orações, meditações, jejuns parciais ou totais. Tudo objetivando o

¹⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 72.

¹⁸⁹ Idem, p. 76.

¹⁹⁰ Idem, p. 402.

¹⁹¹ Idem, p. 586.

¹⁹² ELWELL, Walter A. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998, p. 465.

aperfeiçoamento, o fortalecimento do espírito, da alma. “Era um estado de completa retidão, purificação e santificação”¹⁹³.

Todavia, deixava de ser um *Cuidado de Si*, na concepção socrática que estamos analisando, pois era uma prática essencialmente individualista, ainda que meritória, para fins de obediência à divindade, mas também distinta daquela concepção egoísta que Foucault relatara acerca dos estóicos, epicuristas e cirenáicos. Esta postura ascética contribuiu, no decorrer da história, para que muitos cristãos fizessem exercícios de autoflagelação, pois somente deste modo estariam ‘matando os desejos da carne’. Por esta razão o ascetismo, neste formato, sofre repulsa do próprio cristianismo, pois jamais contribuiu para que o indivíduo fosse aperfeiçoado espiritualmente. A mudança que ocorria no interior da alma do cristão sempre foi a partir de uma mudança interna, a *metánoia*, a qual Foucault se refere.

Trata-se da noção de conversão (*metánoia*) tal como será desenvolvida no cristianismo a partir do século III e, sobretudo do IV. Esta conversão cristã, para a qual os cristãos empregam a palavra *metánoia*, é evidentemente muito diferente da *epistrophé* platônica. Sabemos que a própria palavra *metánoia* significa duas coisas: é a penitência e é também a mudança, mudança radical ao pensamento e do espírito. Ora, também aqui, tão esquematicamente quanto o fiz a propósito da *epistrophé* - exponho as características que a *metánoia* cristã me parece apresentar¹⁹⁴.

Foucault descreve em detalhes o significado do termo *metánoia*, pois tinha muito a ver com o tipo de *mudança interior* ensinada por Sócrates, mas que não teria nenhum sentido se o discípulo deixasse de realizar sua parte. Portanto, caberia a este tão somente a condição de se deixar transformar pelo autoexame, pela auto-avaliação e, pelo *cuidado de si*:

[...] para que haja conversão é preciso um acontecimento único, súbito, ao mesmo tempo histórico e meta-histórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito. [...] sempre no interior da conversão ou *metánoia* cristã, neste transtorno súbito, dramático, histórico, meta-histórico do sujeito, ocorre uma passagem: passagem de um tipo de ser a outro, da morte à vida, da mortalidade à imortalidade, da obscuridade à luz, do reino do demônio ao de Deus, etc. [...] há na conversão cristã um elemento que é consequência dos dois outros, ou o ponto de cruzamento entre ambos, a saber, que só pode haver conversão na medida em que, no interior do próprio sujeito, houver uma ruptura. O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo. Renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer em outro eu e sob uma nova forma que, de certo modo, nada tem a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem nos seus hábitos, nem no seu *éthos*, com aquele que o precedeu, é isto que constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã¹⁹⁵.

¹⁹³ MORRIS, Leon. *I Coríntios – introdução e comentário*. São Paulo: Editora Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1999, p. 44.

¹⁹⁴ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 259.

¹⁹⁵ Idem, p. 259.

Esta transformação de vida, de postura, de atitude que se origina de um arrependimento espontâneo e eficaz do sujeito que se denomina *conversão* e ela nunca ocorre de fora dele, mas a partir de seu interior, enfim do seu mais profundo ser.

Foucault aborda que o *Cuidado de Si* atinge sua mais alta recompensa, seu coroamento, justamente na velhice. Ainda que o cristianismo e sua promessa de vida pós-morte possam apresentar outro sistema, mas a velhice é a completude da vida, “[...] o cume desta longa prática que acompanhou o indivíduo ou à qual ele teve que submeter-se durante toda sua vida”¹⁹⁶.

3.4.1 O Cuidado de si Como um Despertar

O *cuidado de si* ensinado e posto em prática por Sócrates era como aquele que desperta o outro do sono. Lembrando a atalaia da torre de vigia em seu papel de sentinela sempre de prontidão para alertar o povo hebreu, na cidade de Jerusalém, acerca do avanço dos inimigos. O perigo rondava a cidade, principalmente à noite e era o período de maior atenção para a sentinela. “Em caso de iminente perigo ela tocava a trombeta, a fim de despertar o povo para a luta, caso fosse necessário ou então, deixa-lo em prontidão para qualquer tipo de circunstâncias”¹⁹⁷.

Foucault fala de um “[...] primeiro despertar [...]” praticado por Sócrates. “Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem e se sai do sono e se alcança a luz primeira”¹⁹⁸.

Por este tipo de despertar, Sócrates foi comparado com o tãvão¹⁹⁹ uma espécie de inseto que ao picar o cavalo o deixa agitado e inquieto. O *cuidado de si* seria como este tipo de aguilhão que ao ser cravado na carne dos homens lhes causaria agitação, inquietude. “Era esse tipo de despertar causado por Sócrates ao deixar inquietos os indivíduos nas suas consciências”²⁰⁰.

A tese foucaultiana da *epiméleia heautoû* consiste num fundamento para o *gnôthi seautón* que foi desenvolvida e melhor trabalhada na história do pensamento no decorrer dos séculos. Não obstante, *epiméleia heautoû* se constitui num princípio para formatar a atitude filosófica no período helenístico e romano.

¹⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 135.

¹⁹⁷ ELWELL, Walter A. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*, p. 26.

¹⁹⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 11.

¹⁹⁹ Espécie de inseto que picava os animais e os fazia correr, agitar-se.

²⁰⁰ Idem, p. 11.

3.4.2 O Cuidado de si Como Atitude a ser Tomada

A epiméleia heautou é uma postura a ser adotada, uma atitude a ser desenvolvida.

A epiméleia heautoû é uma atitude para consigo, para com os outros, para com o mundo.” Consiste numa mudança no olhar, na perspectiva que o sujeito olhe para dentro de si. *O cuidado de si* acarreta uma mudança de pensamento e naquilo que se pensa²⁰¹.

Outra atitude quanto às ações operadas no *cuidado de si* diz respeito à modificação e purificação que ocorrem no indivíduo. Pois elas nos causam certas transformações, principalmente pela execução das práticas, que segundo Foucault²⁰², “[...] são certos exercícios espirituais, técnicas de meditação, memorização do passado e exame da consciência”.

