

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE ARTES, FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JACQUELINE BERGAMINI RODRIGUES MARETTO

EPIMÉLEIA HEAUTOU: o “Cuidado de si” no *Alcibiades* de Platão

**UBERLÂNDIA
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE ARTES, FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JACQUELINE BERGAMINI RODRIGUES MARETTO

EPIMÉLEIA HEAUTOU: o “Cuidado de si” no Alcibiades de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de Pesquisa: Ética e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Jairo Dias Carvalho

UBERLÂNDIA
2011

BANCA EXAMINADORA

Jacqueline Bergamini Rodrigues Maretto

EPIMÉLEIA HEAUTOU: o “Cuidado de si” no Alcibiades de Platão

Prof. Dr. Jairo Dias Carvalho (UFU)
Orientador

Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Examinador

Prof. Dr. Marcos César Seneda (UFU)
Examinador

Data: ____/____/2011

Resultado: _____

Ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος

(Πλάτωνος, Ἀλκιβιάδης)

AGRADECIMENTOS

Ao meu marido Erich, companheiro de filosofia, de vida e de “filosofia de vida”, pelo apoio e amor inesgotáveis.

Aos meus pais, Zilá e Gilberto, que me ensinaram desde muito cedo o valor do conhecimento, da amizade e da conduta.

Ao meu orientador, Prof. Jairo Dias Carvalho, por ter aceitado orientar este trabalho, pela abertura ao diálogo e pelas valiosas considerações, assim como aos membros da banca de defesa, Prof. Guilherme Castelo Branco e Prof. Marcos César Seneda.

Aos professores de Filosofia Antiga, Dennys Garcia Xavier e Rubens Garcia Nunes Sobrinho, pelas importantes sugestões em relação à abordagem dos textos platônicos, e pela iniciativa de fundar, na UFU, o Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga e Humanidades (NEFAH). Agradeço ao Prof. Dennys e também aos Profs. Dimas da Cruz Oliveira e Eurípedes Humberto Borges pelo ensino do grego e francês. O contato com os textos originais constituiu, sem dúvida, etapa fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos Profs. Humberto Guido e Geórgia Amitrano, assim como a todos os professores e colegas do Mestrado, pela oportunidade de aprendizado durante nossa convivência nos cursos e seminários.

À secretária da pós, Norma Sueli da Silva, pela disponibilidade na resolução de questões burocráticas, e à Ana Lúcia Santos Romão, da Biblioteca da UFU, que providenciou com muita eficiência intercâmbio entre bibliotecas, para que eu tivesse em mãos todo o material necessário.

Ao prof. Eiiti Sato, da Universidade de Brasília, fonte de estímulo e de amizade desde o início da minha vida acadêmica.

Aos amigos do Grupo de Filosofia de Franca. Como diz Foucault, nossas categorias de amor e amizade são insuficientes para decifrar a relação que une aqueles que compartilham o “cuidado com a alma”.

Agradeço, por fim, ao meu filho, Vittorio, luminosa presença a recordar a importância deste “cuidado”.

*Para quem, tal qual um Sócrates moderno,
vive para despertar a lembrança
de que filosofar é viver filosoficamente...*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - <i>EPIMÉLEIA HEAUTOU</i> NA HERMENÊUTICA DE FOUCAULT	16
1.1 <i>Epiméleia heautou</i>	17
1.2 Filosofia e espiritualidade	24
1.3 O momento socrático-platônico	28
1.4 A leitura foucaultiana do <i>Primeiro Alcibiades</i>	30
CAPÍTULO 2 - <i>EPIMÉLEIA HEAUTOU</i> NO <i>ALCIBÍADES</i>	41
2.1 Argumento e abordagem do <i>Alcibiades</i>	42
2.2 Autenticidade e datação	44
2.3 Prosopografia	48
2.3.1 Personagens	48
2.3.2 Atmosfera dramática	50
2.3.2.1 O <i>daimon</i> e o <i>éros</i> socrático	50
2.3.2.2 A ambição de Alcibiades e a pedagogia socrática	53
2.3.2.3 A disposição de alma: ouvir, responder e refletir	55
2.4 <i>Epiméleia heautou</i>	56
2.4.1 Propedêutica	58
2.4.1.1 Primeira demonstração: existe uma ciência do justo (106 c – 113 d)	58
2.4.1.2 Segunda demonstração: a identidade do justo e do útil (113 d – 117 a)	63
2.4.1.3 O exame da ignorância (116 e – 119 a)	65
2.4.2 A noção de <i>epiméleia heautou</i>	69
2.4.2.1 “Da natureza humana” ou a teoria da hegemonia da alma	70
2.4.2.2 O paradigma da visão (132 c – 133 c)	74
2.4.2.3 O retorno à questão da justiça	79
CAPÍTULO 3 - AMPLIANDO A COMPREENSÃO DA <i>EPIMÉLEIA HEAUTOU</i>	83
3.1 A importância do método em Platão	84
3.2 A unidade orgânica da obra de Platão	88
3.3 <i>Epiméleia</i> e <i>psykhé</i>	92

3.4 <i>Epiméleia</i> e a questão do conhecer	96
3.5 <i>Epiméleia</i> e modo de vida	105
3.6 <i>Epiméleia</i> e <i>philosophia</i>	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
BIBLIOGRAFIA	123
BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL	123
BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA	123

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo estudar a noção de *epiméleia heautou* (“cuidado de si”) no diálogo platônico *Alcibiades*. A *epiméleia heautou* representa um fato singular na história do pensamento filosófico: apesar de ter constituído um dos grandes pilares da filosofia antiga, foi totalmente esquecida a partir da modernidade, tornando-se um fenômeno praticamente inexistente em nossos dias. Foi Michel Foucault que recuperou esta noção, destacando a proeminência que o “cuidado de si” alcançou durante um período que percorre mais de mil anos de história. O diálogo *Alcibiades* é considerado um texto capital para o estudo da *epiméleia heautou*, pois seria, ao mesmo tempo que gérmen filosófico, o momento especial em que o “cuidado de si” toma a forma de uma teoria completa: cuidar de si, para Platão, é cuidar da alma, e nisso consistiria a tarefa fundamental da existência humana. Mas apesar da importância do “cuidado de si” no *Alcibiades*, haveria, para Foucault, uma certa ambiguidade de Platão em relação à *epiméleia*, pois se por um lado o texto reforça a importância do “cuidado de si”, por outro o submete ao “conhecimento de si”. A hipótese deste trabalho é que a articulação entre “cuidado” e “conhecimento” surge como algo inerente à filosofia de Platão, desde que se procure compreender seu projeto filosófico, assim como seus elaborados procedimentos metodológicos. O que Foucault identifica como “problema”, para nós constitui uma das características-chave da filosofia platônica: a articulação entre ética e epistemologia sob égide metafísica. Assim, a partir do estudo direto do texto *Alcibiades*, destacaremos o movimento e a dramaturgia próprios aos textos platônicos, para em seguida propor uma chave hermenêutica que contemple a unidade orgânica da obra de Platão. Esta abordagem permitirá uma leitura não linear ou analítica do texto, mas protréptica e proléptica, capaz de evidenciar as múltiplas relações que a *epiméleia heautou* no *Alcibiades* mantém com as várias esferas do conhecimento e da atividade humana. Tal procedimento fará, por fim, emergir o eixo em torno do qual Platão organiza toda a sua filosofia: o Bem.

Palavras-chave: *Epiméleia Heautou*. *Psykhé*. Alma. *Éros*. Cuidado de si. Conhecimento de si. Bem.

RESUMÉ

L'objectif de cette recherche est d'étudier la notion d'*epiméleia heautou* ("souci de soi") dans le dialogue platonicien *Alcibiade*. L'*epiméleia heautou* représente un fait unique dans l'histoire de la pensée philosophique: bien qu'elle ait été l'une des principaux piliers de la philosophie antique, elle a été totalement oubliée à partir de la modernité, devient un phénomène pratiquement inconnu aujourd'hui. Il a été Michel Foucault qui a récupéré cette notion, en soulignant la prééminence que le "souci de soi" a obtenu pendant une période de plus de mille ans d'histoire. Le dialogue *Alcibiade* est considéré un texte fondamental pour l'étude de l'*epiméleia heautou*, car il serait à la fois que début philosophique, le moment privilégié où le "souci de soi" prend la forme d'une théorie complète: prendre souci de soi, d'après Platon, c'est prendre souci de l'âme, et ça serait la tâche fondamentale de l'existence humaine. Mais malgré l'importance de "souci de soi" dans l'*Alcibiade*, il y aurait, selon Foucault, une ambiguïté de Platon en ce qui concerne l'*epiméleia*, car d'une part, le texte renforce l'importance de "souci de soi", d'autre part, il le soumet à la "connaissance de soi". L'hypothèse de ce travail est que la liaison entre "souci" et "connaissance" est née comme quelque chose d'inhérent à la philosophie de Platon, depuis qu'on cherche la compréhension de son projet philosophique, ainsi que ses élaborées procédures méthodologiques. Ce que Foucault identifie comme "problème", pour nous est un des éléments clés de la philosophie platonicienne: la liaison entre l'éthique et l'épistémologie sous l'égide métaphysique. Ainsi, à partir de l'étude directe de l'*Alcibiade*, nous mettrons en évidence le mouvement et le théâtre caractéristique des textes platoniciens, pour ensuite proposer une clé herméneutique qui comprend l'unité organique de l'œuvre de Platon. Cette approche permettra une lecture non linéaire ou analytique du texte, mais une lecture protreptique et proleptique, capable de mettre en évidence les multiples relations qui l'*epiméleia heautou* dans l'*Alcibiade* a avec les différents domaines de la connaissance et de l'activité humaine. Cette procédure va enfin émerger de l'axe autour duquel Platon organise sa philosophie toute entière: le Bien.

Mots clés: *Epiméleia heautou*. *Psykhé*. Âme. *Éros*. Soin de soi. Connaissance de soi. Bien.

INTRODUÇÃO

Em Platão encontram-se e dele provêm quase todos os temas da filosofia. Parece que nele a filosofia encontra o seu fim e o seu começo. Tudo o que o precedeu parece servi-lo, tudo o que se lhe segue parece comentá-lo.

Karl Jaspers¹

Segundo a tradição², ao conhecer Sócrates, Platão teria destruído seus escritos poéticos e trágicos, e colocado seus dotes literários a serviço da filosofia. Começou a escrever não mais poemas, mas conversas do mestre, os *Sokratikoi lógoi*, em que apresenta os princípios de sua filosofia, não sem recursos poéticos e aos mitos, através da figura que mais o fascinou: Sócrates.

Ler Platão não é tarefa fácil. Seus diálogos, de estrutura aparentemente ingênua e contraditória, confundem o leitor. Ao mesmo tempo, as múltiplas camadas de interpretação que oferecem, a utilização magistral dos recursos linguísticos do idioma grego e a força e a vitalidade que emanam inspiraram ou no mínimo mobilizaram praticamente toda a história da filosofia: dificilmente há um filósofo ou pensador que tenha passado incólume pela filosofia platônica.

Platão escreveu sobre praticamente tudo. Disto deriva a impossibilidade radical de fugir à presença platônica a partir do momento em que se ocupa do pensamento.

Este trabalho tem por objetivo examinar uma noção conhecida como *epiméleia heautou* (“cuidado de si”) em um destes textos platônicos, o diálogo denominado *Primeiro Alcibiades* ou *Alcibiades Maior*³. Entre os vários textos que Platão escreveu, provavelmente o diálogo *Alcibiades* seja um dos mais simples. Não obstante, é nesse diálogo que se apresenta uma das noções nucleares de sua filosofia: a noção de alma, para os gregos, *psykhé*.

¹ JASPERS, Karl. PLATON. *Les grands philosophes*. Paris: Editions Plon, 1963. Epígrafe.

² LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas de filósofos Ilustres*. Livro III. Brasília: UnB, 1987. p. 85.

³ PLATON. *Alcibiade*. Présentation par J. F-Pradeau; Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. Neste trabalho, denominaremos simplesmente *Alcibiades* o diálogo platônico *Primeiro Alcibiades*, também conhecido como *Alcibiades Maior*.

A *psykhé* recebe em Platão, como veremos, um tratamento totalmente novo em relação à cultura do seu tempo. Pela primeira vez, talvez, o Ocidente tomou contato sistemático com a possibilidade de que uma realidade imaterial, invisível e interior constituísse a dimensão mais importante do ser humano.

Da mesma forma, a *epiméleia heautou* (“cuidado de si”) representa um fato singular na história do pensamento filosófico: apesar de ter constituído, ao que parece, um dos grandes pilares da filosofia antiga, foi totalmente esquecida e relegada a partir da modernidade, tornando-se um fenômeno praticamente inexistente em nossos dias. Foi Michel Foucault que, em exaustivo estudo sobre a Antiguidade, recuperou esta noção, destacando a proeminência que o “cuidado de si” alcançou durante um período que percorre mais de mil anos de história.

Por meio de nossa pesquisa, buscaremos investigar a noção de *epiméleia heautou* (“cuidado de si”), conforme apresentada por estes dois autores de períodos extremos da história da filosofia: Foucault e Platão. Em um primeiro passo, visamos o “cuidado de si” na perspectiva da *Hermenêutica do Sujeito* de Michel Foucault⁴, especificamente no que se refere às alusões ao *Primeiro Alcibiades* de Platão, ponto de partida e *leitmotiv* de numerosas retomadas durante o curso do *Collège de France*, de 1982. Em seguida, é no próprio texto *Alcibiades* que algumas questões levantadas por Foucault serão examinadas, na tentativa de leitura, não transversal como propõe Foucault, mas integral, deste diálogo platônico.

Foucault localiza em Platão, justamente no diálogo *Alcibiades*, o gérmen filosófico da *epiméleia heautou* que se apresenta aí, segundo ele, pela primeira vez como uma “teoria completa”. É a partir deste texto, e destacando sua importância, que Foucault identifica os eixos que conduzirão sua pesquisa sobre o “cuidado de si” até o advento da modernidade.

Mas apesar da importância do “cuidado de si” em Platão, haveria, para Foucault, certa ambiguidade desse autor em relação à *epiméleia*, pois, se por um lado o *Alcibiades* reforça a importância do “cuidado de si”, por outro o submete ao “conhecimento de si”.

A hipótese deste trabalho é que a articulação entre “cuidado” e “conhecimento” existe como algo inerente à filosofia platônica, desde que se busque compreender o projeto filosófico de Platão, assim como seus elaborados procedimentos metodológicos. O que Foucault identifica

⁴ FOUCAULT, Michel. *L’herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001.

como “problema” na filosofia platônica, para nós constitui uma das características-chave da filosofia platônica: a vinculação clara entre ética e epistemologia sob égide metafísica.

Da mesma forma que o *Alcibiades* é, para Foucault, ponto de partida na investigação da *epiméleia heautou*, é a partir da leitura foucaultiana do *Alcibiades* apresentada na *Hermenêutica*, que abordaremos diretamente o texto, preferencialmente no original, enfatizando em primeiro lugar o movimento e a dramaturgia próprios aos diálogos platônicos, para em seguida propor uma chave hermenêutica que contemple a unidade orgânica da obra de Platão.

No Capítulo 1, o tema é basicamente a leitura foucaultiana do *Alcibiades*, tendo como método a “genealogia da ética”; como escopo, a relação entre verdade e subjetividade e como núcleo, a análise do *epimelesthai*. No Capítulo 2, passa-se à exegese do próprio texto, amparada por comentadores consagrados da filosofia platônica, contemplando aspectos prosopográficos e metodológicos. No Capítulo 3, há tentativa de ampliação do entendimento deste conceito, a partir de uma hipótese hermenêutica que propõe, não uma leitura linear ou analítica do texto, mas proléptica. Esta prolepse coloca a *epiméleia heautou* abordada no diálogo *Alcibiades* em perspectiva com outros textos platônicos. A intenção é que o texto possa, assim, emergir em sua “unidade orgânica”, considerando inclusive as sérias advertências que Platão faz à linguagem, em especial, à escritura.

