



Solidão como processo de educação e de apropriação de si

Cezar Luís Seibt

Faculdade Educação, Universidade Federal do Pará, Rua Pe. Antonio Franco, 2617, 68400-000, Cameta, Pará, Brasil. E-mail: cezluse@yahoo.com.br

RESUMO. Encontramos o ser humano, normalmente, absorvido pelo poder da massa, do impessoal, em fuga de si mesmo. Segundo o diagnóstico de Martin Heidegger, ele oculta de si sua finitude, sua temporalidade através de uma constante ocupação favorecida pelo falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade. Um retorno a si mesmo pressupõe a coragem de assumir a solidão radical, a condição finita e insuperável que caracteriza a existência humana. A capacidade de solidão cria as condições para que cada um assuma a própria vida como projeto, com responsabilidade. Sugerimos que a educação deva tornar-se elemento que contribua para que cada um tenha condições de singularizar-se e de libertar-se dos imperativos massificadores da lógica do mercado.

Palavras-chave: finitude, solidão, singularização, educação.

Loneliness as a process of education and self ownership

ABSTRACT. We find the human being normally absorbed by the power of mass, impersonal, fugitive from himself. According Heidegger's diagnostic, he hides himself from finitude, temporality, through a constant engagement favored by falatory, curiosity and ambiguity. A return to itself requires the courage to the radical loneliness, the insurmountable finiteness that characterizes human existence. The capacity of loneliness creates the conditions for each one to take his own life as a project, with responsibility. We suggest that education should become a factor which helps to ensure everyone to be unable to singularize himself and be free from the massified imperatives of market logic.

Keywords: finitude, loneliness, uniqueness, education.

Introdução

Em uma sociedade de mercado, em que os critérios nas relações humanas e com a natureza são estabelecidos a partir do horizonte da mercadoria, a solidão parece não ser muito estimada. Diversas alternativas de trabalho, de lazer, de relações, de domínio da natureza, são produzidas para manter o ser humano bem 'ocupado', com sensação constante de utilidade, de identidade segura. O silêncio, a solidão, o afastamento da multidão, são vistos como desvios da normalidade. Em nossa sociedade, "[...] precisamos estar sempre provando que somos um 'êxito social' pelo fato de nos procurarem, de nunca andarmos sós" (MAY, 2010, p. 26).

O modelo de pessoa é aquela bem sucedida nos negócios (no trabalho) e nas relações. A psicanálise enfatiza esses dois aspectos como os critérios para a saúde. Storr (1996), em um estudo sobre a solidão, revisando algumas ideias da psicanálise, sustenta a necessidade de se desenvolver a capacidade de ficar sozinho, analisa a ênfase dada ao sucesso nos relacionamentos íntimos como medida da saúde e da felicidade. Segundo Storr (1996), é muito recente essa tendência a considerar o sucesso nos

relacionamentos íntimos como medida de saúde e de felicidade, tendo contribuído para tal o surgimento da psicanálise.

Isso não significa que os relacionamentos íntimos e as relações interpessoais não tenham importância na vida do ser humano. Sabemos que somos quem somos a partir das relações que estabelecemos. O questionamento surge na medida em que não sobra espaço físico e temporal para tomar distância em relação aos envoltórios que capturam toda atenção, que não abrem espaço para o exercício do pensamento, para a avaliação pessoal da vida.

Pensamos na solidão não no sentido de isolamento patológico, ou imputado socialmente a algum indivíduo ou grupo de pessoas, mas em algo que tem um sentido positivo. Positivo como condição para o exercício mais efetivo da liberdade e da responsabilidade, elemento de consciência de si e do mundo, de autonomia em relação às determinações em que somos formados, elemento imprescindível para a individualização. Normalmente fugimos dessa solidão. O estar só causa a sensação de desamparo, de inutilidade, uma angústia que é imediatamente afastada mediante a

busca constante de pessoas e de ocupações. No entanto, a solidão é condição para a apropriação de si, para o processo de autenticidade, de assunção de si mesmo como tarefa própria e responsável. Nesse sentido, ela exige a coragem de enfrentar a si mesmo, os medos, as angústias, os vazios e as frustrações. Enfim, assumir as condições reais em que nos encontramos, as formas como nos protegemos dos sofrimentos e como lidamos com nossos sucessos.