Interessante a similaridade neste item do *cuidado de si* entre Foucault e Hadot. Ambos descrevem a prática dos exercícios espirituais para uma mudança na vida interior. Evidentemente, que eles perceberam e alertaram sobre os extremismos oriundos, principalmente, das escolas helenistas.

Foucault destaca o papel da *prática de si* como um fenômeno importante desde a sociedade greco-romana. Essas práticas de si propiciavam uma maior autonomia nos indivíduos. Entretanto, com “[...] a implantação das instituições pedagógicas, religiosas ou psiquiátricas já não ocorrerá esta prática de forma autônoma, mas num formato de práticas de controle, mecanismos de repressão”²⁰³.

As práticas de si seriam um tipo de “autoformação do sujeito”. O ascetismo como um “[...] exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir certo modo de ser”²⁰⁴.

O cuidado de si, nas civilizações grega e romana se constituiu num modo de liberdade do indivíduo. E, aqui Foucault eleva a liberdade a uma condição ontológica da ética. Ao passo que a ética é a prática da liberdade. “*O cuidado de si* é ético em si mesmo”²⁰⁵.

Todavia, ele viabiliza a possibilidade de relações com os outros oportunizando o *cuidado com o outro*. Existe aqui um *ethos* da liberdade, isto é, um modo autônomo de ser e maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito. Cabe frisar que, segundo Foucault,

²⁰¹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 14.

²⁰² Idem, p. 15.

²⁰³ Idem, p. 265.

²⁰⁴ Idem, p. 265.

²⁰⁵ Idem, p. 267.

não havia uma definição do sujeito na sociedade grega. Isso não quer dizer que os gregos não se dedicassem para encontrar uma solução para definição do termo. Mas a experiência que encontraram foi a do *indivíduo*, aquele que “busca se constituir como senhor de si mesmo.”²⁰⁶. Se podemos dizer que faltou algo aos gregos foi justamente a problematização da *constituição de si do sujeito*.

O *cuidado de si* implica, segundo Foucault, uma relação com o *outro*, pois se faz necessário ouvir os ensinamentos do mestre, do guia, do conselheiro, de um amigo, preferencialmente, daquele que lhe diga a verdade. Nesse sentido, o problema das relações com os outros se faz presente no processo do desenvolvimento do *cuidado de si*.

Segundo Foucault, “Sócrates é certamente o homem que *cuida dos cuidados dos outros*”²⁰⁷. Esta deve ser a posição particular do filósofo. O *cuidado de si* vem sempre em primeiro lugar, pois é uma relação *consigo mesmo* e ontologicamente primária. Todavia, “[...] o *cuidado dos outros* vem a seguir, como uma forma continuada do processo do *cuidado de si*”²⁰⁸.

Foucault estabelece o *cuidado de si* numa espécie de “conversão de poder”, no sentido de que num determinado abuso de poder, logicamente o tirano se apropria da situação, ou então, o homem rico e poderoso, que se apropria deste poder para abusar do outro. Tanto o soberano ou homem poderoso que exercita o poder com equilíbrio, equidade e exercendo ao mesmo tempo seu poder *sobre si mesmo*. É o poder sobre si que vai regular o poder sobre os outros.

Questionado se o *cuidado de si*, separado do *cuidado dos outros* não correria o risco de se absolutizar, ou seja, não poderia se tornar uma forma de exercício de poder, de dominação, sobre os outros, Foucault destaca que não há risco, visto que o poder tirânico decorre justamente pela falta de não ter o cuidado de si e, conseqüentemente, se tornar escravo de seus próprios desejos. “Mas se você *se cuida* adequadamente, se sabe ontologicamente o que você é”²⁰⁹

²⁰⁶ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 262.

²⁰⁷ Idem, p. 271.

²⁰⁸ Idem, p. 272.

²⁰⁹ Idem, p. 272.

4 A CRÍTICA DE NIETZSCHE `A MORALIDADE SOCRÁTICA

4.1 OS HOMENS MEDIÓCRES E O SUPER- HOMEM

Nietzsche critica severamente os valores morais e esta crítica se inicia em Sócrates. Com um perfil *amoralista* e uma filosofia divergente em muitos aspectos àquela do pensador ateniense, ainda assim existe uma linha de pensamento capaz de uni-los. Mas o que fica explícito na filosofia nietzschiana é a aversão por tudo que possa ser taxado como coerente, visto o Universo estar atrelado ao caos e, conseqüentemente, não há harmonia, lógica, ordem, tampouco finalidade. Não há sentido em nada. Por esta razão não tem como se falar “[...] em leis, normas, muito menos, em moral”²¹⁰.

O pensamento nietzschiano se destaca por um conflito de forças que se combatem mutuamente. *A vontade de poder* as impelem no sentido de uma tentar dominar a outra. Toda força converge para a expansão e, conseqüentemente, dominar o Universo. O homem representa um tipo de força e a humanidade, o outro. Segundo Nietzsche existe dois tipos de seres humanos: de um lado, o solitário e o poderoso e, do outro, o homem de rebanho e o medíocre. Este último predomina em nossa sociedade, pois são fracos e incapazes de viver por si mesmos. Daí a necessidade de viver em sociedade, em uniformidade, sob normatividades. Por isso a necessidade dele ter “[...] uma religião, uma moral padronizada para ser cumprida e, de adotar a humildade e a caridade”²¹¹.

Segundo Leclercq, para Nietzsche, os homens-rebanhos apesar de desprezíveis são necessários, porque a sociedade tem muitas funções inferiores a ser desempenhadas. Uma forma de entretê-los seria por meio da *religião* e da *moral* através da alegria do sacrifício. Todavia, os poderosos são os responsáveis pela riqueza, grandeza e o sentido de ser da humanidade. É uma *raça superior*, um exemplo para a sociedade e não está amparado em regras ou deveres, pois tudo que faz é para o desenvolvimento de sua personalidade. Já o “[...] homem medíocre serve de capacho para o homem poderoso”²¹².

Neste contexto surge o *super-homem* nietzscheano, aquele que será capaz de transpor o ideal de força, mostrando gosto pelo perigo, pelo risco, pelo sofrimento, pois somente com estes obstáculos que o homem se torna resistente e, conseqüentemente, se fortalece. E este *super-homem* é essencialmente *imoral*, mas na concepção de Nietzsche, ele é “[...] o valor

²¹⁰ LECLERCQ, Jacques. *As grandes linhas da Filosofia Moral*. Tradução: Luis de Campos. São Paulo: Editora Herder, 1967, p. 112.

²¹¹ Idem, p. 113.