Vivemos em um momento em que quem se dedica à filosofia antiga queixa-se das simplificações e apropriações realizadas por filósofos modernos e contemporâneos, repetidas muitas vezes à exaustão por comentadores e estudiosos sem o contato direto com os textos clássicos. Para aqueles que escolheram trabalhar com filosofia contemporânea, os antigos são herméticos demais e, muitas vezes, acredita-se, não têm como responder aos desafios da nossa época.

Apesar da apreensão por nossa “mente contemporânea” (que muitas vezes por hábito nos distancia de textos escritos em outros tempos), acreditamos que um filósofo antigo, em especial, Platão, tem algo mais a dizer, em sua própria língua e à sua própria maneira, ao leitor que *se dispõe* a acompanhá-lo. Assim ocorreu com a contribuição de Foucault, ao resgatar a *epiméleia heautou*, noção filosófica relegada por tanto tempo ao esquecimento.

Não obstante, a forte influência racionalista que permeia a filosofia, presente até mesmo em pensadores que recusam este rótulo, insiste em estabelecer “dualismos”, algo totalmente

estranho à filosofia antiga e utilizado em Platão, possivelmente apenas como estratégia pedagógica. Muitas das críticas que se fazem hoje a Platão, nos parece, perdem o sentido a partir do aprofundamento na compreensão dos procedimentos da dialética platônica em sua função “formadora”. Não se pode filosofar, segundo Platão, sem empreender um esforço pessoal, sem desvencilhar-se da soberba e da pretensão pseudo-filosófica de um saber pessoal e acabado. A filosofia, nessa acepção, ultrapassa o discurso e rejeita qualquer possibilidade de exposição meramente formal.

Filosofar, para Platão, requer transformação: a lição que o *Alcibiades* traz é que o caminho do filósofo só será percorrido se houver mudança interior. Para o leitor atento, ler Platão é um eterno redescobrir, que também é um redescobrir-se. No procedimento socrático, a lição catártica do método é mais importante do que qualquer prova de definição.

Neste trabalho, portanto, apresentaremos outra possibilidade de leitura do texto *Alcibiades*, utilizando os próprios pressupostos filosóficos platônicos. Veremos como o desenvolvimento do diálogo é tributário da alma para a qual se dirige. E que o ouvinte deve ser capaz de encontrar por si mesmo a verdade. Trata-se, aqui, portanto, de uma instância heurística, mais do que dogmática.

Entretanto, não há de se subestimar o conteúdo dogmático em Platão. Tudo em Platão está ontologicamente condicionado. A justificação da ética não provém da própria ética, assim como a justificação de sua epistemologia não provém da própria epistemologia. Há um eixo de sustentação da filosofia platônica, e este eixo é o Bem. Assim, a recuperação da instância metafísica é fundamental para a leitura de qualquer texto platônico, apesar das interpretações céticas, existencialistas e antimetafísicas que se fazem de Platão. Platão sem metafísica não é Platão.

O diálogo platônico é um recurso literário sofisticado. Suas teses são ousadas. Seu idioma, complexo. Seu método, elaborado. Mas a mensagem socrática no *Alcibiades* é simples: em primeiro lugar, é preciso cuidar da alma. E isto demanda, além de competências cognitivas, transformações éticas e *psicológicas* que atingem, em Platão, uma conotação especial.

Assim, tentaremos abordar o “cuidado de si” em suas várias instâncias, considerando os múltiplos entrelaçamentos que a filosofia platônica proporciona entre as esferas do conhecimento humano. Diríamos, em termos gregos, que se trata de uma pesquisa “em torno” (*péri*) da

epiméleia heautou não exatamente “sobre” a *epiméleia heautou*. Nosso objetivo é evidenciar que, na filosofia platônica, o conhecimento não está apartado do “ser” e do “agir”.

Considerar que um clássico da estatura de Platão tem uma forma especial, orgânica e atemporal de se fazer compreender inspirou este trabalho, esta tentativa de aproximação que, na verdade, é apenas esforço de entendimento, ou melhor, de transformação.

CAPÍTULO 1

EPIMÉLEIA HEAUTOU NA HERMENÊUTICA DE FOUCAULT

Le pont de départ d'une étude consacrée au souci de soi est tout naturellement l'Alcibiade. Trois questions y apparaissent concernant le rapport du souci de soi avec la politique, avec la pédagogie et avec la connaissance de soi.

Michel Foucault⁵

O curso *L'herméneutique du sujet*, proferido por Michel Foucault no *Collège de France* em 1982, tem como tema a noção de *epiméleia heautou* (“cuidado de si”). Este “cuidado”, que Foucault denomina *souci de soi*⁶, teria surgido por volta do século V a.C., e percorrido toda a filosofia grega, helênica, romana durante um milênio até chegar ao ascetismo cristão.

Nosso objetivo, neste Capítulo, é destacar um momento específico do estudo de Foucault: a origem filosófica da *epiméleia heautou* localizada por ele no diálogo platônico *Alcibiades*. Para tanto, faremos uma breve síntese da pesquisa sobre a *epiméleia heautou* realizada por Foucault, enfatizando a importância do momento socrático-platônico na genealogia desta noção, para ao final nos reportarmos à leitura que o próprio Foucault faz do *Alcibiades*.

Foi através do texto de Foucault que tomamos contato, pela primeira vez, com a noção de *epiméleia heautou*. O estudo empreendido por ele sobre o *Alcibiades* constituiu, assim, marco inicial e estímulo fundamental para prosseguirmos na investigação sobre a *epiméleia heautou* a partir do próprio texto de Platão. O resultado desta investigação consta dos Capítulos 1 e 3 deste trabalho.

⁵ FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 475.

⁶ Foucault utiliza a expressão *souci de soi*, “preocupação de si” e não *soin de soi*, “cuidado de si”, como correlato da *epiméleia heautou*. Sobre isso, ver Présentation de J. F-Pradeau em PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J-F.Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 52.

Dada a dimensão que a investigação direta alcançou, foi necessário circunscrever bem a relação deste trabalho com a pesquisa empreendida por Foucault. Queremos assim dizer que, da mesma forma que para ele o *Alcibiades* constitui ponto de partida para o estudo da *epiméleia heautou*, para nós, o texto de Foucault constituirá apenas o referencial inicial, a partir do qual desenvolvemos nossa própria pesquisa do *Alcibiades*.

Apesar da magnitude do trabalho de Foucault sobre a *epiméleia heautou*, não é nosso objetivo aqui o aprofundamento no pensamento de Foucault ou mesmo em outros aspectos da *Hermenêutica* que não estejam diretamente relacionados à análise do *Alcibiades*. A *Hermenêutica do Sujeito* constituirá, assim, para efeito deste trabalho, apenas a “porta” pela qual descobrimos e desenvolvemos o estudo sobre a *epiméleia heautou*. O objeto principal de nossa investigação será o próprio texto de Platão, o diálogo *Alcibiades*.

1.1 *Epiméleia heautou*

No curso proferido no *Collège de France*, em 1982, Foucault dedica-se a verificar como se dá o processo de formação de um sujeito que busca decifrar-se continuamente a si mesmo por meio das práticas de *epiméleia heautou* (“cuidado de si”). Este “cuidado” que surge por volta do século V a.C. e percorre toda a filosofia durante vários séculos até chegar ao ascetismo cristão, constituiria um *corpus* que define uma maneira de estar no mundo, de agir no mundo, cujos desdobramentos históricos Foucault apresenta, a princípio, a partir de um “esquema de sobrevivência”⁷: 1) seria uma atitude, uma maneira de ver as coisas; 2) constitui uma forma especial de atenção, de *conversão*, um movimento do olhar do exterior para si mesmo; 3) diz respeito a um conjunto de ações e, mais do que isso, a uma série de práticas, de exercícios a partir dos quais o sujeito “se purifica” e “se transforma”.

Assim, o curso de 1982 não tem como objetivo apenas formular teoricamente o tema da “hermenêutica de si”, mas de analisá-lo a partir deste conjunto de práticas presente em toda a cultura antiga; em suas palavras: “fenômeno extremamente importante, não somente na história

⁷ Idem, *Ibidem*, p. 14.

das representações, mas também na história das práticas da subjetividade”⁸, a partir do qual se poderia desenrolar o fio de uma genealogia da ética.

Na primeira aula, em 06 de janeiro, Foucault apresenta seu tema: a relação entre subjetividade e verdade, para o qual elege um novo pressuposto teórico: a *epimélēia heautou*, preceito fundamental do pensamento da Antiguidade, mas totalmente relegado e esquecido pela historiografia filosófica. No ano anterior, Foucault já havia proposto a reflexão sobre subjetividade e verdade a partir do regime dos *aphrodisia*, a “experiência grega dos prazeres”, “substância ética da moral antiga”. Em 1982, entretanto, sente necessidade de ampliar seu escopo, inferindo que os *aphrodisia* não constituiriam um regime por si mesmo, mas fariam parte de uma constelação de práticas que permearam toda a atividade filosófica, desde a sua origem na Grécia até o advento da modernidade. Estas técnicas estariam agregadas pela noção de *epimélēia heautou*, o “cuidado de si”, que indica a necessidade de “preocupar-se consigo”, “ocupar-se consigo”, na Antiguidade, princípio de conduta e ação humana e condição de acesso à vida filosófica⁹.

Para estudar a relação entre *le sujet et la vérité*, Foucault elege no curso de 1982 justamente *le souci de soi*, a *epimélēia heautou*:

Alors, je voudrais prendre comme point de départ une notion[...]: c’est la notion de “souci de soi-même”: par ce terme, j’essaie tant bien que mal de traduire une notion grecque fort complexe et fort riche, fort fréquente aussi, et qui a eu une très longue durée de vie dans toute la culture grecque: celle d’*epimélēia heautou*, que les Latins traduisent avec[...] “cura sui. *Epimélēia heautou*, c’est le souci de soi-même, c’est le fait de s’occuper de soi-même, de se préoccuper de soi-même [...]”¹⁰

A *epimélēia heautou*, este tema antigo, complexo, forte e frequente na cultura grega, teria sido consagrada por Platão por intermédio da figura de Sócrates e retomado pela filosofia

⁸ Idem, *Ibidem*, p. 13.

⁹ Idem, *Ibidem*, p. 2.

¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 4. “Então, eu tomaria como ponto de partida uma noção [...]: a noção de ‘preocupar-se consigo mesmo’; por esse termo, eu tento, tanto quanto posso, traduzir uma noção grega muito complexa e rica, também muito comum, e que teve uma vida muito longa em toda a cultura grega: a de *epimélēia heautou* que os latinos traduziram como ‘cura sui’. *Epimélēia heautou* é a preocupação consigo mesmo, é o fato de se ocupar de si mesmo, de se preocupar consigo mesmo [...]” (Tradução da pesquisadora).

ulterior, em diferentes graus e desdobramentos diversos. Foucault identifica, no diálogo *Alcibiades* de Platão, a primeira manifestação filosófica da *epiméleia heautou*. Durante todo o helenismo, observa Foucault, o *Alcibiades* passará a ser recomendado como propedêutica ao filosofar.

Em seus primórdios, porém, a *epiméleia heautou* não tem conotação exatamente filosófica, mas parece refletir um privilégio social de quem tem tempo e condições para “cuidar de si”. Desta forma, diz Foucault, quando Platão elabora a questão da *epiméleia heautou*, ele o faz “a partir de uma tradição”, e esta tradição é pré-filosófica.

Com o tempo, a noção de “cuidado de si” que encontramos em Platão passa a desdobrar-se em várias correntes: está presente, de forma fulcral, entre os epicuristas e os cínicos, e principalmente entre os estóicos. É desta forma que o “cuidado de si” adquire o alcance geral de uma “cultura de si”: formando-se a partir do imperativo *heautou epimeleisthai*, passa a circular abundantemente, sob diversas formas, entre várias doutrinas. A “cultura de si” assume, assim, a forma de um conjunto de atitudes, de maneiras de se conduzir que impregnam doutrinas e modos de viver. Ao desenvolver-se nesses processos e após as mais variadas reflexões e aperfeiçoamentos, acabam por constituir uma prática social, uma “técnica de vida” (*tekhné tou biou*) referente a indivíduos, grupos sociais e até mesmo a instituições.

O resultado é a expansão desta *tekhné* na época imperial que, segundo Foucault, pode ser considerado o máximo da curva: uma espécie de “idade de ouro da cultura de si”¹¹. A *epiméleia heautou* torna-se, nessa época, não só o aspecto condicionante de acesso à vida filosófica, mas o princípio geral de toda conduta racional, alcançando “durante o pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou verdadeiro fenômeno cultural de conjunto”¹².

Há, portanto, diferença entre o que Foucault denomina *culture de soi* e *soici de soi*. A “cultura de si” constitui este fenômeno que irrompe nos primeiros anos da era cristã, tendo o “cuidado de si” como ponto de partida de desdobramentos em variadas correntes. Entre estes desdobramentos, Foucault ressalta a sofisticada elaboração do *epimeleisthai* em Epicuro. Na *Carta a Meneceu*, o “cuidado de si” surge como exercício permanente e atemporal na máxima:

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, III*. Le souci de soi. Paris: Gallimard, 1984. p. 55-94.

¹² FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p.11.

“Nunca é cedo ou tarde demais para cuidar da própria alma”¹³. Entre os estóicos, a *epiméleia heautou* atravessa todos os *Diálogos* de Epíteto, a filosofia de Sêneca e as *Meditações* de Marco Aurélio. Encontra-se também na espiritualidade alexandrina, com Fílon e Plotino até chegar ao ascetismo cristão de Gregório de Nissa, entre outros:

Avec ce thème du souci de soi, on a donc là, si vous voulez, une formulation philosophique précoce que apparaît clairement dès V aC, une notion qui a parcouru jusqu’aux IV-V siècles aC toute la philosophie grecque, hellénistique et romaine, également la spiritualité chrétienne. Vous avez enfin avec cette notion d’*epiméleia heautou*, tout un corpus définissant une manière d’être, une attitude, des formes de réflexion, des pratiques qui en font un phénomène extrêmement important, non pas simplement dans l’histoire des représentations, non pas simplement dans l’histoire des notions ou des théories, mais dans l’histoire même de la subjectivité¹⁴.

A própria polissemia intrínseca à expressão *epiméleia heautou* origina toda uma gama de variações usada por diferentes correntes e filósofos durante os séculos que antecedem o advento da modernidade: ocupar-se consigo mesmo, ter cuidados consigo, retirar-se em si mesmo, recolher-se em si, sentir prazer em si mesmo, permanecer em companhia de si mesmo, ser amigo de si mesmo, estar em si como em uma fortaleza, cuidar-se, prestar culto a si mesmo, respeitar-se etc. Foucault cita Sêneca, em quem *epiméleia* indica “voltar-se a si, formar-se, fazer-se, reivindicar-se, aplicar-se”, remetendo à urgência que demanda o processo de buscar a união consigo, *ad se properare*. Lembra também a utilização do termo por Marco Aurélio, significando “acorre em tua própria ajuda se lembras de ti próprio” (*sautoi boethei ei ti soi melel sautou*)¹⁵.