Isso tudo é um processo pedagógico em que se trabalha para superar o envolvimento capturado com os objetos e as ocupações, a impessoalidade e a massificação, na direção do encontro consigo mesmo, da assunção responsável de si mesmo como projeto. Essa tarefa vai muito além da pedagogia entendida dentro dos âmbitos formais da educação e sugere, inclusive, a necessidade de repensar e de superar compreensões e atividades que, dentro do planejamento de ensino formal, consolidam a impessoalidade. Entendemos que a própria filosofia tem cunho pedagógico visto que lida com a conquista de novas possibilidades e com a superação de compreensões que se tornaram impróprias. Vemos claramente esse caráter na Alegoria da Caverna de Platão (2000), na descrição do modo habitual com que as pessoas se encontram no mundo, ocupados com as sombras. Há, na dialética que supera as sombras e que conquista a luz da ideia, um caminho pedagógico.

Ocupar-nos-emos, no presente texto, com elementos do pensamento do século XX, recorrendo em muitos momentos a Martin Heidegger (1998; 2006), para compreender e repensar a relação entre a pedagogia e a vida fática e histórica de cada ser humano em formação. Nessa investigação, daremos ênfase ao elemento da solidão como possibilidade de superar o modo de vida pouco responsável e consciente de si que vivemos hoje.

Martin Heidegger, na década de 20 do século passado, elabora um diagnóstico da situação, tal como ela a percebia. Esse diagnóstico aparece na obra *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1998), publicada em 1927. Descreve o ser humano em fuga de si mesmo, ocultando sua condição fática, ocupando-se ansiosamente com objetos e atividades que o mantém distante de si mesmo, distante da angústia que o fato de existir desperta, fugindo da inelutável solidão em que se encontra. Cada qual se mantém em um emaranhado de relações previsíveis e controláveis, para não se deparar com a finitude, com o ser-para-a-morte, que potencialmente individualizam e responsabilizam pelo existir.

A situação cotidiana – A fuga da solidão

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (1998) descreve a situação normal dos seres humanos através de existenciais (em substituição aos conceitos) como cotidianidade, impessoalidade, decaída, 'se' (*Man*), inautenticidade e impropriedade. De início, desde que aprendemos a falar, entramos na abertura comum e cotidiana que constitui o compreender do nosso tempo e lugar. Humanamente só podemos começar a compreender as coisas, compreender a nós mesmos (e também compreender o ser), a partir do horizonte da abertura guardada na memória da linguagem. Inicialmente e normalmente permaneceremos nesse horizonte.

Na cotidianidade, os envoltimentos com as coisas, com os acontecimentos, absorvem e fazem que tudo seja compreendido a partir desses envoltimentos. Oculta-se, nesse caso, a condição mesma dentro da qual as coisas são o que são. Esconde-se o horizonte finito, histórico, circunstancial, fático, dentro do qual as coisas nos aparecem. Há o binômio velamento-desvelamento. Na medida em que algo é determinado, que se fala de algo, esse algo é retirado do seu acontecer e encaminhado para a presencialidade do conceito. Isso é possível porque se ignoram as condições dentro das quais o objeto é determinado como isto ou aquilo. No que aparece, ocultam-se as condições da manifestação.

Dissemos que inicialmente e normalmente nos encontramos na compreensão condicionada pela linguagem (portanto, pela cultura), pelos nossos envoltimentos (e a partir deles compreendemos as coisas e a nós mesmos). Estamos naquilo que Heidegger (1998) chama de 'cotidianidade' (*Alltäglichkeit*). Nesta cotidianidade impera o impessoal, cada qual não se diferencia dos outros, aprende e apreende a partir dos mesmos instrumentos conceituais, habita o mesmo horizonte interpretativo dos demais. Ou seja, "[...] imediata e regularmente, o *Dasein* está absorvido por seu mundo" (HEIDEGGER, 1998, p. 139). Ele está com outros, coexiste, de tal forma que não se diferencia inicialmente daqueles com quem está. Na cotidianidade ele é o que seus envoltimentos fazem dele. Não temos um indivíduo, individualização. Stein diz que

[...] ninguém é si mesmo na cotidianidade. A mediocridade do '*Man*' se impõe como um domínio do coletivo, ocultando e dificultando as possibilidades da autenticidade (STEIN, 1990, p. 99).