²¹² Idem, p. 113.

supremo da humanidade”²¹³. O pensador alemão se insurgia contra *a moral* e a todos os ditames que pudessem engessar o ser humano a partir de normas, regramentos ou aspectos religiosos.

O pensamento de Nietzsche perpassa a esfera da harmonia e avança em direção aos extremos que causam os mais variados tipos de conflitos. Mas seu pensamento é essencial para compreendermos como ele estruturou sua filosofia e, como buscou em Sócrates a base para sua crítica negativa na sociedade de sua época. Ele aponta Sócrates como o responsável pela decadência moral e o destruidor da *tragédia grega*.

Para compreendermos o ranço com o filósofo grego é fundamental antever o que originou tal indignação em Nietzsche. No início de sua obra, *O Nascimento da Tragédia*, fica claro o quanto a questão *moral é um dos pilares da crítica nietzschiana*. Ele assevera contra o cristianismo por ser a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade já ouviu. A doutrina cristã é e quer ser *somente* moral e, conseqüentemente acaba negando, reprovando e condenando a arte. A valoração que o cristianismo dá à moral fica bem explícita nas palavras de Nietzsche:

Se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma ‘vontade em declínio’, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, empobrecimento da vida – pois somente perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer, incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque *é* algo essencialmente amoral – a vida, oprimida sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não válida em si. A moral mesma – como? A moral não seria uma “vontade de negação da vida”, um instinto secreto de aniquilamento, um princípio de decadência, apequenamento, difamação, um começo do fim? E em conseqüência, o perigo dos perigos²¹⁴.

Encontrar uma contraposição a esta moral será o desafio de Nietzsche à qual ele a declara ter seu instinto “[...] inventado uma contradoutrina, *anticristã* e denominada de *dionisíaca*”²¹⁵. Para Sócrates, justamente a questão moral é uma questão de agir conscientemente, é na razão que o sujeito se constitui por intermédio da virtude, ou seja, a busca pela justiça, pela coragem, pelo bem, enfim pela felicidade. Reale²¹⁶ fala em “[...] *consciência pensante e operante, a razão e sede da nossa atividade pensante e eticamente operante*”. A filosofia socrática se fundamenta no processo de uma ação livre do sujeito, visto

²¹³ LECLERCQ, Jacques. *As grandes linhas da Filosofia Moral*, p.114.

²¹⁴ _____. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 17-18.

²¹⁵ Idem, p. 18.

²¹⁶ REALE, Giovanni. *Platão*, p.93.

este estar consciente agora do cuidado que deve ter de sua alma. Para Hadot²¹⁷, “[...] aquele que cuida da alma, o essencial não se situa nas aparências, no costume ou no conforto, mas na liberdade”.

Para fundamentar sua crítica à moral socrática, Nietzsche retrocede à antiguidade, que segundo Feiler, tem como propósito mostrar o antagonismo existente na mitologia grega representada por Apolo²¹⁸ e Dioniso²¹⁹. Ambas são divindades responsáveis pelo surgimento da tragédia. Numa oposição de forças entre Apolo e Dioniso criadas por Nietzsche não significa com isto “[...] uma exclusão de uma pela outra, mas uma permanente tensão”²²⁰. Mas com Sócrates tanto Apolo como Dioniso são excluídos da tragédia e aí a crítica de Nietzsche:

O que significa, justamente entre os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valorosa, o mito trágico? E o descomunal fenômeno do dionisíaco? O que significa, dele nascida, a tragédia? – E, de outra parte: aquilo de que a tragédia morreu, o socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a serenojovialidade do homem teórico – como? Não poderia ser precisamente esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos? É a serenojovialidade grega do helenismo posterior, tão somente, um arrebol do crepúsculo? A vontade *contra* o pessimismo, apenas uma precaução do sofredor? E a ciência mesma, a nossa ciência – sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra – a verdade? E, moralmente falando, algo como covardia e falsidade? E, amoralmente, uma astúcia? Ó Sócrates, Sócrates, foi este porventura o teu segredo? Ironista misterioso foi esta porventura, a tua ironia?²²¹.

Sócrates foi o responsável pela dissolução da tragédia e, como consequência deste fato, a decadência cultural. A tragédia tinha em Dioniso a sua mais alta representação musical nas palavras de Nietzsche, “[...] deduzo eu a capacidade da música para dar nascimento ao mito”²²². O mito representado pela tragédia tinha sua mais alta expressão, mas no momento em que ele é questionado e levado ao julgamento racional acaba morrendo e se tornando uma religião. E aqui entra em cena a crítica ao cristianismo, “[...] pois este se fundamenta num evento cultural revolucionário, racional e hierárquico”²²³. Como o cristianismo pode preconizar ser o emancipador da vida se, na visão nietzschiana, o sentido da vida está na arte, na música, enfim na *tragédia grega*? E a resposta negativa que Nietzsche encontra – a

²¹⁷ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 33.

²¹⁸ Era o deus da ordem, inimigo da barbárie, em defesa da moderação em todas as coisas.

²¹⁹ Também chamado de Baco. Torna-se uma maneira imoderada de vida por meio dos instintos, da orgia e pela música.

²²⁰ FEILER, Adilson Felício. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 23.

²²¹ _____. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*, p. 14.

²²² NIETZSCHE, op. cit., p. 99.

²²³ Idem, p. 25.

moralidade cristã. Pois ela se torna um “[...] legado deixado pela tradição ao longo dos séculos, que atrofiou, oprimiu e enfraqueceu a vida”²²⁴.

A moral cristã, segundo Nietzsche, deve ser combatida segundo suas próprias palavras contidas em sua obra *O nascimento da Tragédia*. “[...] a doutrina cristã, a qual é e quer ser *somente* moral, e com seus padrões absolutos, já com sua veracidade de Deus, por exemplo, desterra a arte ao reino da mentira – isto é, nega-a, reprov-a, condena-a”²²⁵. Ali o pensador alemão faz um forte ataque a toda forma de moralidade cristã. Principalmente por ter ela muitos aspectos negativos à vida, como exemplo, à renúncia do sujeito a tudo aquilo que seja profano, que contamine a alma e o espírito, aquilo que possa desviar o indivíduo dos preceitos cristãos. Não obstante, a moralidade dogmatizar, engessar e tornar o sujeito um ser alienado, ou melhor, se apropriando de um termo nietzschiano - o sujeito como *escravo*.