A título de evidenciar a importância que o “cuidado de si” atingiu na Antiguidade, vejamos sinteticamente o inventário que Foucault faz dos deslocamentos do “cuidado de si” platônico. Foucault identifica algumas “famílias” de expressões relacionadas à *epiméleia heautou*. Em primeiro lugar, o “cuidado de si” pode remeter a atos de “atenção a si” (*prosekhein ton noûn*): seria o “fechar de persianas e janelas” para voltar o olhar para o interior de si mesmo,

¹³ EPICURO. *Lettres et maxims*. Villes sur Mer: Ed de Megare, 1977. p.217.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *L’herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 13. “Com este tema do cuidar de si, houve, então, se quisermos assim dizer, uma formulação filosófica precoce que aparece claramente no século V a.C., uma noção que percorreu, durante os séculos IV e V a.C., a filosofia grega, helenística e romana, bem como a espiritualidade cristã. Finalmente, tem-se, com esta noção de *epiméleia heautou*, todo um corpus que define um modo de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem um tipo de fenômeno extremamente importante, não simplesmente na história das representações, não simplesmente na história das ideias ou teorias, mas na própria história da subjetividade” (Tradução da pesquisadora).

¹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 50.

examinar a si (*sképtéon sautón*). Poderia indicar também uma conversão do olhar, o *convertere*, a famosa *metanóia* cristã, que implica em movimento global da existência. Também há as expressões que sinalizam um “refugiar-se em si mesmo”: é a imagem de uma “cidadela interior bem fortificada”, um “lugar-refúgio”, onde o indivíduo torna-se, a despeito de circunstâncias exteriores, inatingível. Algumas práticas, ainda, relacionam-se ao vocabulário médico, jurídico e religioso: tratar-se, curar-se (*therapeuein heauton*); liberar-se, desobrigar-se; cultuar-se, respeitar-se. E, finalmente, há expressões que designam uma relação permanente consigo mesmo: ser mestre de si, ser amigo de si, alegrar-se consigo etc.

Estendido, assim, à vida em geral, o “cuidado de si” modela toda uma “arte de viver” (*tekhné tou biou*), segundo a qual é necessário exercitar, praticar a si mesmo, e que acaba se tornando, na Antiguidade, a própria definição de filosofia:

[...] (comme) extension à la vie individuelle, ou coextensivité du souci de soi à l’art de vivre (cette fameuse *tekhné tou biou*), cet art de la vie, cet art de l’existence dont on sait bien que, depuis Platon, surtout dans les mouvements post-platoniciens, il va devenir la définition fondamentale de la philosophie. Le souci de soi devient coextensif à la vie¹⁶.

De fato, a relação semântica que existe entre as palavras *epiméleia*, cuidado, e *mélete*, ao mesmo tempo, exercício e meditação, evoca uma série de práticas, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais se purifica, se transforma a existência.

Foucault insiste no enfoque etimológico do *epimelesthai*: toda a série de palavras *meletân*, *meléte*, *epimeleisthai*, *epiméleia* indicam um sentido frequentemente associado ao verbo *gymnázein*, exercitar-se, treinar. No curso da história, a noção ancestral de *epiméleia heautou* foi ampliando-se, ganhando novas significações, mas sempre conserva esta característica: a necessidade de certas práticas, de certos exercícios, de certas técnicas de purgação, de transfiguração que “tornariam o sujeito capaz de verdade”¹⁷. Estas práticas, conhecidas também como “exercícios espirituais”¹⁸, são denominadas por Foucault, “técnicas de si” ou “tecnologias de si”.

¹⁶ Idem, Ibidem, p. 84. “[...] (como) extensão da vida individual, ou *coextensividade* do preocupar-se consigo à arte de viver (essa famosa *tekhné tou biou*), essa arte da vida, essa arte da existência da qual sabemos que, desde Platão, sobretudo nos movimentos pós-platônicos, se tornará a definição fundamental da filosofia. O cuidado de si torna-se coextensivo à vida” (Tradução da pesquisadora).

¹⁷ Idem, Ibidem, p. 82.

¹⁸ Conforme HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études augustinienes, 1981.

Vejamos alguns exemplos que Foucault nos fornece destas técnicas. Entre os pitagóricos, encontram-se os exercícios de memória, de preparação para o sono (e, principalmente para os sonhos), o exame de consciência e as práticas de domínio de si. Em Platão, há vários testemunhos da utilização destas técnicas nos diálogos. Um deles encontra-se no *Fédon* (67c): é o exercício que habitua a alma, a partir de todos os pontos do corpo, a reunir-se sobre si mesma, refluir sobre si, residir em si, tanto quanto possível. Ainda no *Fédon*, pode-se citar a conhecida “meditação sobre a morte” (*mélete tou thanathou*), assim como a prática da *anakhorésis eis heautón*, do “retiro em si mesmo”, que implica em isolamento e imobilidade tanto da alma quanto do corpo. Um exercício semelhante à anacorese encontra-se exemplificado duas vezes pela conduta de Sócrates no *Symposium*: antes de chegar ao local em que estaria sendo realizado o encontro, Sócrates estaca e fica imóvel, meditando, completamente absorvido em si mesmo. Além desse exemplo, há aquela passagem célebre em que Alcibiades lembra que Sócrates, durante a guerra, podia ficar ereto, imóvel, descalço na neve, insensível ao frio, por horas seguidas, para espanto de todos. As técnicas de imobilidade do pensamento para garantir a tranquilidade, e também a anacorese em si estão presentes também na filosofia estóica de Sêneca e Marco Aurélio, assim como exercícios de purificação das representações: na medida em que se apresentam os pensamentos, deve-se selecioná-los imediatamente, excluindo aqueles que são nocivos¹⁹.

Para investigar a noção de *epiméleia heautou*, Foucault distingue na *Hermenêutica* três grandes momentos de sua expressão histórica. O primeiro teria ocorrido na Grécia, e encontra como expressão maior a filosofia de Platão. O segundo momento refere-se ao que ficou conhecido como “era de ouro do cuidado de si”, exatamente a época imperial de filósofos como Sêneca, Epíteto e Marco Aurélio, em que o “cuidado de si” atingiu a proporção de uma “cultura de si”. Por fim, por volta do século V, assistimos à modulação da *epiméleia* antiga ao ascetismo cristão, inaugurando uma prática não exatamente de “cuidado de si”, mas de “renúncia de si”. Pode-se dizer, portanto, que em toda a filosofia antiga, o *heautou epimelesthai*, consideradas suas variações, constituiu-se – como dever e prática, procedimento e exercício – condição obrigatória ao filosofar.

O que intriga Foucault é justamente isso. O que teria havido para que um *acontecimento* de tal magnitude fosse desconsiderado pela história da filosofia? Por que teria sido deixado de

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001, p. 43.

lado, *dans la pénombre*²⁰, um fenômeno tão amplo, tão complexo, tão multifacetado, tão recorrente e tão rico?

Aqui caberiam algumas especulações. A primeira refere-se ao aspecto “negativo” que tal expressão assume na contemporaneidade, época em que “cuidar de si” pode ser facilmente confundido com o que se entende atualmente por hedonismo ou narcisismo, espécie de individualismo exacerbado ou “dandismo moral”, fruto da ausência de moral coletiva. Entretanto, entre os antigos, a *epiméleia heautou* assume sempre uma conotação positiva, inclusive constata-se que foi a partir dela que se formaram as morais mais austeras do ocidente, “que não é a cristã”, lembra Foucault²¹, “mas a moral da era imperial” (estóica, cínica e inclusive epicurista). Retomado pela moral do cristianismo, este *éthos* foi adaptado, “reaclimatado”²² como uma ética geral de não egoísmo, sob a forma da “renúncia de si”, total altruísmo; eis então seus paradoxos, aponta Foucault, se comparada à aceção contemporânea de um “cuidar de si”.

Além disso, a *epiméleia heautou* contou, quase sempre, com uma estrutura, com um ambiente coletivo, seja este formalizado por escolas filosóficas como a Academia platônica ou o *iatréion* de Epíteto, seja envolvendo relações familiares e de amizade como no caso da filosofia de Sêneca. Portanto, ao contrário do que se poderia imaginar, a *epiméleia heautou* ou o “cuidado de si”, para os antigos, guarda sempre um sentido positivo e, de certa forma, “coletivo”, nunca negativo e solipsista: “Or, dans toute cette pensée antique dont je vous parle, que ce soit chez Socrate ou chez Grégoire de Nysse, “s’occuper de soi-même” a toujours un sens positif, jamais un sens négatif”²³.

A hipótese levantada por Foucault é que a *epiméleia heautou* (“cuidado de si), prática nuclear na gênese da subjetividade ocidental, possivelmente constituiria, juntamente com o *gnônai heautón* (“conhecimento de si”), os dois grandes pilares da filosofia antiga²⁴.

Retorna-se, então mais enfaticamente, à questão: por que a filosofia moderna relegou esta noção, tão central para filósofos gregos, helênicos e romanos, praticamente ao esquecimento?

²⁰ Idem, Ibidem, p.13.

²¹ Idem, Ibidem, p.15.

²² Idem, Ibidem, p.15.

²³ Idem, Ibidem, p. 14. “Mas, em todo o pensamento antigo do qual vos falo, seja de Sócrates ou Gregório de Nissa, ‘cuidar de si mesmo’ tem sempre um sentido positivo, nunca um sentido negativo” (Tradução da pesquisadora).

²⁴ Idem, Ibidem, p.13.

Para tentar esclarecer isso, Foucault diferencia duas noções e estabelece um “ambiente”, como demonstrado a seguir.

1.2 Filosofia e espiritualidade

Vejamos, em primeiro lugar, quais seriam estas noções. Referindo-se a um ambiente filosófico em que cuidado e conhecimento, *epiméleia heautou* e *gnônai heauton* não se encontram apartados, Foucault utiliza a palavra “espiritualidade”, e denomina “filosofia” o procedimento que privilegia apenas o conhecimento. E tentando localizar quando e como isso ocorreu, refere-se à “ambiência cartesiana”, ou seja, ao procedimento cartesiano segundo o qual o conhecimento, e apenas o conhecimento, teria se tornado condição para o conhecimento.

Detenhamo-nos nesse ponto. “Filosofia”, na acepção de Foucault, implicaria em um movimento realizado exclusivamente em termos de conhecimento. “Espiritualidade”, por sua vez, abarcaria o “conjunto de buscas, práticas e experiências (purificações, asceses, renúncias, conversões)” que constituiriam o “preço a pagar”²⁵, ou seja, a condição para que o sujeito pudesse ter acesso à verdade.

Para Foucault, a filosofia, tal como entendida na atualidade, teria super-qualificado o conhecimento, ao mesmo tempo em que desqualificou o “cuidado de si”. Portanto, para explicar como isso ocorreu, Foucault recorre a um recurso didático: diferencia “filosofia” de “espiritualidade”. No contexto da espiritualidade, enfatiza Foucault, não haveria acesso à verdade sem transformação:

La spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit. La spiritualité postule que le sujet en tant que tel n'a pas droit, n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité. Elle postule que la vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitime parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet. Elle postule que le sujet se modifie, se transforme, se déplace [...]. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car

²⁵ Idem, *Ibidem*, p. 31.

tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité. Je crois que c'est là la formule plus simple, mais la plus fondamentale, par laquelle on peut définir la spiritualité²⁶.

No Ocidente, a transformação que se dá no contexto da espiritualidade parece ocorrer de duas maneiras: 1) a verdade vem até o sujeito e o ilumina e 2) o sujeito ascende à verdade através do esforço, de um árduo trabalho sobre si que garante a transformação progressiva pela qual se é o único responsável. No primeiro caso, tem-se *éros* (amor), e no segundo, *áskesis* (ascese), que indica a transformação progressiva, o longo trabalho que é preciso fazer de si para si. Seriam estas, *éros* e *áskesis*, as duas grandes formas de espiritualidade, as duas forças por intermédio das quais o sujeito poderia se tornar capaz de verdade:

Disons très grossièrement [...] que cette conversion peut se faire sous la forme d'un mouvement que arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle[...]. Appelons [...] ce mouvement de l'*erós* (amour). Et puis une autre grande forme par laquelle le sujet peut et doit se transformer pour pouvoir avoir accès à la vérité: c'est un travail. C'est un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse (*áskesis*). *Éros* et *áskesis* sont, je crois, les deux grandes formes par lesquelles, dans la spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé pour devenir enfin sujet capable de vérité²⁷.

Portanto, o “sujeito ético de verdade” de Foucault refere-se a um modo de subjetivação decorrente de um processo de transformação de si. Esta transformação, concebida na filosofia antiga como *áskesis* (ascese), não formula regras de condutas; trata-se de uma escolha que se dá por vontade e afinidade, e implica uma boa dose de autonomia (*autarkhéia*). Resulta, portanto, de atitude existencial permanente, independente e vigilante, produto da *tekhné* do “cuidado de si”,

²⁶ Idem, Ibidem, p. 17. “A espiritualidade postula que a verdade nunca é dada ao sujeito como pleno direito. A espiritualidade pressupõe que o sujeito como tal não tem direito, não têm a capacidade de ter acesso à verdade. Ela postula que a verdade não é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, que seria fundado e legítimo porque ele é o sujeito e porque ele tem tal ou tal estrutura de sujeito. Ela postula que o sujeito se modifica, se transforma, se move [...]. A verdade somente é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o próprio ser do sujeito. Porque, tal como ele é, ele não é capaz de verdade. Eu creio que esta é a fórmula mais simples, mas a mais fundamental, pela qual se pode definir a espiritualidade” (Tradução da pesquisadora).

²⁷ Idem, Ibidem, p.17. “Digamos a grosso modo [...] que essa conversão pode ser feita sob a forma de um movimento que arranca o sujeito de seu estatuto e de condição atual [...] Digamos [...] o movimento de *éros* (amor). E, então, uma outra grande forma pela qual o sujeito pode e deve se transformar para ter acesso à verdade: é um trabalho. É um trabalho de si sobre si mesmo, uma elaboração de si sobre si mesmo, uma transformação progressiva de si sobre si em que nós mesmos somos responsáveis por um longo trabalho, que é o de ascetismo (*áskesis*). *Éros* e *áskesis* são, creio, as duas principais formas pelas quais, na espiritualidade ocidental, são concebidas as modalidades de acordo com as quais o sujeito deveria se transformar para se tornar finalmente capaz de verdade”. (Tradução da pesquisadora).

na Antiguidade, a primeira tarefa daqueles que almejavam dedicar-se à investigação filosófica²⁸. O caráter autárquico marcaria o grande contraste que há entre a *epiméleia heautou* praticada na Antiguidade e os procedimentos obrigatórios das regras monásticas cristãs.

Há, ainda, uma característica deste processo que merece ser mencionada. A verdade à qual se acede, nessas condições, seria algo que “retorna” sobre o sujeito, que o ilumina e tranquiliza sua alma. Assim, a verdade não diz respeito apenas ao sujeito tal como é, mas é algo que o completa, que o transfigura em seu próprio ser: “Pode-se resumir assim”, diz Foucault, “na espiritualidade, um ato de conhecimento jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ‘ser do sujeito’ (*sujet dans son être*)²⁹”.

Esta concepção é totalmente oposta ao movimento gnóstico que “sobrecarrega o ato de conhecimento”³⁰, atribuindo-lhe exclusividade no acesso à verdade. O conhecimento desprovido das condições de espiritualidade passa a ser simplesmente um acúmulo em que os benefícios se dão apenas em termos psicológicos, sociais ou históricos, mas que não pode oferecer ao sujeito nenhuma oportunidade de superação ou transformação. Isso constituiria o marco da subjetividade moderna: a história da subjetividade moderna começaria exatamente nesse momento em que se postula que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, e esta verdade, tão difícil de alcançar, não pode retornar para transfigurar o sujeito.