O ser humano é dominado pela tendência ao encobrimento.

O *Dasein* se encaminha segundo o padrão do impessoal. A responsabilidade pelo que se é tem a

ver com o que todo mundo é. Nas palavras do próprio autor,

[...] o ‘os outros’ não quer dizer os outros fora de mim e nem em contraste com o eu; os outros são aqueles dos quais cada qual geralmente não se distingue, entre os quais também se está (HEIDEGGER, 1998, p. 143).

O eu e os outros têm um mundo em comum, habitam um mesmo mundo, que atualiza e oferece estas e não outras possibilidades, a partir do qual, inclusive, acontece a compreensão do que é e do que não é.

O modo cotidiano e impessoal garante para cada qual a sensação de segurança, de estabilidade, de familiaridade com todas as coisas e acontecimentos. Por isso é muito mais tranquilo e confortável permanecer sob o imperativo do impessoal, do ‘*Man*’ (‘se’). É preferível uma existência inautêntica e impessoal, aliviada da carga da responsabilidade de uma vida assumida como tarefa pessoal. Em outras palavras, é preferível manter-se na interpretação mediana que não se ‘esforça’ por descobrir o ‘mundo’, afastar encobrimentos, obscurecimentos e dissimulações com que o ser humano (*Dasein*) se oculta e se fecha para si mesmo. Ou seja,

[...] a condição humana não se reconhece a si mesma, na sua plenitude, concretamente porque ela tende a se encobrir diante da angústia e diante da morte (STEIN, 1993, p. 24).

Mas como se mantém, como se garante o poder ‘persuasivo’ da cotidianidade absorvida nas ocupações imediatas? Como se sustenta e é regulada a interpretação mediana? Qual o mecanismo que mantém o nivelamento do impessoal, a estabilidade do *Dasein*, o eu fechado frente a si mesmo? E como é possível singularizar-se, apropriar-se, assumir autêntica e propriamente a tarefa da vida? Como assumir a condição finita e histórica, a faticidade que constitui originariamente a existência?

Heidegger (1998) apresenta, no quinto capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo*, uma descrição de elementos que ajudam a sustentar a situação cotidiana, o encobrimento, a fuga da solidão. Esses elementos são por ele denominados de falatório, curiosidade e ambiguidade. O falatório refere-se ao fenômeno do discurso, das palavras, que carregam consigo sempre uma determinada interpretação. Esse mesmo discurso “[...] regula e distribui as possibilidades do compreender mediano e da correspondente disposição afetiva” (HEIDEGGER, 1998, p. 191). O problema do falatório é que ele acaba se tornando uma mera repetição do conhecido, daquilo que já está interpretado na abertura do mundo. O falatório, a profusão das palavras, oculta o

que foi alcançado e conquistado originariamente, oculta a experiência da experiência (manifesta somente o experimentado). Aquilo que se mantém vivo e cambiante é engessado, petrificado no discurso. A preocupação se dirige para o falado, que se torna a autoridade em relação à realidade. O que se encontra fixado na palavra cobra fidelidade total, fazendo que se fale por falar, porque o que importa é falar, repetir e difundir o que já se disse. Como escreve May (2010, p. 28) “[...] o importante não é o que se diz, e sim que haja sempre alguém falando”, referindo-se ao temor da solidão manifesto nas relações sociais. Parece que o falar constante oculta o temor do vazio, o medo da solidão que sempre está à espreita.

A curiosidade é outra característica do homem contemporâneo. Ele não consegue ater-se a nada, manter por muito tempo a sua atenção voltada para uma única coisa. A curiosidade tem a ver com a constante distração, com uma “incapacidade de manter-se no imediato”, com “carência de morada” (HEIDEGGER, 1998, p. 195). A atenção está constantemente voltada para tudo e para nada efetivamente, sempre em busca de novas possibilidades, em um movimento incessante de busca, sem necessariamente saber o que se busca.