A humanidade tem a experiência de um novo alvorecer quando Sócrates muda o foco que até então estava no *cosmos* e coloca no *antropos*²²⁶. Nesta mudança constitui-se a razão para arbitrar em tudo que for inerente à existência. Segundo Feiler, a junção dos componentes - *moral e razão* - conduziria à felicidade. Tornando-se a racionalidade uma espécie de salvação da humanidade em situação desesperadora. A denúncia de Nietzsche é que a cultura entrou em declínio devido à racionalidade. Por este motivo estabelecer *os instintos*²²⁷ como contraponto de uma nova cultura fundada no movimento, na tensão e na criação. A concepção heraclitiana de “[...] *dever* tem sua relevância visto nada ser estático, uno ou eterno”²²⁸.

Nietzsche estabelece dois tipos de credices – *a real*, fundada na razão e *a aparente*, fundada nos instintos. Ao serem lançadas ao mundo, a crença *aparente* seria mais realidade do que *a real*, justamente por ser indemonstrável. Interessante a questão colocada por Feiler, ao abordar a existência de divindades, “[...] assim podemos já auferir a posição de Nietzsche, segundo a qual, por detrás daquela sua afirmação de que Deus está morto, a existência de uma divindade pode ainda ser assegurada”²²⁹. Claro que aqui seria uma divindade atuante no plano *aparente* e que abriria espaço àquela divindade que Nietzsche propõe, “opera uma transposição do plano da moral para o plano da arte, em que o Deus cristão, fundado sobre um conjunto de asserções doutrinárias, estáticas, coercitivas e dogmáticas, abre espaço para o deus Dioniso, aquela divindade artística que se manifesta em inúmeras capas de aparência”²³⁰.

²²⁴ FEILER, Adilson Felício. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*, p. 26.

²²⁵ _____, *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*, p. 99.

²²⁶ *Anátropos* (ho): homem, Como espécie, oposto ao animal (oposto à mulher, diz-se *anér*, *andrós*).

²²⁷ [Grifos nossos].

²²⁸ FEILER, op. cit., p. 27.

²²⁹ Idem, p. 28.

²³⁰ Idem, p. 28.

4.2 NIETZSCHE SE ESCONDE ATRÁS DA MÁSCARA DE SÓCRATES

Hadot fala de um *ódio amoroso* de Nietzsche em relação a Sócrates. O poder de influenciar as pessoas, de despertá-las, de tirá-las da inércia após um breve momento de conversa fazia parte do processo de *conhecer a si mesmo* por Sócrates. Ele tinha a capacidade de persuadir seus ouvintes, mas sem forçá-los ou manipulá-los. Cativava seus discípulos pela sua autenticidade e simplicidade. “Nietzsche conhecia bem a estranha sedução exercida por Sócrates [...]”²³¹, “esse encantador de ratos”²³². Sedução esta capaz de atrair jovens de todas as regiões de Atenas desejosos em ouvir as palavras encantadoras do filósofo ateniense. Palavras que reviraram o interior de vários interlocutores, pois eram palavras desafiadoras que lhes impunha Sócrates. No caso da estória do flautista “encantador de ratos”, ele conduzia os ratos para o suicídio no rio de modo instintivo por intermédio do encantamento exercido pelo som de sua flauta. Entretanto, Sócrates conduzia seus ouvintes para o *interior de si mesmos*, não por instintos, mas de forma racional, lógica, prática. Outra, não tinha intenção de tirá-lhes a vida, pelo contrário, fazia com eles *a* encontrassem, por meio do autoconhecimento.

Por meio da dialética, Sócrates fornece o remédio da “[...] racionalidade para a decadência dos instintos”²³³. Aqui é retomada uma das críticas feitas por Nietzsche, que foi justamente a razão que contribuiu para a extinção do mito. Jaeger descreve com detalhes esta questão da racionalidade:

Ao conceder a primazia ao elemento apolíneo-racional, Sócrates destruiu a tensão entre este elemento e o dionisíaco-irracional, quebrando assim a própria harmonia. Com isto, o que ele fez foi moralizar, escolasticizar, intelectualizar a concepção trágica do mundo da Grécia antiga. É a ele que se deve imputar todo o idealismo, moralismo e espiritualismo, em que se vai refugiar espiritualmente a Grécia dos tempos subsequentes²³⁴.

²³¹ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 40.

²³² Em 1282, a cidade de Hamelin estava sofrendo com uma infestação de ratos. Um dia, chega à cidade um homem que reivindica ser um “caçador de ratos” dizendo ter a solução para o problema. Prometeram-lhe um bom pagamento em troca dos ratos – uma moeda pela cabeça de cada um. O homem aceitou o acordo, pegou uma flauta e hipnotizou os ratos, afogando-os no Rio Weser. Apesar de obter sucesso, o povo da cidade abjurou a promessa feita e recusou-se a pagar o “caçador de ratos”, afirmando que ele não havia apresentado as cabeças. O homem deixou a cidade, mas retornou várias semanas depois e, enquanto os habitantes estavam na igreja, tocou novamente sua flauta, atraindo desta vez as crianças de Hamelin. Cento e trinta meninos e meninas seguiram-no para fora da cidade, onde foram enfeitados e trancados em uma caverna. Na cidade, só ficaram opulentos habitantes e repletos celeiros e bem cheias despensas, protegidas por sólidas muralhas e um imenso manto de silêncio e tristeza. E foi isso que se sucedeu há muitos, muitos anos, na deserta e vazia cidade de Hamelin, onde, por mais que se procure, nunca se encontra nem um rato, nem uma criança. http://pt.wikipedia.org/wiki/O_Flautista_de_Hamelin. Hadot relata sobre este conto em seu livro: *O elogio de Sócrates*, 2012, p.40. Também faz parte de uma referência de Nietzsche, 2009b, §340, p. 231).

²³³ HADOT, op. cit., p. 40.

²³⁴ JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, p. 467.

Numa visível luta travada por Nietzsche contra Sócrates verifica-se o quanto o pensador alemão se opunha a certos aspectos relacionados à imagem de Sócrates que o fez ser um tipo de símbolo negativo a partir do século XIX, por meio da Filosofia Idealista. Se nos séculos XVII e XVIII fora um tipo de símbolo positivo agora era sinal e medida de decadência. Pela imensa hostilidade contra Sócrates, justamente em torno de seu verdadeiro significado, “[...] o ataque travado por nietzscheano sinalizava que a antiga força atlética de Sócrates permanecia intacta e ameaçava, qual nenhuma outra, a segurança interior do super-homem moderno”²³⁵.

No combate criado por Nietzsche contra Sócrates há algo a ser examinado detalhadamente, pois em meio a este conflito existe um paradoxo brilhantemente percebido por Hadot.