Na Antiguidade, a separação entre filosofia e espiritualidade praticamente não existiu. Filosofia e espiritualidade não estiveram apartadas entre os pitagóricos, entre os estóicos, os cínicos, os epicuristas, muito menos para Sócrates, Platão e os neo-platônicos:

Disons schématiquement ceci: pendant toute cette période qu'on appelle l'Antiquité, et selon des modalités qui ont été bien différentes, la question philosophique du comment avoir accès à la vérité et la pratique de spiritualité (les transformations nécessaires dans l'être même du sujet qui vont permettre l'accès à la vérité), eh bien ces deux questions, ces deux thèmes n'ont jamais été séparés [...]: l'*epiméleia heautou* (le souci de soi) désigne précisément l'ensemble des conditions de spiritualité, l'ensemble des transformations de soi qui sont la condition nécessaire pour que l'on puisse avoir accès à

²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 11 e DAVIDSON, Arnold I. *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought*. In: GUTTING, G. (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2007. p. 137.

²⁹ Idem, *Ibidem*, p. 19.

³⁰ Idem, *Ibidem*, p.18.

la vérité[...]. Donc, pendant toute l'Antiquité [...] jamais le thème de la philosophie [...] et la question de la spiritualité [...] jamais ces deux questions n'ont été séparées³¹.

A hipótese de trabalho de Foucault é que a *epiméleia heautou* constituiria a forma mais geral desta espiritualidade, espiritualidade³² praticamente ignorada pela filosofia ocidental atual. A questão que se coloca, então, é: quando esta ruptura teria ocorrido? O manuscrito de Foucault consultado para edição do curso de 1982 por Frédéric Gros cita mais exatamente que a relação entre filosofia e espiritualidade foi rompida quando Descartes disse que a filosofia sozinha se basta para o conhecimento e quando Kant completou dizendo que se o conhecimento tem limites, eles estão todos na própria estrutura do sujeito cognoscente, isto é, naquilo que permite o conhecimento³³. Este “momento cartesiano”³⁴, ao valorizar demais o conhecimento, teria contribuído para desqualificar a *epiméleia heautou* e excluí-la do pensamento filosófico moderno.

Foucault adverte que usa este termo, “ambiência cartesiana”, com muitas restrições e “muitas aspas”³⁵, pois o afastamento da espiritualidade da filosofia não pode ser considerado um movimento brusco, e nem mesmo algo que se possa atribuir especificamente a Descartes. De fato, a cisão entre filosofia e espiritualidade teria sido fruto de um longo processo, cuja origem e maturação adviria não de uma possível tensão entre espiritualidade e ciência, mas surpreendentemente entre espiritualidade e teologia: a possibilidade de conhecer pela fé, pela revelação, teria feito com que a filosofia fosse “desprendendo-se”, “liberando-se”, “separando-se”³⁶ das práticas espirituais agregadas pela noção de *epiméleia heautou*. A explicação, portanto, do apartamento entre filosofia e espiritualidade e da consequente desvalorização da *epiméleia heautou* não se origina exatamente no século XV, nem decorre da aquisição da ciência moderna,

³¹ Idem, Ibidem, p. 18. “Esquematicamente, dizemos o seguinte: durante todo esse período que denominamos antiguidade, e de maneiras que eram muito diferentes, a questão filosófica de como ter acesso à verdade e à prática da espiritualidade (as mudanças necessárias no próprio ser do sujeito que permitirão o acesso à verdade); essas duas questões, esses dois temas, nunca foram separados [...]: a *epiméleia heautou* (o preocupar-se consigo) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, todas as transformações de si que são a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade [...]. Assim, durante toda a Antiguidade [...] nunca o tema da filosofia [...] e a questão da espiritualidade [...] jamais essas duas questões foram separadas (Tradução da pesquisadora).

³² Idem, Ibidem, p. 31.

³³ Idem, Ibidem, p. 27.

³⁴ Idem, Ibidem, p. 15.

³⁵ Idem, Ibidem, p. 15.

³⁶ Idem, Ibidem, p. 28.

mas perfaz um longo caminho que pode ser rastreado, segundo Foucault, muito mais “do lado da teologia”³⁷.

De qualquer forma, houve um processo que fez com que, durante muito tempo, a *epimélēia heautou* fosse colocada à margem da história do pensamento, enquanto que ao *gnôthi sautón*, a prescrição inscrita em Delfos, foi outorgado a própria fundação do conhecimento. O resultado foi o rompimento entre filosofia e espiritualidade que nunca estiveram separadas no mundo antigo. Esta é uma constatação fundamental para Foucault, a de que houve uma longa época em que o acesso à verdade não podia ser colocado em termos restritos ao conhecimento. É o que estaria sintetizado pela fórmula, hoje esquecida, da *epimélēia heautou*.

E é justamente a partir desta noção “deixada de lado”³⁸ que Foucault apresenta à contemporaneidade novas e importantes questões: O que significou para o mundo antigo a *epimélēia heautou*? Qual seria a relação entre o “cuidado de si” e o “conhecimento de si”? Para aceder à verdade, basta o sujeito ser como é, ou este acesso envolveria uma transformação, uma “purificação” referente ao próprio ser do sujeito? Como se dão os processos de subjetivação, a partir dos quais o sujeito deixa de ser objeto, e passa a ser o artífice de sua própria vida? Enfim, dentro desta perspectiva ético-genealógica, qual seria a relação entre sujeito e verdade?

Para elucidar tais pontos, Foucault empreende uma longa viagem pelos textos gregos, helenistas e imperiais, partindo de Platão, e identificando em Sócrates (o filósofo do “conhece-te a ti mesmo”) a figura do “homem do cuidado”³⁹. É para este momento socrático-platônico, considerado a origem filosófica do *epimelesthai*, que converge este estudo.

1.3 O momento socrático-platônico

Como se disse, ao que tudo indica, o “cuidado de si” remonta à Grécia arcaica, e parece constituir um tema próprio da cultura grega. A aplicação do *heautou epimelesthai* antecede e até

³⁷ Idem, Ibidem, p. 29.

³⁸ Idem, Ibidem, p. 13.

³⁹ Idem, Ibidem, p. 10.

independe da filosofia, conforme a menção de Plutarco a um lacedemônio chamado Alexândrides, segundo o qual os cidadãos de Esparta deixavam os cuidados de suas terras a cargo dos *hilotas*, para que pudessem cuidar de si próprios. Nesse caso, a *epiméleia heautou* aparece ligada a uma situação econômica, política e social; enfim, manifesta-se condicionada a um privilégio de classe que pode contar com escravos para realizar o trabalho pesado, e assim ter tempo e condições para “cuidar de si mesmo” (*kaì autoi epimeloúntai*)⁴⁰. O “cuidado de si”, da mesma forma que os aforismos *meden ágan* e *gnothi sauton*⁴¹, surge não como uma atitude intelectual, mas como um preceito, uma regra de convivência, um “conselho de prudência” para orientação da *práxis* grega.

Para Foucault, como vimos, é somente nos diálogos platônicos, especialmente por meio da figura de Sócrates, que a *epiméleia heautou* reveste-se de sentido filosófico. A *epiméleia heautou* aparece em vários diálogos de Platão: na *Apologia*, quando Sócrates exorta os cidadãos a cuidarem de si; no *Láques*, a partir da advertência sobre a necessidade de se “cuidar” da educação dos filhos⁴². Mas seria no diálogo conhecido como *Primeiro Alcibiades* que a *epiméleia heautou* surge em pleno vigor: “Não é meu projeto retomar, em todas as suas dimensões, a questão do ‘cuidado de si’, questão bastante importante já que não é evocada apenas no *Alcibiades*, embora seja unicamente no *Alcibiades* que dela existe uma teoria completa”⁴³.

A importância do *Alcibiades* na genealogia foucaultiana, especificamente na *Hermenêutica*, é evidente. O “momento platônico”, representado por este diálogo, indicaria a reorganização de toda a tecnologia de si que existiu antes de Sócrates e Platão, além de constituir ponto de partida para estudo dos sistemas de pensamento que se sucederam:

Et il me semble que Platon, le moment platonicien, et particulièrement ce texte de l'*Alcibiade*, portent témoignage d'un de ces moments où s'est faite la réorganisation

⁴⁰ PLUTARQUE. *Oeuvres Morales*. Traduit par F. Furhmann. Paris: Les Belles Lettres, 1988. (Tomo III). Para . 41.

⁴¹ FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 5. Assim como a *epiméleia heautou*, os aforismos *meden ágan*, “nada em demasia” e *gnothi sauton*, “conhece-te a ti mesmo”, que constituíam conselhos de prudência inscritos no Oráculo de Delfos, têm origem que parece remontar aos lacedemônios.

⁴² PLATON, *Apologie*, 29-30 e *Láques*, 179b. No *Láques*, o diálogo platônico que versa sobre a coragem (*andréia*) entendida como ciência, Platão aborda a questão da educação das crianças e estabelece relação entre educação e virtude. Este diálogo que termina em *aporia* busca demonstrar que a função da educação seria fazer nascer a virtude na alma das crianças.

⁴³ FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 65.

progressive de toute cette vieille technologie du soi qui est donc bien antérieure et à Platon et à Sócrates. Toutes ces vieilles technologies du soi, il me semble que, dans Platon, dans le texte de *l'Alcibiade*, ou quelque part entre Socrate et Platon, elles ont été soumises à une très profonde réorganisation. Ou en tout cas: dans la pensée philosophique, la question de *l'epiméleia heautou* (du soici de soi) reprend, à tout autre niveau, à une tout autre fin, et avec des formes partiellement différents, des éléments que l'on pouvait trouver auparavant dans ces techniques que j'évoquais⁴⁴.

Destacado este ponto, veremos qual é a abordagem realizada por Foucault em relação ao *Alcibiades*, partindo de três vertentes principais típicas, segundo ele, do pensamento socrático-platônico (e que serão reencontradas ao longo de toda a historiografia filosófica greco-romana com diferentes desdobramentos), quais sejam, a ação política, a pedagogia e a *erótika* dos rapazes, culminando na relação, que parece incômoda a Foucault, entre *epiméleia heautou* e conhecimento em Platão.

1.4 A leitura foucaultiana do *Primeiro Alcibiades*

Alcibiades, personagem emblemático da história grega, é belo, rico, de família poderosa. Seu pai é um eupátrida; sua mãe, uma “Alcmeônida”, a família mais influente da história política da Grécia. Foi criado por Péricles, o mais famoso estadista ateniense; foi amado por Sócrates. Reunia todos os predicados requeridos para a carreira política. Além do mais, sua pátria, Atenas, representava o auge do poder e da cultura da época. Com tantos superlativos, Alcibiades tinha tudo a seu favor, inclusive a orientação do mestre mais exigente, Sócrates. Mas Alcibiades ainda não estava preparado para a política. O belo, nobre, rico e irresistível Alcibiades era “desprovido de auto-controle (*akrastéstatos*), dado aos excessos ou às ofensas (*hybristótatos*), assim como à violência (*biaiótatos*)”⁴⁵. Não governava a si próprio, como pretendia governar os outros?

⁴⁴ Idem, *Ibidem*, p. 50. “E me parece que Platão, o momento platônico, e particularmente o texto do *Alcibiades*, traz o testemunho de um daqueles momentos em que se faz a reorganização progressiva de toda a velha tecnologia de si, bem anterior a Platão e Sócrates. Todas essas velhas tecnologias de si, me parece – em Platão, no texto do *Alcibiades* ou em algum lugar entre Sócrates e Platão – elas foram submetidas a uma profunda reorganização. Ou, de qualquer modo: no pensamento filosófico, a questão da *epiméleia heautou* (do preocupar-se consigo) retomou, em outro nível, propósito completamente diferente, e com formas parcialmente diferentes, elementos que se poderiam encontrar anteriormente nessas técnicas que eu mencionei” (Tradução da pesquisadora).

⁴⁵ ROMILLY, Jacqueline. *Alcibiades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p. 45.

Apesar das ambições e de certa insolência de Alcibíades, a intervenção de Sócrates, objeto do diálogo, deixa os fatos evidentes: Alcibíades desconhece a superioridade de seus adversários, não sabe o que é governar, e o que é pior, não sabe que não sabe. Em relação aos antagonistas persas e espartanos, suas riquezas são insignificantes, sua educação (deixada a cargo de um velho escravo), deficiente, em nada podendo se comparar à *agogê*, à formação dos jovens espartanos e à elaborada pedagogia virtuosa dos príncipes persas. E, ainda mais, por não saber “cuidar de si”, Alcibíades não tem nem como compensar estas deficiências: ele não tem o verdadeiro saber político, não tem *tekhné*⁴⁶.

Por outro lado, Alcibíades tem, a seu favor, a vontade de assumir a tarefa na idade “em que a intenção se forma”, na “idade crítica” sinalizada por Foucault⁴⁷ em que os rapazes passam das mãos do pedagogo à vida política. É nesse momento que Sócrates finalmente aproxima-se e lhe dirige a palavra: antes de mais nada, seria preciso “cuidar de si”.

A análise de Foucault é clara. Ao contrário do que acontecia de forma corriqueira entre os lacedemônios, a *epiméleia heautou* não é, nesse diálogo platônico, simplesmente algo que surge como resultado de privilégios estatutários. No *Alcibiades*, a *epiméleia heautou* é, não mera consequência, mas a condição *sine qua non*⁴⁸ que permite a passagem de uma situação social favorável para a efetiva ação política. Ou seja, é o cidadão bem colocado na sociedade ateniense, rico, inteligente, poderoso e ainda belo que pode nela exercer um cargo político. Mas antes disso, este cidadão tão bem aquinhoado deve primeiramente aprender a cuidar de si.

O objetivo do diálogo seria identificar como a *epiméleia heautou* poderia conduzir a esta *tekhné*, a esta ciência de saber se governar para poder governar os outros. É a primeira vez, enfatiza Foucault, que a fórmula do “cuidado de si” surge no discurso filosófico: “É a primeira teoria, e pode-se dizer, (entre) todos os textos de Platão, a única teoria global do cuidado de si. Pode ser considerada como a primeira grande emergência teórica da *epiméleia heautou*”⁴⁹.

⁴⁶ PLATON. *Alcibiade*. Présentation par J-F Pradeau; Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. 125d.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 34.

⁴⁸ Idem, *Ibidem*, p. 37.

⁴⁹ Idem, *Ibidem*, p. 46.

Na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault ocupa-se do *Alcibiades* especialmente nas aulas de 6, 13 e 20 de janeiro e o retoma nas aulas finais, em 17 e 24 de março, não sem mencioná-lo em outros encontros como em 03, 10 e 17 de fevereiro. De fato, o *Alcibiades* permeia todo o curso de 1982⁵⁰, e é a partir deste “ponto de partida da *epiméleia heautou*” que Foucault estabelece a diferença didática entre filosofia e espiritualidade; elege eixos que guiarão sua pesquisa genealógica como política, pedagogia e *erótika*; aborda a alma como sujeito (atividade); analisa relações entre cuidado e conhecimento, “cuidado de si” e “cuidado dos outros”, filosofia e ascese, reminiscência e reflexividade e, o que parece ponto fundamental no pensamento foucaultiano, através da noção de *epiméleia heautou*, evidencia a articulação entre subjetividade e verdade.

Na primeira hora da aula do dia 13 de janeiro, Foucault aborda o contexto do surgimento deste “imperativo” na filosofia. O contexto, segundo ele, é socrático, ou seja, recorrente nos chamados diálogos de juventude de Platão: envolve o mundo dos jovens aristocratas com potencial político; critica a prática educativa de Atenas e também a *erótika* entre os rapazes que não consegue realizar a tarefa formadora para a qual foi talhada. Em decorrência desta dupla falha pedagógica – escolar e amorosa – seria então necessário “cuidar de si”. Desta forma, nota-se que o “cuidado de si” nasce na filosofia fortemente vinculado, não apenas ao componente político, mas a um processo pedagógico, mais exatamente a um *déficit* pedagógico.