Já a ambiguidade caracteriza o fato de que “[...] tudo parece autenticamente compreendido, apreendido e expressado, mas no fundo não está” (HEIDEGGER, 1998, p. 196). A ambiguidade faz com que “[...] o interesse pela coisa realizada se desvaneca rapidamente” (HEIDEGGER, 1998, p. 196). Tanto o falatório como a curiosidade são ambíguos. A abertura na qual o ser humano se encontra pela ambiguidade é aquela da publicidade, da impessoalidade.

Essas três características mantêm cada qual ocupado e capturado pelas coisas difundidas no falatório, asseguradas pela insatisfação curiosa e ambígua. Cada qual se encontra voltado para fora, para as coisas do entorno. Não se sabe, no entanto, o que se quer, não se tem projetos próprios. A vida é vivida de forma imprópria e inautêntica. As coisas são conhecidas, compreendidas não a partir de si mesmas, mas a partir do que já se sabe sobre elas, do passado. Dessa forma, o saber fica desenraizado. O próprio ser humano não se compreende a partir de si mesmo, mas a partir dos objetos com que está envolvido e ocupado. No fundo de todas essas características, podemos encontrar a incapacidade da solidão. Diz Heidegger que “[...] o *Dasein* abandona a si mesmo enquanto poder-ser-si-mesmo próprio, e caiu no ‘mundo’”, está “[...] absorvido na convivência regida pelo falatório, a curiosidade e pela ambiguidade” (HEIDEGGER, 1998, p. 198).

Não há espaço para si mesmo, para o pensamento, para o afastamento daquilo que ‘encanta’ a todos. O retorno para si mesmo, a retomada da consciência, da solidão, ficam proibidos. Para que o desenraizamento perdure, não se podem permitir intervalos em que o ser humano se encontre, se debruce sobre sua existência, descubra o peso e a tarefa que ela representa.

Da cotidianidade à individualização (apropriação de si)

Mas como superar a impropriedade e a inautenticidade? A solidão pode aparecer como antídoto para a absorção capturada. O afastamento da turba, do movimento e das mudanças constantes, aliado à coragem de enfrentar a angústia, abre a possibilidade da autenticidade e da propriedade. A coragem da solidão é condição para a apropriação de si. Apropriação tem aqui o sentido de tornar próprio, escapando à impessoalidade daquilo que foi adquirido sem a participação efetiva do sujeito que cada um de nós é. Apropriar-se de si significa retomar para si a capacidade de escolher e de ser responsável pela vida, pela existência. Viver a própria vida, com os outros, mas mantendo a capacidade de diferenciar-se diante da força niveladora da cotidianidade.

Surge a questão da angústia. Ela é apresentada como um dispositivo indeterminado, não objetificado e não objetificador, que remete para as condições originárias do existir, do ser como projeto, como possibilidade. A fenomenologia existencial entende que a angústia

[...] representa o estado de ânimo fundamental do estar-aí em fuga de si mesmo, precisamente por ter que formar-se a si mesmo e ao mesmo tempo saber que já está jogado e é um projeto finito (STEIN, 1990, p. 100).

A angústia surge a partir de nada, do nada, ou melhor, de nada determinado. É, como tal, aquilo que desvela, que insiste na impossibilidade de objetificação e de domínio total da realidade. Adverte-nos da condição finita, do nosso ser-para-a-morte, da nossa ligação simbiótica com o mundo, com as coisas com que lidamos. Lembra que estamos sozinhos, entregues a nós mesmos, sem fundamento fora de nós. A angústia, por isso, nos conduz de volta para nós mesmos, para nossa solidão e desamparo fundamentais, para a responsabilidade intransferível pela existência.

A angústia existencial desperta do sono da cotidianidade, da tranquilidade garantida pelo impessoal. Ela, que surge inesperadamente e não permite ser relacionada com alguma causa objetiva, desestabiliza a familiaridade e reconduz

para o ser-no-mundo fático e originário. Em meio às constantes distrações e às ocupações cotidianas, ela irrompe como aquilo que põe diante dos olhos aquilo de que nos esquivamos: o ser-no-mundo, o caráter de projeto do mundo, a faticidade, a finitude do ser humano e de todos os seus empreendimentos.