Uma das *máscaras* de Nietzsche é certamente o próprio Sócrates, Sócrates que ele persegue com o mesmo *ódio amoroso** que Nietzsche experimenta contra Nietzsche, Sócrates que, diz ele, se assemelha tanto a ele que deve combatê-lo quase constantemente. Em Sócrates, Nietzsche detesta o Nietzsche que dissolve o mito para colocar no lugar dos deuses o conhecimento do bem e do mal, o Nietzsche que reconduz os espíritos às coisas humanas demasiado humanas, e ele ama, ele inveja em Sócrates o que ele próprio gostaria de ser: o sedutor, o educador, o condutor de alunos²³⁶.

Parte é ódio sentido por Nietzsche em relação a Sócrates, mas há momentos que é um ato amoroso. Nietzsche se esconde atrás da máscara de Sócrates. Como visão de quem via no sofrimento, um obstáculo a ser vencido, para tão somente assim, se potencializar, se fortalecer, Nietzsche lamenta que Sócrates tenha perdido a oportunidade de silenciar sobre o sofrimento de sua vida, do contrário, entraria num nível superior de espíritos. Nietzsche, neste ato deixa escapar o seu segredo, ou seja, a intimidade dramática de sua existência. Será que a existência só seja doença? Sócrates teria escancarado este segredo ao dizer o que pensa da vida. “Nietzsche, porém, quer pertencer a uma classe superior de espíritos, aqueles que sabem calar esse segredo terrível”²³⁷

Em Crepúsculo dos Ídolos há uma nova interpretação das palavras finais de Sócrates. Ali Nietzsche brada, “Sócrates não é um médico [...] Só a morte é um médico. Sócrates apenas esteve doente muito tempo”²³⁸. Hadot coloca em pauta um questionamento, “[...] seria a lucidez socrática, a moral socrática, que seria a doença que rói a vida. Mas aqui ainda essa

²³⁵ Idem, p. 498.

²³⁶ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 16.

²³⁷ Idem, p. 45.

²³⁸ NIETZSCHE, 2006, p. 201.

doença de Sócrates não seria a doença do próprio Nietzsche, sua lucidez que dissolve os mitos, sua consciência implacável?”²³⁹.

A figura ambígua de Sócrates em Nietzsche não seria uma “[...] figura ambígua da mitologia nietzscheana, a de Dioniso, o deus da vida e da morte?”²⁴⁰. No final de *Além do Bem e o do Mal*, Nietzsche dedica o elogio do “Gênio do Coração” a Dioniso. O mesmo o faz em *Ecce Homo*, mas agora sem identificar a quem se destinava. E aí fica a suspeição de que fosse para Sócrates que ele pronunciava este elogio²⁴¹.

O Gênio do coração, tal como o possui esse grande Misterioso, este deus tentador, nascido para ser o encantador de ratos das consciências, cuja voz sabe descer até o mundo subterrâneo de cada alma [...] Que não diz uma palavra, não lança um olhar onde não se esconde uma intenção secreta de seduzir... O Gênio do coração, que impõe silêncio aos barulhentos e aos soberbos e ensina-lhes a escutar, que pule as almas rugosas e as faz experimentar um desejo novo, o de permanecer lisos e imóveis como um espelho para refletir o céu profundo... Após seu toque, cada um parte enriquecido, não de um presente recebido por graça ou por surpresa, nem de uma felicidade estranha com a qual se sentiria oprimido, mas mais rico de si mesmo, renovado aos seus próprios olhos... Acariciado e desnudado pelo sopro morno do degelo, talvez também mais incerto, mais vulneral, mais frágil, mais quebradiço, cheio de esperanças que ainda não têm nome.

A crítica de Nietzsche acerca da racionalidade socrática parece um conflito irreconciliável, pois no contexto em que o pensador alemão a faz tem sentido para a formação de sua filosofia. Mas aqui gostaríamos de aprofundar um pouco este conflito e ver se haveria possibilidade de uma aproximação de pensamentos entre os dois filósofos.

Quando Sócrates chama os homens a *olharem para dentro de si e se autoconhecerem* cuja proposta é *aperfeiçoá-los interiormente* e, neste aperfeiçoamento encontra-se a virtude que capacita a alma a fugir de toda a forma de vício como as sensações, os instintos, as emoções, justamente naquilo que se firmava o deus Dioniso. Divindade esta que Nietzsche tanto apreciava.

A questão que poderíamos levantar quando Hadot²⁴² diz: “Nietzsche usa a máscara de Sócrates [...]” avançar um pouco nesta frase deste autor e conjecturar que o Super-homem de Nietzsche poderia ser uma *máscara* do homem Sócrates, aquele homem virtuoso que tem o *cuidado de si e o cuidado com os outros*? Pois o Super-homem nietzscheano ao se colocar numa dimensão acima do mundo cuja principal população é constituída de homens de rebanho e de escravos. O Super-homem “[...] é o homem que vai além do homem tal como

²³⁹ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 46.

²⁴⁰ Idem, p. 45.

²⁴¹ Idem, p. 48.

²⁴² Idem, p. 41.

este foi e é apenas para levar finalmente o homem atual àquela essência que ainda lhe falta e instalá-lo nela”²⁴³

Numa tentativa de aproximação entre os Sócrates e Nietzsche, nos parece que a finalidade proposta pelo Super-homem nietzscheano em algum momento aproxima-se daquele ideal socrático de inculcar no homem o *cuidado de si* para colocá-lo noutra dimensão – da *psyche* – acima da sensação, dos instintos, das emoções até chegar ao conhecimento e a atingir a *excelência da alma*.

Em ambas as finalidades tanto o Super-homem de Nietzsche quanto Sócrates e o *cuidado de si* visam capacitar o homem “comum” para os desafios que a vida nos proporciona. Ambos tornam o homem preparado para os diversos desafios como o sofrimento, a dor, o perigo e, conseqüentemente, a morte. Eles se fortalecem, se robustecem perante os obstáculos e adversidades da vida.

Ainda que por caminhos distintos, entretanto, o Super-homem nietzscheano quanto Sócrates chegam num ponto de convergência: a busca pela *essência*, o *aperfeiçoamento* do sujeito. Quando eles atingem um determinado nível de conhecimento, de potência eles entram em outra dimensão sem o homem medíocre ou escravo, sem vícios, sem ignorância.