A *epiméleia heautou* envolve *éros*. Sabe-se que Foucault dedicou muitos estudos à *erótika* antiga, entre eles a interrogação ética sobre o uso dos prazeres (*aphrodisia*)⁵¹. *Éros* não teve a função que deveria ter tido em relação a Alcibiades. Sua soberba e o passar do tempo afastaram seus amantes, dos quais só restou Sócrates. Não foi amado “por si”, mas apenas admirado por sua beleza, por sua posição. E não é somente sua educação que é duplamente falha, mas a própria ignorância. Alcibiades acha que sabe o que é um bom governo, mas vê suas convicções caírem por terra diante da arguição de Sócrates. Desta forma, ignora o que é preciso saber e também ignora que ignora. Política, pedagogia e ignorância esboçariam um panorama bem familiar aos diálogos socráticos.

⁵⁰ As referências de Foucault na *Hermenêutica* a Platão são muitas: 65, além de 54 referências diretas ao *Alcibiades*, e 50 referências a Sócrates, sendo a maioria ao Sócrates apresentado pelos diálogos platônicos.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, II. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. No capítulo V, Foucault aborda exatamente a relação entre o uso dos prazeres e a verdade, interessando-se especialmente pela erótica socrático-platônica, a partir do estudo de um outro diálogo platônico, o *Banquete* (*Symposium*).

É o movimento que ocorre em *Alcibiades* a partir de 127e que mais interessa a Foucault, pois é nessa “segunda metade do diálogo”⁵² que emergirá a teoria platônica da *epiméleia heautou*. Alcibiades desespera-se quando, conduzido por Sócrates, conscientiza-se da própria ignorância. Ele não sabe, mas agora pelo menos sabe que não sabe. Não sabe, mas “tem tempo”, diz Sócrates. Tempo para aprender a governar? Não, rebate Foucault remetendo ao texto, tempo para “ocupar-se consigo”, *epimelesthai*. “Cuidar de si”, “ocupar-se de si” referem-se à diferença entre aprender e formar, à uma espécie de *paidéia*, ao processo de construção, de “formação de si” que não se desvincularia do próprio movimento do conhecimento: É nesta proximidade, conclui Foucault, que vão precipitar-se certos problemas que tangenciam todo o jogo entre filosofia e espiritualidade no mundo antigo ⁵³.

Foucault antecipa aqui a relação entre *epiméleia heautou* e *gnothi sauton* no pensamento platônico, avançando agora mais lentamente na leitura do texto:

- inicialmente, recruta duas questões metodológicas fundamentais a partir das quais a ligação entre “cuidar” e “conhecer” se tornará mais explícita: o que seria cuidar, *ti estí tò heautou epimelesthai* (127e) e o que seria este “si”, o *autò tò autò* (129b) a que se refere o texto grego, denominado por Foucault “ser do sujeito”⁵⁴;

- reporta tais interrogações ao princípio délfico, à missão assumida por Sócrates, ao *gnothi sauton* (conhece-te a ti mesmo);

- estabelece que esta menção ao conhecimento surge, em um primeiro momento, de “forma fraca, passageira”⁵⁵, apenas como conselho de prudência de Sócrates a um Alcibiades que desconhece suas reais habilidades e limitações, assim como seus adversários e objetivos (124b);

- aprofunda a relação entre conhecer e cuidar no *Alcibiades* de Platão ao concentrar-se sobre o reflexivo *heautou* contido no preceito *epimelesthai heautou* (*ti estí tò auto tò auto*, 129b), destacando este “cuidado” do imperativo de prudência citado acima a partir de um novo

⁵² FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 51.

⁵³ Idem, Ibidem, p. 46.

⁵⁴ Idem, Ibidem, p. 37.

⁵⁵ Idem, Ibidem, p. 52.

elemento: *psykhé*, a alma, neste caso simultaneamente sujeito e objeto da flexão verbal expressa por *epimelesthai*⁵⁶.

Este é o núcleo no diálogo. Eis aqui para Foucault, na obra de Platão, a questão do sujeito, que expresso pelo movimento instaurado pela pergunta “o que é o *si*?” culminaria na platônica resposta “sou minha alma”⁵⁷. Esta “alma” a que se refere o *Alcibiades*, imagina Foucault, não é a alma “presa ao corpo” do *Fédon* (64c-65a), nem tampouco a alma tríplice da *Politeia* (443d-e). Também não remeteria à poética metáfora dos cavalos alados do *Fedro* (246 a). Segundo Foucault, o *Alcibiades* de Platão trata da alma como “sujeito de ação”, e para isso a alma serve-se (*khrestai*) do corpo, serve-se dos instrumentos e, emblematicamente no caso de Sócrates que dialoga com Alcibiades, da própria linguagem. A partir do estudo etimológico do *servir*, em grego, *khrestai*, *khraomai* (verbos) e *khresis* (substantivo), Foucault chega à concepção de uma “alma-sujeito”⁵⁸ que não se esgota na relação instrumental (como no caso da alma servindo-se do corpo), mas de certa forma repousa na noção de relação: relação com os outros e tudo o que lhe rodeia, e especialmente relação consigo mesmo.

É esta alma como sujeito, e não como substância, que interessa a Foucault. Seria à “alma como sujeito”, “como atividade” que se refere o “*si*” da *epiméleia heautou*, enfatiza Foucault e a este ponto, dedica grande atenção:

S’occupe de soi-même en tant que l’on est sujet de la “*khresis*” (avec toute la polysémie du mot: sujet d’actions, de comportements, de relations, d’attitudes), c’est de cela qu’il est question. L’âme comme sujet, et non pas du tout l’âme comme substance: c’est à cela qu’aboutit, me semble-t-il, ce développement de l’*Alcibiade* sur: “Qu’est-ce que c’est que soi-même, quel sens faut-il donner à soi-même quand on dit il faut s’occuper de soi?”⁵⁹

A concepção de alma no *Alcibiades* indicaria justamente esta atividade e, além disso, examinaria e rejeitaria outros três tipos de atividades historicamente associadas ao “cuidado de

⁵⁶ Idem, Ibidem, p. 52.

⁵⁷ Idem, Ibidem, p. 52.

⁵⁸ Idem, Ibidem, p. 57-58.

⁵⁹ Idem, Ibidem, p. 57. “Cuidar de si mesmo enquanto sujeito da ‘*khresis*’ (com toda a polissemia da palavra: sujeito de ações, comportamentos, relacionamentos, atitudes), essa é a questão. A alma como sujeito, e não a alma como substância: isso é o que resulta, me parece, desse desenvolvimento do *Alcibiades* sobre: “o que é o si-mesmo, que sentido devo dar ao si-mesmo, quando se diz que é preciso ocupar-se de si?” (Tradução da pesquisadora).

si”: a medicina, a economia e a erótica. A medicina e também a dietética, cuja relação com o “cuidado de si” estreita-se cada vez mais ao longo do helenismo e da era imperial, são radicalmente separadas da *epiméleia* por Sócrates, que lembra que quando um médico ocupa-se de si mesmo conforme a arte da medicina, isso não significa que cuide de si mesmo. O mesmo ocorre com o dono da casa que se ocupa com suas propriedades e com a gestão dos seus bens; e com o enamorado que se ocupa do corpo do amado.

Platão distingue a *epiméleia heautou* da dietética, regime geral da existência que se ocupa do corpo e da alma. Ocupar-se de si não é tema da medicina, da economia ou da erótica segundo o *Alcibiades*, pois envolve outra *tekhné* que diz respeito exclusivamente à alma como sujeito de ação, e não se restringe ao corpo, mas *serve-se* (*khrestai*) do corpo e de suas habilidades. Quando Sócrates “ocupa-se” em sentido grego de Alcibiades, não é de seu corpo que ele se ocupa, como faria o médico ou o amante, nem de seus bens, como o dono da casa, mas de sua alma⁶⁰. O cuidado de Sócrates com Alcibiades implica em cuidar da maneira com que Alcibiades vai cuidar de si mesmo, da sua alma.

O “cuidado de si”, portanto, implica na presença de um “mestre de cuidado”: “Não há cuidado de si sem a presença de um mestre de cuidado”, lembra Foucault. Diversamente do médico, do amante e do pai de família, o mestre de cuidado não cuida do corpo, nem dos bens daquele que se coloca sob seus cuidados. Ao contrário do professor, não ensina aptidões e habilidades, como a retórica, por exemplo, apenas “cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo”⁶¹. A figura emblemática do “mestre de cuidado” é Sócrates “Sócrates”, diz Foucault, “é o homem do cuidado e assim permanecerá”⁶².

O “cuidado de si” emerge em Foucault, portanto, como domínio histórico específico a explorar. As práticas voluntárias através das quais se busca “cuidar de si” exige a presença de um guia, de um “mestre de cuidado” ou, mais tarde, de um “diretor de consciência”, que nutre pelo

⁶⁰ Idem, *Ibidem*, p. 59. Foucault identifica, a partir de Platão, três grandes linhas de evolução da *epiméleia heautou*: a dietética (englobando a medicina), a econômica (gestão familiar e privada) e a *erótika*, sendo que os dois primeiros aspectos serão reforçados, ao passo que a erótica se apresentará, ao longo do tempo, cada vez mais desconectada, até ser excluída, do “cuidado de si”.

⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 58.

⁶² Idem, *Ibidem*, p. 10.

discípulo um amor desinteressado capaz de educá-lo para “cuidar do cuidado”. “O amor”, diz Foucault, “é o princípio e o modelo do cuidado que o rapaz deve ter de si enquanto sujeito”⁶³.

A definição do “si” como alma não basta a Sócrates. Passa-se, então, a outra porção fundamental do diálogo, momento em que a *epiméleia heautou* entrelaça-se com o grande princípio, o *gnothi sauton*, que surge agora “em todo esplendor e plenitude”⁶⁴. Resumimos: é preciso cuidar de “si”; mas o que é o “si?”; é a alma; então, a alma é preciso conhecer; enfim, é preciso conhecer-se.

A referência ao *gnothi sauton* ocorre no *Alcibiades*, segundo Foucault, em três momentos, cada qual indicando um nível, uma profundidade diferente:

- em 124b, surge como um simples conselho de prudência de Sócrates ao ambicioso Alcibiades que não refletiu ainda se tem condições de realizar de fato seus projetos: conhece-te a ti mesmo, diz Sócrates a Alcibiades, porque os adversários são como eu te disse, não como os imaginas.
- um pouco mais à frente, depois de ter sido colocado como injunção, como imperativo, o preceito délfico é citado pela segunda vez, em 132c, quando a questão é colocada sob um aspecto metodológico: o que seria este *heautou*, este eu com o qual é preciso ocupar-se?
- e, finalmente, quando se chega à conclusão de que para cuidar de si é preciso conhecer-se, é que o *gnothi sauton* ocorreria pela terceira vez.

É nesta terceira ocorrência do *gnothi sauton*, que surgiria agora em seu sentido integral, que Foucault vislumbra não apenas “um dos momentos decisivos do texto”, como também “um dos momentos constitutivos do platonismo”, pois ao recuperar e reintegrar técnicas arcaicas de

⁶³ Idem, Ibidem, p. 58.

⁶⁴ Idem, Ibidem, p. 66.

“cuidado de si”, todo o jogo do pensamento platônico consistiria em subordiná-las a um único e grande princípio: o “conhece-te a ti mesmo”⁶⁵.

A reorganização geral das “práticas de si” arcaicas, ou seja, da própria *epiméleia heautou* que se dá sob a égide do platonismo giraria em torno de um único eixo: o conhecimento. Diz assim Foucault: “Uma vez aberto o espaço do cuidado de si e uma vez definido o “si” como sendo a alma, todo o espaço assim aberto é coberto pelo princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’. Há, pode-se dizer, um golpe de força do *gnothi sauton* no espaço aberto pelo cuidado de si”⁶⁶.

Ocupar-se de si, cuidar de si, em suma, significaria conhecer-se, conclui Foucault, remetendo à célebre passagem do *Alcibiades* da “metáfora do olho” (133 a). Este trecho questiona não apenas o conhecimento, mas as condições de conhecimento: sob que aspectos um olho poderia ver? Através de um espelho, obviamente, mas também através de outro olho, como quando miramos nossa imagem na pupila alheia. Assim, a “superfície de visão” não é exatamente o olho, mas o próprio elemento da visão, a pupila. O pressuposto epistemológico platônico do princípio da identidade da natureza indica que a alma só verá a si mesma se dirigir seu olhar para algo que for da mesma natureza que ela. Se a natureza da alma é divina, é ao elemento divino que ela se dirige, aquilo que se relaciona ao pensamento (*phronein*) e ao saber (*eidenai*) (133c). Dotada de saber, a alma conseguirá distinguir o bem do mal, o verdadeiro do falso e cuidar de si como deve. Só então poderia conduzir a *pólis*.

Passa-se, então, ao final do texto, mais especificamente, à penúltima réplica, surpreendente para Foucault, que ocorre em 135e: Alcibiades promete a Sócrates que vai começar desde já a ocupar-se (*epimelesthai*), não exatamente consigo, mas com a justiça (*dikaiosyne*).

O diálogo platônico *Alcibiades* interessa sobremaneira a Foucault, que vê nele “o traçado de todo o percurso da filosofia de Platão, desde a interrogação socrática até o que aparece como elementos muito próximos do último Platão ou mesmo do neo-platonismo”⁶⁷. Além disso, a importância do *Alcibiades* ultrapassaria a questão platônica, já que seria a partir deste texto que

⁶⁵ Idem, Ibidem, p. 66.

⁶⁶ Idem, Ibidem, p. 67.

⁶⁷ Idem, Ibidem, p. 72.

emergiu a “pura história da *epiméleia heautou*”⁶⁸, de suas elaborações e desdobramentos ao longo do período clássico, helenístico e romano, fio condutor, portanto, de toda a genealogia do *epimelesthai* empreendida por Foucault.

Entretanto, mesmo constituindo o ponto de partida da longa história da *epiméleia heautou*, o *Alcibiades*, ao subordinar a noção de “cuidado de si” às questões epistemológicas apresentaria uma solução tipicamente platônica: o “cuidado de si” seria realizado apenas através do “conhecimento de si”. Assim, no *Alcibiades*, seria o conhecimento, e apenas o conhecimento que ao final permitiria o acesso à verdade. Sobre o *Alcibiades*, diz Foucault:

[...] le souci de soi doit consister dans la connaissance de soi[...]: c’est là bien sûr, un des moments décisifs du texte: un des moments constitutifs, je pense (du) platonisme; et justement un de ces épisodes essentiels dans l’histoire de ces technologies de soi, dans cette longue histoire du souci de soi, et qui va peser lourd, ou en tout cas avoir des effets considérables tout au long de la civilisation grécque, hellénistique et romaine⁶⁹.

Foucault enfatiza em vários momentos da *Hermenêutica* que, em Platão, todo “cuidado de si” é reduzido à forma do conhecimento e do conhecimento de si:

En fait, il me semble que tout le mouvement de la pensée platonicienne, à propos du souci de soi, sera précisément, en récupérant et en réintégrant un certain nombre de ces techniques préalables, archaïques, préexistants, de les ordonner, de les suborner au grand principe du “connais-toi toi-même”⁷⁰.