Na preleção no semestre de inverno de 1929, intitulada *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*, Heidegger (2006) continua a desenvolver a possibilidade de o ser humano caminhar na direção de uma maior apropriação de si. Essa apropriação, ligada à finitude, implica assumir-se como tarefa. O reconhecimento fundamental da finitude é a superação da metafísica, que propunha fundamentos que se encontram para além da realidade concreta e efetiva da existência. É uma reaproximação do homem ao mundo, à realidade sensível com a qual ele está já desde sempre intimamente ligado e a partir de onde acontece toda e qualquer compreensão. Nessa obra, Heidegger (2006) propõe o tédio profundo como disposição afetiva capaz de nos revelar a finitude radical.

Essa finitude precisa ser protegida, pensa Heidegger (2006), pois nela acontece a singularização do homem. Essa

[...] singularização descreve muito mais aquele ‘ficar só’, no qual todo e qualquer homem se vê pela primeira vez nas proximidades do que há de essencial em todas as coisas, nas proximidades do mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 08).

É na solidão que cada ser humano vem a ser próprio e único. É também nela que se retorna da distração com as coisas dentro do mundo, para o mundo ele mesmo. Adquire-se a consciência do desamparo que buscamos sempre preencher com teorias, crenças, conhecimentos, pessoas, bens, status social, além de outras coisas que direcionam para fora e não nos oferecem a possibilidade de retornar para nós mesmos e retomar a tarefa da própria existência.

Considerações finais

Podemos ser levados a pensar que temos de superar definitiva e totalmente a cotidianidade, passar da inautenticidade à autenticidade, da impropriedade à propriedade, da imersão no impessoal em direção à singularidade e à responsabilidade pela vida pessoal. Mas talvez não seja bem esse o caso. No modo tradicional, metafísico, pensamos sempre a partir do modelo da eliminação de um dos pólos do conflito. Tal

tendência se manifesta na oposição que estabelecemos tradicionalmente entre ser e não-ser, inteligível e sensível, realidade e aparência, racional e animal, uno e múltiplo, sincronia e diacronia, desde que Platão e Aristóteles tomaram certas decisões filosóficas.

Há um conflito entre a finitude e a infinitude que constrange nossa pretensão de verdade, que nos esforçamos por eliminar, optando por um dos extremos da dicotomia. O pensamento de Nietzsche é uma denúncia desse modelo, no exercício que ele realiza de transvaloração, do trabalho crítico em torno à genealogia da nossa moral ocidental. Heidegger, além de outros autores posteriores a ele, é o crítico da entificação do ser, da objetificação das coisas e do ser humano, do fundamento sem fundo das opções metafísicas, propositor de uma superação das dicotomias.

Sabemos, a partir daí, que não é possível uma superação da finitude humana, um distanciamento de si mesmo que permita total transparência e, com isso, uma posição objetiva e inquestionável. A condição humana é tal que sua grandeza está na limitação que acompanha as suas possibilidades. Como diz Stein,

[...] há que redimir o cotidiano, a existência singular; mas esta redenção é, ao mesmo tempo, impossível em plenitude. O cotidiano se manifesta alienado, reificado, e isto é uma condição inelutável; há um movimento pendular entre autenticidade e inautenticidade (STEIN, 2004, p. 13).

Somos sombra e luz, manifestação e ocultamento. A assunção da finitude revelada pela angústia, pelo tédio profundo e pela mortalidade do ser humano nos coloca diante de novas possibilidades, diante do ser de possibilidades. Coloca-nos diante da abertura ela mesma, não dos objetos que se manifestam na abertura; coloca-nos no horizonte dentro do qual as coisas se mostram, na condição de possibilidade das coisas e nos desvia do envolvimento capturado com as coisas. Loparic lembra que, diante do êxtase do futuro,

[...] o acontecimento humano pode decidir entre dois caminhos de vida: limitar-se a repetir as escolhas já feitas das possibilidades (permanecer na repetição monótona do decaimento) ou escolher a escolha das possibilidades (confirmar ou modificar os comportamentos herdados) (LOPARIC, 2003, p. 117).