²⁴³ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 1100.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa buscou compreender como a Ética do *cuidado de si* foi fundamental para o *aperfeiçoamento da alma*. Como foi demonstrado ao longo deste trabalho Sócrates tinha a sua marca impressa no seu caráter, nas suas atitudes, nas suas ações, enfim, em seu exemplo de vida. Ele representou a mudança mais significativa na Grécia Antiga ao mover a procura por conhecimento centrado na natureza (*physis*), para o *interior do ser humano*. Antes dele os sofistas e alguns filósofos trataram de um ou outro aspecto específico da filosofia moral, entretanto nenhum deles se aprofundou tanto quanto Sócrates. Um exemplo clássico, conforme as palavras de Reale²⁴⁴, foram os naturalistas que tentaram responder ao seguinte questionamento: “O que é a natureza ou a realidade última das coisas? Sócrates, porém, procura responder à questão: O que é a natureza ou a realidade última do homem? Ou seja, o que é a essência do homem”

Evidentemente, que a principal contribuição de Sócrates para a filosofia moral está na questão da *alma humana*. Nenhum pensador, até aquele momento, havia pesquisado e se aprofundado tanto no tema da *alma humana* quanto Sócrates. Ele ensinou que a “[...] *essência do homem é a sua alma* [...]”²⁴⁵ e, por esta razão, a necessidade contínua do ser humano estar cuidando sistematicamente de sua alma. Pois, através deste cuidado ele purificava o seu interior. Entretanto, era uma tarefa árdua, visto seus contemporâneos almejarem justamente o contrário, ou seja, cuidarem do corpo, dos bens materiais, das riquezas. Sócrates deixa bem claro isto em sua defesa perante os juízes:

E estou persuadido de que não há para vós maior bem na cidade do que esta minha obediência a Deus. Na verdade, não é outra coisa o que faço nestas andanças a não ser persuadir a vós, jovens e velhos, de que não deveis cuidar do corpo, nem das riquezas, nem de qualquer outra coisa antes e mais do que da alma, de modo que ela se torne ótima e virtuosíssima, e de que não é das riquezas que nasce a virtude, mas da virtude que nasce a riqueza e todas as outras coisas que são bens para os homens, tanto individualmente para os cidadãos como para o Estado²⁴⁶.

Esse ateniense vivia intensamente buscando o autoexame, a fim de ser um exemplo de vida para os seus discípulos, mas principalmente, em obediência ao seu *daímon* ou a sua voz divina que o impelia a ser um mestre dentre os seus contemporâneos e os ensinando a serem homens virtuosos. Nas palavras de Hadot²⁴⁷, “Sócrates é um intermediário entre os deuses e

²⁴⁴ _____ . ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Antiga: Antiguidade e Idade Média*, p. 87.

²⁴⁵ Idem, p. 88.

²⁴⁶ _____ . *Diálogos*, p. 29D-30B.

²⁴⁷ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 34.

os homens”. Mas ele não é deus, nem homem; nem belo, nem feio; nem sábio, nem insensato, mas é um filósofo, amante da sabedoria, que tem um “[...] profundo desejo de atingir um nível de perfeição somente comparado com a perfeição divina”²⁴⁸.

Sócrates afirmava que a felicidade devia ser encontrada no que ele chamava de perfeição da alma – ‘tornar a alma tão boa quanto possível’ – e que todos os outros objetivos desejados pelos homens não possuía, estritamente falando, nenhum valor em si mesmo. Se fossem dignos de busca, só o seriam como meios para atingir a perfeição da alma²⁴⁹.

Como ficou evidente, neste trabalho, Sócrates era uma espécie de homem que inquiria seus interlocutores visando o seu *aperfeiçoamento interior*. Era um obstinado em ensinar a todos os valores que realmente transformavam a alma humana, por mais que isso lhe causasse sérios problemas com os seus acusadores. Todavia, ele não abria mão de sua convicção em continuar esta missão. Ainda que isso pudesse custar sua própria vida, entretanto, continuava a ensinar as pessoas e serem melhores administradoras de suas almas ao cuidarem bem dela. Na prática, isso significava um sujeito *confiante em si mesmo*, mas sem ser presunçoso; um sujeito determinado a agir com a razão, sem ser racionalista.

Vimos que Sócrates não se enredou com questões secundárias acerca da vida futura do sujeito. Para ele o que importava era o *aqui e agora*²⁵⁰ independente se haveria outra vida além-túmulo. O significado da vida estava no sujeito se tornar virtuoso, aproveitar o máximo de sua potencialidade como um ser pleno que busca a felicidade. Aqueles que conviveram com ele aprenderam a admirá-lo, justamente ao presenciarem os seus ensinamentos pela prática, por suas ações, ou seja, por seu modo de viver, de exemplos claros no dia a dia. Sócrates não tinha nenhum arsenal de textos preconcebidos, livros estrangeiros ou alguma enciclopédia capaz de lhe socorrer no instante de *inquirição* de um de seus alunos. Pelo contrário, ele ensinava justamente aquilo que ele vivia. Sócrates se preparou muito para ser um mestre capacitado a ensinar a maneira de como o *ser humano deve agir em todos os momentos e circunstâncias de sua vida* e fazer dela um modelo a ser vivido, pois sua ética de vida era essencialmente *cuidar dos outros*.

Sócrates foi o pioneiro em descobrir *o valor da alma humana para a construção de um sujeito autônomo e cuidadoso de si*, mas cabe aqui ressaltar a importância que tiveram outros pensadores que o antecederam como Parmênides, Heráclito, Demócrito e os sofistas.

²⁴⁸ Idem, p. 34.

²⁴⁹ CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*, p. 32.

²⁵⁰ Cabe aqui ressaltar que ao utilizarmos nesta pesquisa estes termos – *aqui e agora* – o utilizamos no sentido de mundo real, realidade, factual. Nunca no sentido existencial ou existencialista. O propósito era apenas diferenciar do mundo supra-sensível, o mundo das ideias, de Platão.

Eles iniciaram o que poderíamos denominar de *as bases elementares da moral*. Conforme Cornford²⁵¹, “[...] a descoberta de Sócrates foi que o verdadeiro ser não está no corpo, mas na alma”. A maior diferença entre eles e Sócrates talvez esteja justamente na sua descoberta da alma humana e a maneira como se aprofundou em analisar este elemento essencial e integrante do ser humano. “O autoconhecimento implica o reconhecimento deste ser verdadeiro”²⁵². Sócrates, ao se apropriar do conhecimento deste *verdadeiro ser* penetrava num outro patamar para descobrir a essência humana. Isto resultou num autocontrole, num autodomínio, numa autodeterminação da volição.