O pensamento platônico, ao recuperar as técnicas arcaicas do “cuidado de si” terminaria por subordiná-las ao “conhecimento de si”. Para Foucault, o “cuidado de si” no *Alcibiades* será todo envolvido e absorvido pelo conhecimento. O *Alcibiades* seria, portanto, um testemunho, não da história geral da *epiméleia heautou*, mas de sua expressão tipicamente platônica: em Platão, o conhecimento, sempre soberano, torna-se a própria expressão real do “cuidado de si”⁷¹.

⁶⁸ Idem, *Ibdem*, p. 13.

⁶⁹ Idem, *Ibdem*, p. 66. “[...] o preocupar-se consigo deve consistir em conhecer a si [...]: esse é, naturalmente, um dos momentos decisivos do texto: um dos momentos constitutivos, creio que (do) platonismo; e justamente um desses episódios essenciais na história dessas tecnologias de si, nessa longa história de cuidar de si, e que terá um forte peso, ou pelo menos efeitos consideráveis ao longo de toda a civilização grega, helenística e romana” (Tradução da pesquisadora).

⁷⁰ Idem, *Ibdem*, p. 66. “De fato, me parece que todo o movimento do pensamento platônico, a propósito do preocupar-se consigo, será precisamente recuperando e reintegrando um certo número de técnicas anteriores, arcaicas, pré-existent, de ordená-las e subordiná-las ao grande princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’” (Tradução da pesquisadora).

⁷¹ Idem, *Ibdem*, p. 75.

Através desta hipótese, Foucault aborda o que chama “paradoxo do platonismo”: da mesma forma que o platonismo constituirá o germen de vários movimentos espirituais nas filosofias subsequentes, será também o solo em que se desenvolverá, o que se pode chamar “racionalidade”, o movimento de conhecimento puro, sem qualquer vínculo com a espiritualidade. Ao representar este duplo papel, na filosofia platônica, o conhecimento acabará por absorver todas as exigências desta espiritualidade.

Eis o argumento de Foucault:

En tout cas [...] je crois qu'on peut comprendre un certain nombre des aspects du grand “paradoxe du platonisme” non seulement dans l'histoire de la pensée antique mais dans l'histoire de la pensée européenne [...]. Ce paradoxe est celui-ci: d'un coté le platonisme a été le ferment, et on peut même dire le principal ferment, de mouvements spirituels divers, dans la mesure en effet où le platonisme ne concevait la connaissance et l'accès à la vérité qu'à partir d'une connaissance de soi, qui était reconnaissance du divin en soi-même. À partir de ce moment-là, vous voyez bien que, pour le platonisme, la connaissance, l'accès à la vérité ne pouvaient se faire qu'aux conditions d'un mouvement spirituel de l'âme [...]. Mais vous voyez, en même temps, comme le platonisme a pu être constamment aussi le climat de développement de ce qu'on pourrait appeler une “rationalité”. Et, dans [...] je dirai que le platonisme a été plutôt le climat perpétuel dans lequel s'est développé un mouvement de connaissance, connaissance pure sans condition de spiritualité [...]. De sorte que le platonisme va jouer, tout au long, me semble-t-il, de la culture antique et de la culture européenne, ce double jeu: à la fois reposer sans cesse les conditions de spiritualité dans le seul mouvement de la connaissance⁷².

Entretanto, independentemente destes desdobramentos, há para Foucault, no próprio Platão, a redução clara do “cuidado” ao “conhecimento”: “Il ne faut pas oublier, toujours dans ce

⁷² Idem, *Ibidem*, p. 76. “Em todo caso [...] eu creio que se pode compreender um certo número de aspectos do grande ‘paradoxo do platonismo’ não somente na história do pensamento antigo, mas na história do pensamento europeu [...]. O paradoxo é este: de um lado o platonismo é o fermento, e se pode até dizer que o fermento principal, de movimentos espirituais diversos, na medida em que o platonismo somente concebia o conhecimento e acesso à verdade a partir de um conhecimento de si, que era reconhecimento do divino em si mesmo. A partir desse ponto, veja-se bem que, para Platão, o conhecimento, o acesso à verdade somente poderia se dar sob as condições de um movimento espiritual da alma [...]. Mas se vê, ao mesmo tempo, como o platonismo foi constantemente também o clima de desenvolvimento do que poderíamos chamar de uma ‘racionalidade’. E, nesse [...] eu diria que o platonismo tem sido o clima perpétuo em que se desenvolveu um movimento de conhecimento, conhecimento puro sem condição de espiritualidade [...]. De sorte que o platonismo vai desempenhar, me parece, ao longo de toda a cultura antiga e da cultura européia, esse duplo jogo: ao mesmo tempo, recolocar sem cessar as condições de espiritualidade no movimento único do conhecimento” (Tradução da pesquisadora).

contexte general des techniques de soi, que même chez Platon [...] tout le souci de soi est ramené pour lui, par lui, dans la forme de la connaissance et de la connaissance de soi”⁷³.

Este é um dos pontos que nos interessa abordar em relação ao diálogo *Alcibiades*. Para tanto, desenvolveremos, no Capítulo 2, a exegese do texto de Platão, de forma a promover, no Capítulo 3, uma reflexão sobre a *epiméleia heautou* de acordo com o contexto da obra platônica. Este procedimento nos permitirá, por consequência, investigar melhor esta afirmação de Foucault.

⁷³ Idem, Ibidem, p. 48. “Não se deve esquecer, sempre nesse contexto geral das técnicas de si, que mesmo em Platão [...] qualquer cuidado de si é reconduzido por ele, para ele, sob a forma de conhecimento e do conhecimento de si” (Tradução da pesquisadora).

CAPÍTULO 2

EPIMÉLEIA HEAUTOU NO ALCIBÍADES

*Mas pelos deuses, este preceito tão justo de Delfos
(delphikhôu grámmatos), que lembramos há pouco,
estamos seguros de tê-lo bem compreendido?*

Alcibiades, 132c

Dado o retrato da *epiméleia heautou* (“cuidado de si”) apresentado por Foucault (Capítulo I)⁷⁴, o presente Capítulo tem por objetivo proceder ao exame direto desta questão na obra *Alcibiades*, etapa fundamental, acreditamos, para que se possa promover um diálogo sério sobre o tema.

O estudo que nos interessa neste Capítulo visa identificar como surge a noção de *epiméleia heautou* no próprio texto de Platão, quais são seus antecedentes contextuais, conceituais e metodológicos, assim como avaliar as implicações filosóficas que dela derivam. Para tanto, procederemos por etapas que envolvem, a princípio, a análise da longa propedêutica adotada no diálogo por Platão, cujo objetivo aparentemente consiste no exame da questão da justiça. Seguem-se as demonstrações referentes ao “justo” e a aplicação incisiva e purgativa do método socrático: é quando o conhecimento de Alcibiades sobre o tema é colocado à prova. Somente a partir da constatação da própria ignorância por Alcibiades é que Platão apresentará a noção de *epiméleia heautou*, o “cuidado de si”, que diz respeito à concepção do ser humano em termos novos.

No decorrer deste Capítulo, tentaremos demonstrar a importância desta etapa preparatória, que não se restringe a tais demonstrações, mas se inicia muito antes, conforme anunciado pelo Prólogo e pela própria prosopografia adotada por Platão para compor o diálogo. Destaque especial merecerá a especificidade da relação que une Sócrates a Alcibiades, assim como o procedimento metodológico socrático, que progredirá sempre conforme as condições *psicológicas* de seu interlocutor.

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001.

Este Capítulo divide-se em *Propedêutica* e *Epiméleia heautou* propriamente dita. No item *Propedêutica*, analisaremos o argumento, a prosopografia e os exames preliminares sobre a justiça e a ignorância levados a cabo por Sócrates. Em seguida, penetrando no âmago do diálogo, deparamo-nos com o princípio da *epiméleia heautou* (“cuidado de si”) que, por meio de *gradativa* associação ao *gnothi sauton* (“conhecimento de si”), produzirá uma teoria (da hegemonia da alma) e recomendará um exercício (a analogia da visão). Vejamos, então, com mais detalhes, qual seria o argumento filosófico e a abordagem a ser adotada neste Capítulo a respeito do diálogo *Alcibiades*.

2.1 Argumento e abordagem do *Alcibiades*

O objetivo deste estudo, portanto, é examinar o texto platônico *Alcibiades*, diálogo em que o *stratego* ateniense, ainda jovem, contracenava com Sócrates, em uma investigação de cunho a princípio ético e político, mas que se articulada a questões epistemológicas, terá implicações metafísicas profundas a respeito da natureza humana. “O homem é sua alma” (*psykhé*), concluirá Sócrates quase ao final do texto (130 a).

Em um primeiro momento, os problemas são colocados sob uma perspectiva puramente política. Platão pergunta-se: Como ser um bom político? Quais deveriam ser suas qualidades? Como e com base em que deveria agir? Se o pressuposto da política é a justiça, o que é a justiça? Como veremos, as respostas de Alcibiades a estas questões são insatisfatórias. Sua inconstância evidencia uma ignorância profunda, “a pior das ignorâncias” no dizer de Sócrates, aquela que, além de ignorar o objeto em questão, ainda ignora que ignora.

Neste ponto, Platão apresentará através da boca de Sócrates um conceito inusitado: a *epiméleia heautou*, o “cuidado de si”. “Cuidar de si” deveria ser a primeira habilidade desenvolvida pelo aspirante à política. Desenvolve-se, então, o diálogo, a partir deste tema-chave, abordando temas recorrentes na filosofia platônica, como a importância da disposição de alma (*psicologia*), as questões relacionadas à educação (pedagogia), a relação entre conduta e governo (ética e política), a articulação entre virtude e conhecimento (ética e epistemologia) e a

apresentação de uma antropologia em bases metafísicas. Antes de governar os outros, deve-se governar a si mesmo, “cuidar de si”. Para cuidar de si é preciso conhecer-se. E ao conhecer-se, descobrir-se-á que este “si” é divino, e que a principal função do homem é cuidar de sua alma. Em última instância, “cuidar de si” seria cuidar da alma (*psykhé*), “o *theós* (divino) em nós”, que constitui a própria essência da natureza humana (130c-133c).

Em geral, a leitura que se faz do *Alcibiades* enfatiza sua conotação política. O próprio Foucault reforça este ponto, quando, referindo-se ao *Alcibiades* como ponto de partida do estudo do “cuidado de si”, identifica nele três temas, enumerando em primeiro lugar a questão política, seguida pela pedagogia e pelo conhecimento de si⁷⁵.

Nosso objetivo, porém, é outro. A hegemonia da alma (*psykhé*) sobre o corpo, a abordagem filosófica da “visão” (*ópsis*) e da justiça (*dikaiosyne*), a convergência do belo, do bom e do útil e a importância do amor (*éros*) entre mestre e discípulo, a relação entre “cuidado” e conhecimento, tudo isso, a nosso ver, integra um contexto mais global da *epiméleia heautou* e será detalhado a partir da leitura direta do texto e do estudo do cenário tecido por Platão para ambientar o diálogo. Como introdução ao Capítulo 3, faremos uma reflexão a respeito da dialética platônica que, mesmo breve, possibilitará uma leitura contextualizada também em termos metodológicos, importante para a compreensão das peculiaridades e inter-relações características da composição dos textos platônicos.

Nosso pressuposto é que as ligações entre o “cuidado de si” e o “conhecimento de si” não existem em Platão em relação de subordinação, como afirma Foucault⁷⁶, mas constituem emblematicamente uma espécie de transdisciplinariedade ou, se este termo soar muito moderno, uma “circularidade” dialética que caracteriza a filosofia antiga, especificamente a filosofia de Platão, que faz com que a relação entre conduta, política e gnosiologia não se esgote em si mesma, mas se ordene em torno de um grande eixo transcendente: o Bem metafísico.

Ética e epistemologia, política e *psicologia*, antropologia e ontologia cruzam-se de forma notável neste texto aparentemente simples e ingênuo, o *Alcibiades*, que teve posteriormente

⁷⁵ Idem, Ibidem, p. 475.

⁷⁶ Idem, Ibidem, p. 66.

acrescentado o subtítulo *Da natureza humana*⁷⁷. E é nada menos do que a natureza humana, em última instância, que Platão pretende investigar: o homem é sua alma, e a tarefa mais importante da existência é cuidar (*epimelesthai*) dela⁷⁸.

2.2 Autenticidade e datação

Antes de proceder à apresentação do quadro dramático do diálogo, seguem algumas observações quanto à questão da autenticidade do texto, inevitáveis, principalmente a partir da crítica alemã do século XIX, quando o filólogo alemão Schleiermacher⁷⁹ considerou o *Alcibiades* obra escolar redigida por algum membro da Academia.

Pradeau⁸⁰ apresenta um estudo completo sobre os argumentos que teoricamente conferem ao *Alcibiades* o caráter de diálogo apócrifo. Por sua vez, estes mesmos argumentos, quando refutados, serviriam, segundo o autor, para reestabelecer sua autenticidade. Tais contestações podem ser resumidas nos seguintes pontos: 1) o *Alcibiades* seria dogmático demais para ser um diálogo socrático, que tem característica mais dialógica; 2) o *Alcibiades* tende, em geral, a ser classificado como uma obra da juventude de Platão, mas seu estilo literário o aproxima das obras de maturidade; 3) no *Alcibiades*, todas as questões colocadas são respondidas, não havendo uma única aporia.

⁷⁷ O *Alcibiades* é apresentado com os subtítulos *Da natureza humana*, *Gênero maiêutica*, provavelmente adicionados pelos editores Dercylido e Trasilo que, no ano I da era cristã, agruparam os diálogos platônicos em tetralogias. Sobre isso, ver DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrina dos Filósofos Ilustres*, Livro III, e também a observação de Pradeau, em PLATON. *Alcibiade*, 2000, nota 1, p. 193.

⁷⁸ PLATON. *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Introduction et notes de Marie-Laurence Desclos, texte bilingue grecque-français. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 130c; PLATON. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 29 a.

⁷⁹ A hipercritica do estudioso alemão Schleiermacher colocou na berlinda não apenas o *Alcibiades*, mas vários outros diálogos de Platão. Sobre isto, ver SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte, revisão e notas de Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

⁸⁰ O estudo exaustivo de J.-F. Pradeau sobre a questão da autenticidade encontra-se na *Introdução e Anexo I* de sua tradução *Alcibiade*, Garnier-Flammarion, Paris, 1999, p. 24-29, 219-220. A favor da autenticidade, colocam-se M. Croiset, L. Robin, V. Goldschmidt, R. Weil e o próprio Pradeau. Outros especialistas questionam a autenticidade: Luc Brisson, J. Brunschwig e M. Dixsaut.

Para Pradeau, uma leitura mais atenta do diálogo que evidencia as discontinuidades, dúvidas e hesitações de Alcibiades eliminaria facilmente os pontos 1 e 3. De fato, o próprio Sócrates, mais de uma vez, diante das dificuldades de Alcibiades, exorta-o a continuar investigando, frisando que se trata de uma “pesquisa conjunta”, com que os dois, Sócrates e Alcibiades, estariam comprometidos (127 e). Quanto ao item 2, Pradeau defende a posição de que o *Alcibiades* teria sido escrito na época do diálogo platônico *Górgias*. Um de seus argumentos é o seguinte:

C'est l'examen respectif et comparé de la question de l'âme et celle de la politique qui permetra d'établir que l'*Alcibiade* est contemporain d'une discussion qu'on trouve entamée dans le *Charmide*, conduite dans le *Ménon*, l'*Euthydème* et le *Górgias*, puis achevée dans la *Republique*”⁸¹.

Sobre o tema da autenticidade do *Alcibiades*, Foucault, por sua vez, é taxativo: “En fait, je crois que maintenant il n'y a plus un seul savant qui pose réellement, sérieusement, la question de son authenticité”⁸².