E quem nos chama para o segundo caminho, para a escolha da escolha, como diz o mesmo autor (LOPARIC, 2003), é a voz da consciência responsabilizadora. E isso significa que

[...] o modo próprio de nos relacionarmos com o passado é, portanto, a modificação apropriadora,

ficando excluído que possamos nos permitir continuar existindo simplesmente tal como fomos pré-determinados (fatalismo) pelo passado (LOPARIC, 2003, p. 117).

Defrontando-se com a finitude mostrada na morte, o homem defronta-se com a vida e afasta-se de opiniões convencionais, escolhe autonomamente como vai viver. O confronto sério com a morte tem o poder de libertar das diversas preocupações em que o *Dasein* costuma perder-se e dispor para a pergunta pelo como cada qual quer realmente viver a sua vida. Ela só chega a ser autenticamente humana quando o homem 'próprio' a vive.

Apropriar-se de si, sugere Pöggeler (2001), não significa nem um retorno romântico ao passado, nem uma imaginação de um futuro ilusório contrapondo-se à realidade. O próprio é aquilo que suporta o real, mas que se mantém esquecido e dissimulado. O próprio sustenta, é condição de possibilidade do real, mas não aparece de forma tematizada. Ser-próprio é, portanto, aproximar-se daquilo que sustenta o ser teórico e prático do *Dasein*, que sustenta seu envolvimento com os objetos, com os outros e consigo mesmo, ou seja, acercar-se do modo originário do existir como ser-no-mundo. É como tomar distância dos envoltórios absorventes cotidianos, para reconduzir-se para as condições originárias possibilitadoras dos envoltórios (tarefas, relacionamentos, objetos).

Tal estado parece ser o caso de boa parte dos grandes pensadores, artistas, inventores e místicos: a capacidade de solidão como condição para a criatividade, a inventividade, para a criação daquilo que não está ainda disponível. Fora dela, normalmente acontece simplesmente a reprodução do que já está implícito na lógica que ordena as coisas da vida. A criação acontece para além da vida mecânica, na escuta de si e na proximidade não unicamente teórica das coisas e dos acontecimentos.

Estamos sugerindo a aprendizagem e coragem da solidão como processo pedagógico não formal e formal que possibilita a superação da massificação, do nivelamento em que o ser humano se encontra inicial e normalmente. Uma solidão que reconduza para si mesmo, que corte as amarras providenciadas pela vida cotidiana através do falatório, da curiosidade e da ambiguidade; que reconduza para a propriedade e para a autenticidade, para a apropriação de si, para a singularização e também para a liberdade e criatividade. Nesse caso, a identidade, a autoimagem é construída a partir de dentro, e não de fora, como acontece na medida em que a pessoa se identifica com expectativas sociais, com suas ocupações e distrações.

A capacidade de solidão pressupõe o desenvolvimento de recursos interiores e uma força própria, que é condição para relações humanas mais maduras. Essa capacidade, que infelizmente é normalmente negligenciada, libera da necessidade de precisar dos outros para ser alguém, para sentir-se valorizado. É um processo de superação da dependência na qual normalmente os relacionamentos nos mantêm, sem, no entanto, afastar-nos dos outros. O que acontece é que uma pessoa que não precisa dos outros também os libera para serem eles mesmos. Não os objetiva, não os aprisiona com medo de perder a si mesmo ao perder os outros. No fundo, essa é a aprendizagem da capacidade de amar efetivamente. Já foi dito que somente quem não precisa dos outros realmente os ama, não os coloca a seu serviço, a serviço da sua felicidade, não os responsabiliza pelo próprio estado emocional. A maturidade afetiva pressupõe essa capacidade de solidão, capacidade de ser si mesmo, de assumir-se e de responsabilizar-se conscientemente pela existência. Ela permite superar a situação em que somos carregados pelos outros ou em que temos necessidade de carregá-los. Somente quem é capaz da solidão está em condições de estabelecer uma relação madura, amorosa e saudável com outras pessoas. May assim o expressa:

Quando a pessoa está cercada de cordialidade, imersa no grupo, é re-absorvida, como se voltasse ao ventre materno, em simbologia analítica. Temporariamente esquece a solidão, embora ao preço da renúncia à sua existência como personalidade independente. Perde assim a única coisa que a ajudaria positivamente a vencer a solidão a longo prazo, isto é, o desenvolvimento de recursos interiores, da força e do senso de direção, para usá-los como base de um relacionamento significativo com os outros seres humanos. Os homens 'empalhados' acabam por tornar-se ainda mais solitários, por mais que se apoiem nos outros, pois gente vazia não possui a base necessária para aprender a amar (MAY, 2010, p. 30).