O autocontrole é o domínio do verdadeiro ser sobre os outros elementos – uma absoluta autocracia da alma. Pois este juiz interior do bem e do mal também é um governante. O verdadeiro ser é uma faculdade, não apenas da descoberta intuitiva, mas também da vontade – uma vontade que pode anular todos os outros desejos de prazer e aparente felicidade. A alma que vê o que é realmente bom infalivelmente deseja o bem por ela discernido. Sócrates afirmava que este desejo da alma esclarecida é tão forte que sempre suplanta todos os demais desejos cujos objetos o verdadeiro ser vê como ilusórios²⁵³.

Na pesquisa procuramos sustentar que Sócrates não foi o criador, sistematizador ou expoente da *teoria da imortalidade da alma*. Pois segundo nossa posição embasada nos textos escritos por Platão e, essencialmente, pelas pesquisas realizadas por comentadores, como Reale, Vlastos, Cornford, Jaeger, Padovani, que nos deixam em suas posições quanto à *imortalidade da alma* ser uma doutrina platônica.

O objetivo socrático consistia em tornar a *alma humana perfeita*, enquanto Platão tinha como propósito a *purificação da alma* visando às contrapartidas, os benefícios que lhe seriam adquiridos *ali na frente*, após a morte do corpo, com a conquista da liberdade e se dirigindo para o Mundo das Ideias, o Mundo Inteligível. Entretanto, Sócrates sempre buscou o aperfeiçoamento da alma, no propósito do sujeito atingir, não outro mundo, mas a excelência da alma e, conseqüentemente, a felicidade como a plenitude de uma vida bem vivida.

Sócrates tratou o *soma* (corpo) e a *psyche* (alma) como elementos distintos e com funções distintas, mas buscando o equilíbrio e a perfeita unidade. Sabendo que a alma era essencialmente o elemento mais importante nesta relação, todavia, o corpo fazia parte deste relacionamento e por esta razão, segundo o pensamento socrático, jamais deveria ser considerado como um empecilho, um obstáculo, uma prisão. A unidade entre eles formava aquilo que poderíamos denominar de *homem integral*. Isto é, o homem em sua potencialidade

²⁵¹ CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*, p. 46.

²⁵² *Idem*, p. 46.

²⁵³ *Idem*, p. 46.

de *soma* e *psyche* buscando o *aperfeiçoamento interior*. E nisto tornava o sujeito plenamente preparado para enfrentar os desafios como a dor, o sofrimento, o perigo e, inclusive, o preparo para a morte, conforme as palavras de Sócrates na sua defesa, “morte para a vida”. E não importa para ele se o homem *está aqui* hoje ou noutra lugar *amanha* (podendo este *amanha* ser o após a morte), pois sua preocupação não consiste em saber qual o destino da alma, mas sim, por intermédio do *aperfeiçoamento dela* continuar *examinando os outros*.

Procuramos detalhar como a ética do *cuidado de si* se tornou uma prática do bem viver. Na *Apologia* Sócrates dá demonstrações do quanto ele se *ocupava com os outros* examinando-os profundamente se realmente estavam preparados para o bem viver. E este *cuidado dos outros* ele viveu tão intensamente a ponto de quase abandonar a família, justamente por não ter tempo de cuidá-la adequadamente. No diálogo *Alcibíades* o *cuidado de si* está num contexto em que Sócrates procura dar alguns conselhos para um jovem que imagina estar preparado para as funções de liderança política em Atenas. Entretanto, se percebe que Alcibíades não está pronto para tais desafios, pois apresenta alguns vícios que são inadmissíveis para um homem que se considere virtuoso. Sócrates assevera que tanto o moço quanto a cidade estavam num estado de total ignorância a ponto de ser um empecilho para as boas ações. Daí o conselho do velho mestre de Atenas para o moço, que “[...] será melhor obedecer do que comandar, a fim de evitar que todos os que estão sob seu comando sejam escravizados, visto que a ignorância escraviza, mas e excelência liberta”²⁵⁴.

Hadot trabalha a ética socrática do *cuidado de si* numa perspectiva de práticas de exercícios espirituais. Neste contexto, ele faz uma análise a partir das escolas helenistas que tiveram, na ética socrática, um ponto de referência para desenvolver seus ensinamentos. Os cínicos preparavam o indivíduo para enfrentar todo o tipo de adversidades. O epicurismo buscava incutir em seus adeptos um modo de vida capaz de modificar o ser humano, justamente no estilo socrático do *aperfeiçoamento de seu interior*. Outra escola que fazia uso dos exercícios espirituais foi os estoicos, que tinham na *virtude* o valor supremo da vida. Seus exercícios visavam uma restauração da tranquilidade e, conseqüentemente, a paz interior.

Outro pensador que procura resgatar o *cuidado de si* foi Foucault, mas cabe a ressalva de que sua intencionalidade, porém, objetivava pesquisar o contexto histórico do *sujeito*. No entanto, a partir deste estudo ele faz um relato minucioso de *epiméleia heautoû* (cuidado de si). Em sua análise Foucault percebe que *epiméleia heautoû* foi perdendo o seu sentido de fazer com que o *sujeito penetrasse no mais íntimo de sua alma*. E mais, que as escolas

²⁵⁴ _____ . *Diálogos. Fedro-Cartas; O primeiro Alcibíades*, p. 130D-131C.

helenistas eram as responsáveis por tal mudança de sentido, visto no decorrer dos séculos o *cuidado de si* foi adquirindo o sentido de *ocupar-se consigo mesmo*, algo bem diferente daquilo que Sócrates ensinou. Segundo Foucault, *epiméleia heautoû* era comparada com a *metanóia* cujo sentido era a mudança que ocorria no *interior da alma* do cristão semelhante à ética socrática do *cuidado de si* que causava uma transformação no *interior humano*.

Nossa pesquisa tratou da crítica de Nietzsche como um contraponto à *ética de Sócrates*. Afinal, não tivemos a pretensão de avaliar apenas os aspectos positivos da *ética socrática*, mas sim, entender todo o seu contexto e dentro dele, os seus aspectos positivos e negativos. Fundamentalmente Nietzsche assevera contra Sócrates e contra toda a forma de moralidade e religiosidade existente. No contraste às forças que existem (o homem *versus* a humanidade) há dois tipos de seres humanos - o homem medíocre e o homem poderoso – predominando em nossa sociedade, o primeiro. E por esta razão, aponta Nietzsche, a necessidade dele viver em unidade, em sociedade, em normatividades. Para o filósofo alemão se faz necessário este tipo de homem, ainda que desprezíveis por existem muitas funções inferiores para serem desempenhadas.