A questão da datação do diálogo intriga os especialistas, como o fato do *Alcibiades* conjugar elementos socráticos comuns aos primeiros diálogos de Platão (a crítica da educação ateniense e o papel atribuído à *erótika*, por exemplo), que indicariam uma redação precoce, com dados que sugerem a hipótese da composição tardia. A alusão à riqueza de Esparta, por exemplo, só faria sentido após a Guerra do Peloponeso; o interesse pela Pérsia, que seria a fonte original da teoria das quatro virtudes platônicas, assim como a “metáfora do espelho”, fazem parte do platonismo constituído; enfim, diz Foucault, este texto “cronologicamente estranho parece atravessar toda a obra de Platão”⁸³. Pradeau também levanta a questão da datação, aventando o

⁸¹ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 24-29. “É o exame respectivo e comparado da questão da alma e o da política que permite estabelecer que o *Alcibiades* é contemporâneo de uma discussão que se encontra iniciada no *Cármides*, conduzida no *Ménon*, *Eutidemo* e *Górgias* e, em seguida, completada, na *República*” (Tradução da pesquisadora).

⁸² FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 71. “De fato, creio que agora não há um único especialista que coloque realmente, seriamente, a questão da sua autenticidade”. (Tradução da pesquisadora).

⁸³ Idem, *Ibidem*, p. 71-72. Uma possibilidade que Foucault levanta refere-se ao próprio Platão ter reescrito o diálogo em uma fase mais madura.

fato de tratar-se de um texto anacrônico, mas não apócrifo, o que o faz, portanto, também partidário da autenticidade do diálogo⁸⁴.

Maurice Croiset, em sua *Introduction* ao *Alcibiades* também defende tratar-se de um diálogo autêntico, afirmando que a obra deve ter sido escrita por Platão durante sua estada em Megara. Croiset contesta estudos eruditos⁸⁵, segundo os quais o *Alcibiades* teria sido composto entre 340-330 a.C. por um filósofo da Academia, a partir de excertos de obras de Antístenes, Éschino de Sphettos e dos *Memoráveis* de Xenofonte⁸⁶. O argumento de Croiset inverte o raciocínio acima: se existem convergências irrefutáveis entre estas obras, seria devido ao fato da obra de Platão ter servido de modelo aos autores posteriores, e não o contrário: “Toutes ces hypothèses reposent sur la méconnaissance profonde de l’originalité qui se manifeste dans ce dialog. Il me parait impossible, quant à moi, de l’attribuer à un inconnu qui aurait ainsi recousu des morceaux d’emprunt”⁸⁷. E acrescenta que a arte contida no *Alcibiades* ainda está sendo pesquisada, e ao desmembrar a obra, seccionando-a, como o fazem “críticos mal orientados por um mal método”⁸⁸, perde-se de vista o conjunto que revela a personalidade do autor, no caso Platão.

A favor da autenticidade também podem ser citadas as hipóteses ditas “apologéticas” do diálogo. Sabe-se que Alcibiades era considerado o “discípulo maldito” de Sócrates, e ao mestre também foi imputada culpa pelos desfeitos do discípulo, algo que teria influenciado inclusive seu julgamento. Por este diálogo, portanto, Platão objetivaria reabilitar a figura de Sócrates, o que lhe

⁸⁴ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 25.

⁸⁵ Croiset refere-se particularmente ao estudo do erudito alemão Heinrich Dittmar. In: PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1983-1995. p. 50.

⁸⁶ Charles Kahn apresenta um estudo completo sobre estes trabalhos, que insere dentro da tradição de “diálogos socráticos” que seriam comuns na época de Platão, os *Sokratikoi logoi*. Sobre isto, ver KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. p. 1-29.

⁸⁷ CROISET, Maurice. Notice. In: PLATON *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Introduction et notes de Marie-Laurence Desclos, texte bilingue grecque-français. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 49-50. “Todas essas hipóteses repousam sobre o desconhecimento profundo da originalidade que se manifesta neste diálogo. Parece-me impossível, em minha opinião, atribuí-lo a um desconhecido que teria costurado alguns trechos de empréstimo”. (Tradução da pesquisadora).

⁸⁸ Idem, Ibidem, p. 50.

confere a qualidade de diálogo apologético, qualidade esta que corroboraria com sua autenticidade e sua datação como escrito do platonismo maduro⁸⁹.

Como não é objetivo aqui prolongar tal discussão, e amparados por Pradeau e Croiset, tomamos, para efeito deste trabalho, a posição de que o diálogo é presumidamente de Platão; assim, a prioridade de nossa investigação é sua abordagem filosófica. O que nos ocupa, portanto, não são as complexas questões históricas ou filológicas investigadas pelos especialistas, mas a identificação dos temas filosóficos levantados pelo texto a partir da noção da *epiméleia heautou*, que, como veremos, em nada contradizem o pensamento platônico, pelo contrário, provocam reflexões que levam ao núcleo de sua filosofia. Em alguns momentos, nos deparamos, inclusive, com passagens que parecem antecipar conceitos desenvolvidos nas obras mais substanciais de Platão, entre elas, a *Politéia*⁹⁰.

A fonte principal de nossa análise será o *Alcibiade*, edição bilingue grego-francês da Editora Belles Lettres, tradução de Maurice Croiset, o mesmo tradutor utilizado por Michel Foucault em seu estudo do *Alcibiades* na *Hermenêutica*⁹¹. Nos “passos” mais importantes, lançaremos mão do estudo direto no grego original⁹², visto a riqueza e a amplitude filosófica da língua grega; e também da tradução do diálogo para o português feita por Carlos Alberto Nunes⁹³. O sistema de transliteração adotado será o Benveniste⁹⁴.

⁸⁹ DORION, Louis-André. Introduction . In: PLATON. *Charmide et Lysis*. Introduction de Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 2004. p. 12.

⁹⁰ Este assunto será abordado no Capítulo 3 deste trabalho.

⁹¹ PLATON. Alcibiade. In: _____. *Oeuvres Completes*. Texte établi e traduit par Maurie Croiset. Paris: E. Belles Lettres, 2002. (Coleção Budê). Sobre as edições utilizadas por Foucault, exatamente as edições Budê da Belles Lettres, ver FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 22.

⁹² PLATON. *Alkibiades, peri antrôpon physeos*. Atenas: Ed. Kaktus, 1993. (Archaiia Ellenike Grammateia; Oxford Classic Texts).

⁹³ PLATÃO. *Diálogos*: Fedro, Cartas. O primeiro Alcibiades. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2007.

⁹⁴ Sistema de transliteração do grego antigo Benveniste, conforme BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p. 9.

2.3 Prosopografia

Platão expressa-se filosoficamente, na maior parte de seus textos, de maneira peculiar: por meio de diálogos⁹⁵. Partimos do pressuposto de que estes diálogos, entre eles o *Alcibiades*, são uma criação literária de Platão⁹⁶, e que sua principal função é apresentar, metodologicamente, preceitos de sua filosofia. Assim, pode-se falar na “prosopografia” adotada por Platão, ou seja, do cenário construído por ele para desenvolvimento da argumentação. Neste trabalho, o item “Prosopografia” tem a finalidade de apresentar os recursos dramáticos utilizados por Platão, assim como as personagens e a atmosfera em que se sucede o diálogo, com a finalidade de contribuir para o entendimento de seu conteúdo filosófico. Os elementos dramáticos, sejam históricos ou não, assim como o “clima” que os envolvem, são apresentados logo nas primeiras falas de Sócrates, que podem ser consideradas estruturalmente uma espécie de *Prólogo*. A análise da prosopografia adotada no *Alcibiades* constituirá nosso ponto de entrada no texto.

2.3.1 Personagens

O diálogo reproduz uma conversa que acontece entre apenas dois interlocutores, Sócrates e Alcibiades, em local indeterminado. Platão não constrói um cenário físico específico para o encontro. Alcibiades, nascido por volta de 450 a.C., é representado no diálogo como um homem jovem. Presume-se que a cena se passa em torno de 432 e 430 a.C., época do início da Guerra do Peloponeso, quando Alcibiades teria por volta de 20 anos, e Sócrates, 50; e antes da morte de Péricles, ocorrida em 429 a.C.⁹⁷

Sócrates, como se sabe, é o protagonista da maior parte dos diálogos de Platão e o *Alcibiades* não é diferente. Sua missão é a do educador que opera verdadeira revolução nos

⁹⁵ Salvo a *Apologia*, o *Timeu* e as *Cartas*, a obra de Platão é toda constituída em formato de diálogo.

⁹⁶ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambrigde University Press, 1999. p. 3.

⁹⁷ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p.15.

valores e nas almas de seus interlocutores. Afeito às coisas cotidianas, e avesso à escritura, o estilo filosófico de Sócrates opõe-se fundamentalmente à educação dos sofistas, cujo objetivo seria proporcionar poder e manipulação das opiniões por meio da retórica. A figura que nos faz dele Platão é fascinante e desconcertante: Sócrates busca fundamentalmente o que deve ser o homem em sua co-naturalidade com o Bem, denunciando, assim, como ilusão, as posses, a glória, o poder e todas as ambições ditas humanas, inclusive o próprio saber. Do processo educativo socrático, pode-se dizer que guarda uma peculiaridade: a lição de método é considerada muito mais preciosa do que qualquer resposta positiva. Com efeito, no pensamento platônico, Sócrates encarna a marcha da própria filosofia. Sua mensagem no *Alcibiades* é simples: Conhece-te a ti mesmo e conduz-te de acordo com o que és.

O perfil de Alcibiades já foi descrito no Capítulo 1 por Foucault. Lembremos apenas que se trata do discípulo favorito de Sócrates e do pupilo do poderoso Péricles, provido de beleza, nobreza e talentos políticos, que parecia destinado a dominar o cenário político de Atenas no século V a.C. Oriundo da casa dos Alcmeônidas, a família mais influente da Grécia, empreendeu muito jovem carreira militar e política repleta de turbulências. Participou das batalhas de Potidéia e de Délum, e da famosa expedição à Sicília que acabou em total desastre para Atenas. Ambicioso e imprudente, Alcibiades protagonizou manobras políticas de todos os tipos: foi exilado, condenado à morte, levado novamente ao poder, outra vez banido, período em que colaborou de forma direta e decisiva com a política de espartanos e persas, inimigos de sua pátria. Exilado político, alternou-se na aliança com lacedemônios (período em que, diz-se, engravidou a rainha de Esparta) e persas, inimigos de sua pátria, até reabilitar-se com Atenas e a democracia reestabelecida. Condenado novamente ao exílio, refugia-se na Trácia até ser assassinado em 404. As peripécias políticas de Alcibiades lhe valeram uma morte trágica, “miserável”, narrada em detalhes por Plutarco em *Vie de Alcibiade*⁹⁸.

Em relação à figura de Alcibiades, a descrição do biógrafo Cornelius Nepos é emblemática: “Formando este ateniense, a natureza parece ter experimentado suas forças. De

⁹⁸ PLUTARCO. *Vie de Alcibiade*. Paris: Les Belles Lettres, 1969. p. 38-39. São numerosos os estudos e biografias consagradas a Alcibiades. Para uma visão panorâmica e remissão a estudos clássicos, ver nota de BRISSON, Luc. Alcibiade. GOULET, Richard (Dir.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: CNRS, 1989. p. 100-101. (v. I). Para tratamento histórico moderno, ver ROMILLY, Jacqueline. *Alcibiades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

comum acordo, aqueles que escreveram sua história, o representaram como portador, no mais alto grau, de defeitos e de qualidades”⁹⁹.

Mas além do interesse histórico, a figura de Alcibiades suscita questões filosóficas. Depois de Sócrates, é a personagem que mais aparece nos diálogos de Platão: no *Symposium*, em que, exaltado, compõe o famoso *Elogio a Sócrates*, no *Protágoras*, e nos dois diálogos homônimos, *Alcibiades I (Primeiro Alcibiades ou Alcibiades Maior)* e *Alcibiades II*. É também citado por Platão no *Cármides*¹⁰⁰.

Pode-se dizer que, de certa forma, as várias fases da vida de Alcibiades nos são apresentadas em Platão: Alcibiades aparece com 15 anos (“na idade da primeira barba”) no *Protágoras* (309-310) e com aproximadamente 35 no *Symposium* (que se passa por volta de 416, antes da expedição à Sicília). Portanto, a data dramática do *Alcibiades* poderia ser fixada entre um e outro: com 20 anos no diálogo homônimo, Alcibiades está quatro ou cinco anos mais velho do que no *Protágoras*, e quase 15 anos distante da pungente declaração de amor que faz a Sócrates no *Symposium*¹⁰¹. O *Symposium*, portanto, marcaria o último reencontro entre Sócrates e Alcibiades narrado pela obra de Platão.

2.3.2 Atmosfera dramática

2.3.2.1 O *daimon* e o *éros* socrático

Se não há detalhes sobre o ambiente físico do encontro, há vários indícios sobre as condições historiográficas e psicológicas das personagens que permitem, ao leitor, acompanhar o ritmo do texto. O retrato histórico de Alcibiades já foi delineado. A paisagem social também,

⁹⁹ NEPOS, Cornelius. *Three Lives: Alcibiades, Dion and Atticus*. Bristol: Bristol Classical Press, 1987. p. 15.

¹⁰⁰ PLATÃO. *Symposium*. Arckhaia Ellenike Grammateia. Atenas: Kactus Editions Odysseas Hatzopoulos & Co., 1993. (Oxford Classical Texts). 217 a - 219 c. Neste diálogo, Alcibiades já estaria mais velho, em torno de 35 anos, em plena atividade política. Sobre a presença de Alcibiades nos diálogos platônicos, ver PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 19. O *Alcibiades Segundo* é considerado um diálogo apócrifo.

¹⁰¹ Cronologia dramática conforme PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 19.

como visto no Capítulo 1, é conhecida dos diálogos de Platão: um jovem da elite com pretensões políticas busca o conselho de Sócrates sobre como proceder para adentrar a vida pública. No *Alcibiades*, porém, ocorre uma inversão de papéis. É Sócrates quem se dirige ao jovem, oferecendo seu auxílio, após tê-lo seguido misteriosamente em silêncio por toda parte, por algum tempo.

Sócrates tem uma explicação para ter passado tanto tempo seguindo Alcibiades, apenas observando-o, sem lhe dirigir a palavra. A causa disso, diz ele, “não é humana, mas *daimoníaca*” (*ouk anthrópeion allá ti daimónion enantioma*, 103 a), uma espécie de força divina que o impedia de agir, a despeito de sua vontade.

O *daimon* é personagem conhecido dos chamados “diálogos socráticos” de Platão¹⁰², e atua como “sinal” (*daimonium semeioni*, 103 a), uma espécie de vetor moral, voz interior que orienta a conduta de Sócrates por meio da interdição. Quando se manifesta, Sócrates deve abster-se de seguir o seu intento, mesmo que o deseje. Portanto, é a “voz” do *daimon* – fazendo-se entender em Sócrates como silêncio aprovador – que inicia de fato o diálogo.

Há muito, Sócrates quer dirigir-se a Alcibiades; e este é o momento, é a *hora* determinada por esta entidade intermediária entre deuses e homens, para abordar quem também se encontra em um interlúdio: Alcibiades está deixando a adolescência e passando à idade adulta, concluiu o processo convencional de educação e quer participar da vida política. “Porque tal impedimento (do *daimon*) cessou”, explica Sócrates, “aproximo-te de ti, com a esperança de que daqui por diante não mais se manifeste” (103 a).