Sócrates, por seu turno, estabeleceu a consciência de si como uma de suas máximas: conhece-te a ti mesmo. Conhecer a si mesmo, saber o que se quer, onde se está, o que se é, é condição para a autonomia. Isso pressupõe uma capacidade de interiorização, de reflexão (no sentido de debruçar-se sobre si mesmo). Não podemos tomar a própria vida nas mãos se não sabemos quem somos. E parece que tudo, normalmente, trabalha para que essa consciência não se efetive. A própria educação é muito mais um exercício de exteriorização do que de

interiorização. Educar torna-se uma atividade extremamente ocupada com conteúdos e com atividades 'sérias', importantes para o homem e a mulher, realizados profissional e socialmente, hábeis nos 'negócios' da vida. Essa exteriorização, o esforço de manter a pessoa voltada para fora de si, para atividades e objetos, transparece na obsessão pelos conteúdos, pela disciplina exterior, pela ocupação constante, por atividades absolutamente planejadas e controladas.

Conhecer a si mesmo, ideal de Sócrates, não se realiza. Aprende-se a conhecer como funcionam as coisas com as quais estamos envolvidos, as coisas importantes do mundo do trabalho e das modas. A consciência que então temos de nós mesmos não adquirimos a partir da interioridade, do confronto solitário conosco mesmos, mas a partir dos outros, das coisas, daquilo com que nos ocupamos. Somos, então, o que todo mundo é, entendemos a nós mesmos a partir dos objetos e das relações, sem distância para tipo algum de decisão autenticamente pessoal.

Nós mesmos somos o mais distante de nós mesmos. Estamos muito próximos das coisas que nos cercam e muito longe de nós mesmos, impossibilitados de ter vida própria. Vivemos a vida que todo mundo vive, queremos o que todo mundo quer, somos contra ou a favor, sem que tenhamos razões próprias, conquistadas pessoalmente para isso que queremos, fazemos e pensamos.

Consideramos, por isso, que a educação, além de disponibilizar conhecimentos e técnicas culturalmente construídas, tem também o papel de contribuir com a individualização, com a liberdade pessoal, com a consciência de si. Isso é muito mais do que a consciência política. É a criação das condições efetivas para que cada um reconheça quem é e onde está, para além das teorias (que são também ideologias), para que possa reaver a capacidade de escolher, decidir por si mesmo. Isso é possível através daquilo que chamamos aqui de solidão.

Portanto, educação para a solidão como processo de apropriação, libertação, individualização, como exercício de afastamento da massificação. Atividade em que cada indivíduo é singularizado, e não simplesmente massificado, em que cada um é autorizado a assumir a responsabilidade inalienável por si mesmo, pelo que faz de si, pelo seu relacionamento com os outros, pela ação no mundo. Educação que possibilita que cada um encontre dentro de si mesmo luz suficiente para tomar decisões em relação à sua vida e assumir responsabilidade por elas e que desenvolva a capacidade de pensar por si mesmo.

Referências

HEIDEGGER, M. **Ser y tiempo**. Tradução de Jorge Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitária, 1998.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LOPARIC, Z. **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MAY, R. **O homem à procura de si mesmo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

PLATÃO. **A República**. Coleção Pensadores. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 2000.

PÖGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge Teles de Menezes. Lisboa:

Instituto Piaget, 2001.

STEIN, E. **Seis estudos sobre ser e tempo** - Martin Heidegger. Petrópolis: Vozes, 1990.

STEIN, E. **Seminários sobre a verdade**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

STEIN, E. **Mundo vivido**: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

STORR, A. **Solidão**. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulus, 1996.

Received on May 17, 2012.

Accepted on August 22, 2012.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.