Conquanto, os homens poderosos são os responsáveis que comandam as ações dos homens medíocres, assim como, pertencem a uma raça superior não estruturada em nenhum tipo de regra ou normas, mas agindo conforme sua vontade para o aperfeiçoamento de sua personalidade. Até aqui uma posição antagônica com o preceito socrático do *cuidado de si*. Entretanto, conforme Hadot²⁵⁵, “Nietzsche conhecia bem a estranha sedução exercida por Sócrates [...]” e aqui entra um aspecto que o filósofo francês aborta, *a máscara de Sócrates* utilizada por Nietzsche. O Super-Homem nietzscheano é um ser que está numa dimensão acima do homem medíocre e que resiste a todo tipo de perigo, pois ele consiste no *valor supremo*. E justamente aqui, conforme enfatizamos no capítulo quatro, o Super-Homem visa levar o homem atual à essência que ainda lhe falta. Este Super-Homem seria a máscara que Nietzsche usa para equipará-lo ao homem Sócrates que inflama a todos os homens se tornarem virtuosos e serem *aperfeiçoados interiormente*. Tanto o Super-Homem quanto o homem Sócrates possuem a finalidade última de capacitar os homens frente aos desafios, como a dor, o sofrimento e, conseqüentemente, a morte.

²⁵⁵ HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?*, p. 40.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo; revisão técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética Pós-moderna*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 2006.
- BENSON, Michael J. *Platão*. Tradução: Marco Antônio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2001.
- BRANCUSI, Contantin. *Sócrates*. <http://plato.stanford.edu/entries/socrates/> Pesquisa realizada em 24 de novembro de 2012.
- BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do novo testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000, Vol. 2.
- CANTO-SPERBER, Monique. *A Inquietude Moral e a Vida Humana*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *Dicionário de Ética e de Filosofia Moral*. Tradução: Ana Maria Ribeiro, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler, Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- CASSIN, Bárbara. *O efeito sofístico*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CHAMPLIN, Russel Norman. *Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. Editora Candeia, 1995. Vol. 6
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da Filosofia*. Tradução: Frederico Carotti. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DIXSAUT, Monique. *Refutaion et dialectique*. Tradução Janaína S. Mafra. In: Refutação. São Paulo: Paulus, 2012 – (Coleção Contraposições: diálogos filosóficos). Vários autores.
- ELWELL, Walter A. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

FEILER, Adilson Felício. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Cóllege de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Ética, sexualidade, política* / Michel Foucault; organização e seleção de textos: Manoel Burros da Moita; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2006.

FRANKENA, Willian K. *Ética: Curso moderno de filosofia*. Tradução: Leônidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

FREIRE, Antônio S. J. *O pensamento de Platão*. Braga: Livraria Cruz, 1967.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário Grego de Filosofia*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOLDSCHIMIDT, Vitor. *Os diálogos de Platão. Estrutura e Método Dialético*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 301.

GRIMALDI, Nicolas. *Sócrates, o feiticeiro*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Tradução de Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 1992. 6 v.

HADOT, Pierre, *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. *Elogio de Sócrates*. Tradução: Loraine Oliveira e Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HAUPTLI, Bruce. *Euthyphro de Platão*. Disponível em: <http://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=http://www2.fiu.edu/~hauptli/Plato'sEuthyphroLectureSupplement.htm&prev=/search%3Fq%3Dsocrates%2Bvozes%2Bdivinas%2Be%2Bouvir%2B%2Bbruce%2BW.%2Bhauptli%26biw%3D1440%26bih%3D719>>. Acesso em: 01 nov. 2013.

HUISMAN, Denis. *Sócrates*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HUMBERTO, Padovani; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967.

JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *Paideia: a formação do homem grego*. (Tradução: Artur M. Parreira). São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Curso de Filosofia Moral*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LECLERCQ, Jacques. *As grandes linhas da Filosofia Moral*. Tradução: Luis de Campos. São Paulo: Editora Herder, 1967.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Tradução: Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri, SP: Editora Manole, 2005.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco. *O Problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

MARETTO, Jaqueline Bergamini Rodrigues. Dissertação: *Epiméleia Heautou: "O cuidado de Si" no Alcibiades de Platão*. Uberlândia, MG: UFU, 2011.

MARITAIN, Jacques. *Problemas Fundamentais da Filosofia Moral*. Trad. de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1977.

_____. *A Filosofia Moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Tradução: Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1964.

MILAKOVA, P. Costa do Campo. *Ética*. Tradução: K. Asryants. Moscou: Edições Progresso, 1990.

MONDIN, Battista. *Introdução à Filosofia: problemas, sistemas, autores, obras*. Tradução: J. Renard. São Paulo: Paulus, 2006.

MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento Antigo: História da Filosofia Greco-Romana*. Tradução: Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1971.

MORRIS, Leon. *I Coríntios – introdução e comentário*. São Paulo: Editora Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *A Vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Genealogia da Moral*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. *Humano Demasiado Humano*. Volume II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís, *História da Filosofia*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1974.

PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates. Ditos Memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates*. Xenofonte. **As nuvens**. Aristófanes. Traduções: Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Stranzynski. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

_____. *A República. Livro VII*. Tradução: Elza Moreira Marcelina. Brasília: Editora UNB, 1996.

_____. *Diálogos. Fedro-Cartas; O primeiro Alcibíades*. Tradução direta do grego: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2007.

_____. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução: José Trindade dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983.

_____. *Diálogos*. Tradução: José Cavalcanti de Souza, Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

RACHELS, James. *Os elementos da Filosofia Moral*. Tradução: Roberto Cavalari Filho. Barueri, SP: Manole, 2006.

REALE, Giovanni. *Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das doutrinas não escritas*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Sofistas, Sócrates e Socráticos menores*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Antiga: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2003. Volume I.

SILVA, Márcio Bolda Da. *Metafísica e Assombro: curso de ontologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

SNELL, Bruno. *A cultura Grega e a origem do pensamento europeu*. Tradução: Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e de pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Questões fundamentais da Filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

STOTT, John R. W. *A mensagem de Gálatas*. São Paulo: Editora ABU, 1997.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Tradução: Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VLASTOS, G., *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1995.

_____. *The Socratic Elenchus: Method is All*. Tradução: Janaína S. Mafra. In: Refutação. São Paulo: Paulus, 2012, 11-50. (Coleção Contraposições: diálogos filosóficos). Vários autores.

WOLFF, Francis. *Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física*. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 179-225, 1996.

_____. *Sócrates*. Tradução: Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. Tradução: Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.