¹⁰² A palavra grega *daimon* não tem a conotação negativa atribuída ao seu correlato moderno *demônio*. Na Antiguidade, desde Homero, *daimonoí* eram designados semideuses que mantinham relações privilegiadas com os deuses, e de quem, em última instância, dependiam os destinos humanos. O *daimon* socrático, cuja orientação é intimamente percebida e absolutamente obedecida por Sócrates, é descrito por Platão em vários textos, entre eles, *Apologie* (31 c-d), *Phédre* (242 b), *Politeia* (620 d). Sobre a noção de figura intermediária entre o Olimpo e os mortais, ver *Symposium* 202 d-203. O texto do *Symposium* ainda ajuda a esclarecer sobre o amor (*éros*) que desde cedo une Sócrates e Alcibiades. Segundo PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 31, todos os retratos antigos de Sócrates mencionam a existência desta figura, objeto de longas explicações, entre elas a possibilidade do *daimon* não ser exatamente uma visão, mas sobretudo percepção de uma inteligência. Tal percepção seria extremamente desenvolvida por Sócrates graças ao equilíbrio excepcional de sua alma. No *Alcibiades* (103 a), Sócrates refere-se a uma “oposição daimoníaca da qual aprenderás o poder mais tarde”. O termo *daimon* está na raiz da palavra *eudaimonia* (Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1974). Lembrando que, para Heráclito, o *daimon* de um homem é seu *ethos*, seu caráter, sua conduta (DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorstratiker*. Berlin: Berlin Weidmann, 1954. Frag. 119).

Sócrates ama Alcibiades. Foi seu primeiro amante (*protos erastés*)¹⁰³ e o único que lhe permaneceu leal. O diálogo está repleto de remissões à afeição entre Sócrates e Alcibiades do início (103 a) ao fim (135 e)¹⁰⁴. O sentimento de Sócrates, entretanto, não é o “amor comum”, dependente do corpo, dos bens ou da influência, mas aquele que se vincula à alma (130 a): Alcibiades é, sem dúvida, o discípulo favorito de Sócrates, e o mais amado.

Sócrates sabe que Alcibiades alimenta grandiosos projetos políticos, e considera-se o único capaz de ajudá-lo. A *erotika* socrática, portanto, tem cunho pedagógico. Mesmo durante o tempo em que não podia aproximar-se dele, Sócrates não o olhou ou admirou simplesmente, mas observou, examinou, “escrutinou” no sentido mais exato do termo grego *skopein* (103 a), para identificar em que estado encontrava-se Alcibiades. O resultado desta investigação: um jovem orgulhoso, ambicioso e, sobretudo, despreparado.

Pela importância do preâmbulo, que cria toda uma “atmosfera espiritual”¹⁰⁵ ao diálogo, invocando desde o início a figura do *daimon* e a força de *éros*, cita-se o trecho completo da abertura do diálogo por Sócrates:

Ó filho de Clinias, estás sem dúvida surpreso (*thaumázein*): veja que eu, que fui seu primeiro amante (*protos erastés*) permaneço sozinho, leal, depois que os outros te deixaram e tu te lembras como eles te importunaram com suas conversas, enquanto eu, durante tantos anos, não te dirigi mesmo uma palavra. A causa disto não era humana, mas alguma oposição *daimoniaca* (*ouk anthrópeion, allá ti daimônion enantíoma*), da qual aprenderás o poder (*dynamis*) mais tarde: porque agora ele não faz mais obstáculo, aqui estou eu; e tenho boa esperança de que no futuro, ele não me impeça mais. Durante este tempo, examinei (*skópein*) como te comportavas a respeito de teus amantes (*erastas*) e eis o que observei. Tão numerosos e confiantes que fossem, não há um que tua arrogância e desdém não tenha desprezado. A razão desta arrogância (*hyperephania*), quero te dizer: tu finges não precisar de ninguém; os meios de que dispões são tão grandes, que não tens necessidade de nada, começando pelo corpo e finalizando pela alma (*apo tou sómatos archámena, teleutônta eis tèn psychén*) (103 a).

¹⁰³ A educação erótica era uma instituição grega, e consistia na relação entre dois homens, um mais velho (*erasta*) e outro mais jovem (*erômeno*) que concede seus favores ao *erasta* em troca de educação que lhe traga sabedoria (*sophós*) e bem (*agathós*). Alcibiades teve muitos amantes, mas isto não lhe proveu uma boa educação (103a-104 c). Veja-se CROISSET, Maurice. Notice. In: PLATON *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Introduction de Marie-Laurence Desclos, texte bilingue grecque-français. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 2.

¹⁰⁴ Remissões explícitas a *éros* em 104c, 104 e 105 a e 135 d e. A *erôtika* tem muita importância na filosofia platônica e sua importância pedagógica está descrita em detalhes em PLATÃO. *Symposium*. Arkhaia Ellenike Grammateia. Atenas: Kaktus Editions Odysseas Hatzopoulos & Co., 1993. (Oxford Classical Texts).

¹⁰⁵ Trata-se de um “preâmbulo espiritual”, conforme CROISSET, Maurice. Notice. In: PLATON *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Introduction de Marie-Laurence Desclos, texte bilingue grecque-français. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 3.

Alcibiades se acha “muito belo e muito importante” (*kallistós tè kai mégistos*), o que fez com que desprezasse vários amantes; as qualidades que acredita possuir o tornam autossuficiente, do corpo à alma. Sócrates por contraste, apontará as limitações e as falhas da educação de Alcibiades, abordando critérios que colocarão em cheque suas ambições e evidenciarão qualidades até então desconhecidas. Por intermédio de Sócrates, Platão apresenta o *elenkhos*, método de refutação e indução, a arte (*tekhné*) de perguntar e responder, que constitui uma das etapas do que ficou conhecido como *maiêutica socrática*¹⁰⁶.

2.3.2.2 A ambição de Alcibiades e a pedagogia socrática

Sócrates continua a apresentar o resultado de sua longa observação. O projeto político de Alcibiades não se restringiria a Atenas e aos gregos. Não satisfeito com as qualidades que possui, pretenderia, “com seu nome e poder, preencher toda a terra” (105 c). Deixando de lado a posição de observador, Sócrates aborda Alcibiades inicialmente a partir de seus próprios planos: ele, Sócrates, o único que não o abandonou, também seria o único que poderia ajudá-lo a realizar tal empreitada: “Caro filho de Clínias e de Dinomaque, é impossível (*adynaton*) que tu realizes sem mim tais projetos, tal é o poder que eu creio dispor para realizar teus interesses (*ego dynamin oimai ekhein eis ta sa pragmata*)”. E completa: “com a ajuda do deus (*tou theou*), bem entendido” (105 d).

A indicação é clara. Alcibiades ainda não está pronto; confunde seus dotes naturais com a excelência política. De pouco adiantou sua “nobre educação” e a tutoria de Péricles que a delegou ao idoso escravo Zópiro, “um monumento de ignorância” (122 b). A *erótika* também não cumpriu sua função, e agora Alcibiades está velho demais para ela. Precisa, portanto, ser “educado” não em sentido comum, mas com o auxílio de algo “divino”.

¹⁰⁶ O *Alcibiades* é classificado, possivelmente durante os desdobramentos neo-platônicos como “*gênero maiêutica*”. Sobre isto, ver PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 15. p. 193.

O método educativo socrático inicia-se, então, considerando o princípio do melhor (*béltion*)¹⁰⁷: o “melhor momento” para abordagem, sinalizado pelo *daimon* e confirmado pela idade de Alcibíades; e a “melhor maneira”, que se dá por meio da aplicação hábil de um método que opera por indução. Sensibilizando Alcibíades a partir de suas próprias aspirações e dirigido pelo *daimon*, Sócrates abre espaço para a reflexão conduzida por um processo erótico-educativo que não se consumará literalmente. O artifício de sedução utilizado por Sócrates tem como objetivo apenas manter Alcibíades interessado; assim é que conseguirá evoluir na argumentação, tentando sanar a dupla falha pedagógica de Alcibíades.

Ao contrário dos longos e emocionados discursos dos sofistas (*makroi lógoi*), Sócrates lança mão de um esquema de perguntas e respostas, o *elenkhos*¹⁰⁸, em que refuta ou corrige, sem pressa de alcançar posição. Empregando habilmente seu método de prova, Sócrates pode atingir a definição ou simplesmente acabar em *aporia*. O *elenkhos*, portanto, não busca concluir ou opinar, mas antes de tudo investigar. Ao invés das antilogias e sinonímias próprias da educação sofística, Sócrates utiliza analogias, aporias e metáforas. O tom amistoso e benevolente da conversa é característico do processo educacional socrático, o que o distingue das disputas erísticas.

De fato, são os próprios interlocutores que decidem o método que deve agir sobre eles. Os papéis são definidos logo no início do diálogo: Sócrates concorda em perguntar, e Alcibíades dispõe-se a escutar e responder (106 a-b). Sócrates deixa claro que nesta “investigação conjunta” leva uma única, mas definitiva vantagem:

S – [...] é juntos que devemos procurar, tu e eu, como podemos nos aperfeiçoar. Pois o que eu disse da educação não se aplica menos a mim que a ti. Entre nós, há somente uma diferença.

A – Qual?

S – Meu tutor, que é melhor e mais sábio que Péricles, que é o teu.

A – Teu tutor, Sócrates! Quem é, então?

¹⁰⁷ Em 107 d, Platão abordará diretamente o “princípio da necessidade do melhor” (*béltion*), sinalizado desde o início do discurso socrático: temas sérios como os assuntos políticos envolvem reflexões tais como a quem seria melhor declarar a guerra, qual seria o melhor momento e durante quanto tempo. O princípio tem valor universal: “o melhor” seria aquilo que é correto em toda a ocasião, pois é definido a partir não de caprichos, mas pelo domínio de uma técnica (*tekhné*). O método pedagógico socrático também é uma *tekhné*.

¹⁰⁸ Segundo Aristóteles (*Metafísica*, 1078b), Sócrates foi o primeiro a empregar “argumentos indutivos” (*epaktikoi logoi*). Ver também PLATÃO. *Théétète*. Texte traduit par Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 2003. 210 b-c.

S – É um deus (*theós*), Alcibiades, aquele que não permitiu até este dia conversar (*dialekthenai*) com você. A confiança que tenho nele é que me faz dizer que é por mim, e não por outra pessoa, que tu conseguirás te educar (124 c).

O *daimon* que impediu Sócrates de conversar com Alcibiades, agora se dispõe a guiá-lo. Apenas Sócrates está em contato com este tutor que se encontra acima da natureza, através de quem fluirá a orientação necessária “para tornar a ambos melhores” (124 b). O amor e a investigação dos dois estão mediados por uma figura divina. A interlocução no diálogo não é, portanto, dupla, mas tripla: diz respeito a Sócrates, Alcibiades e ao *théos*. O *théos* falará a Alcibiades por meio de Sócrates que, de certa forma exercerá o *intermezzo*. Mas isso dependerá da boa disposição de alma de Alcibiades.

2.3.2.3 A disposição de alma: ouvir, responder e refletir

Sócrates, o *erótiko*, pergunta (*erotós*)¹⁰⁹ quando encontra um interlocutor com boa disposição em responder. Alcibiades também se pergunta o que afinal Sócrates quer, incomodado com sua perseguição longa e silenciosa:

Eu pensava mesmo em te abordar, Sócrates, para saber de ti o que queres. Que esperas, afinal, me inquietando assim e se obstinando a me seguir por toda parte. Realmente eu me pergunto (*erotós*) com espanto (*thaumazō*) de qual natureza é sua empreitada e teria prazer em ficar sabendo (104 d).

Alcibiades está espantado com a conduta misteriosa de Sócrates. Mas já que Alcibiades deseja saber e o “escutará de bom grado”, Sócrates, contando com sua “escuta paciente”, explica-se: “Se desejas saber como dizes, o que se passa comigo, ouve-me como cumpre, com boa disposição. Vou falar como quem se dirige a quem se dispõe a escutar e a não retirar-se antes do fim” (104 d).

¹⁰⁹ A língua grega permite um jogo de palavras entre amante e questionador, que escapa às traduções. A raiz dos termos *erasta* (amante) e *erotós* (questionador) é a mesma, o que reforça o caráter erótico-pedagógico da figura de Sócrates no texto (131 a).

Platão anuncia aqui, de certa forma, uma qualidade do interlocutor: Alcibiades tem capacidade de suportar um diálogo levado a termo. Dependendo de sua vontade e de seu esforço, a investigação não acabará em *aporia*. Sócrates não duvida “da natureza” (135 e) de Alcibiades: ele, Alcibiades, pode “dialogar como se deve” (*kalós dialegesthai*) (106 a). Não obstante, Alcibiades deverá “aplicar-se” (*epimelesthai*), pois quanto à conversa, custará a Sócrates “tanto começar quanto acabar” (104 d-e).

Alcibiades está “pronto”, conforme a divindade, e “disposto a escutar” (*nun gár an mou akousais*) (106 a). Sócrates deve, então, explicar-se “à sua maneira”, não em “longos discursos” (*lógon makron*)¹¹⁰, mas por perguntas e respostas. Este método exigirá do interlocutor qualidades talvez desconhecidas por ele: a capacidade de ouvir, responder e refletir.

A aplicação do *elenkhos* requer habilidades também do mestre: o jogo de inferências deve se adequar à alma para a qual se dirige. Em suma, o método aplicado no *Alcibiades* tem seus fins adaptados à “medida” do interlocutor.

2.4 *Epiméleia heautou*

O Plano do diálogo *Alcibiades* indica uma sequência de demonstrações, a partir do longo preâmbulo analisado acima. O Prólogo nos mostra Sócrates conseguindo “capturar”, por assim dizer, o jovem Alcibiades, partindo de suas próprias ambições. Ao colocar-se como o único que pode ajudá-lo a realizar seus projetos (105 d), e envolvidos por uma atmosfera ao mesmo tempo *erótika* e divina (*daimoníaca*), Sócrates consegue de Alcibiades a atenção, ou melhor, a *disposição* necessária aos argumentos que desenvolverá em seguida.

A proposta de leitura de Croiset¹¹¹ identifica na composição do *Alcibiades* quatro grandes “Atos”:

¹¹⁰ Platon, *Alcibiade*, 106 b. Os longos discursos eram “à maneira dos sofistas”.

¹¹¹ PLATON. *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Introduction de Marie-Laurence Desclos, texte bilingue grecque-français. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p.XXXII.

I) o Prólogo

II) a identificação de uma ciência do justo (1ª demonstração)

III) a identificação do justo e do útil (2ª demonstração)

IV) a apresentação e desenvolvimento da noção da *epiméleia heautou* como resultado das demonstrações anteriores, seguida pela apresentação da natureza do homem como alma (*psykhé*), culminando com o retorno à questão da justiça.

Tal divisão, a nosso ver, evidencia a circularidade do texto, que se inicia com o questionamento sobre a justiça, explora o tema da natureza humana e retorna ao ponto de partida, à própria justiça, tema caro e constante nos diálogos platônicos. Apresentando o homem como “alma”, Platão transcende as fronteiras da ética, da política e da antropologia, introduzindo sua *psicologia*¹¹² organizada em eixo metafísico.

Neste Capítulo, seguiremos a organização proposta por Croiset, com pequenas modificações. O Ato I, *Prólogo* (103 a – 106 c), foi apresentado no sub-capítulo anterior *Prosopografia*, com o objetivo de indicar a atmosfera do diálogo. Os Atos seguintes (II, III e IV) compõem propriamente o tema deste trabalho, a *Epiméleia heautou*, subdividindo-se em *Propedêutica* (II e III) e estudo da *epiméleia* propriamente dito (IV). A *Propedêutica* constitui-se das duas demonstrações relacionadas à investigação sobre a justiça, a “identidade da ciência do justo” e a “identidade do justo e útil”, conforme sugestão de Croiset, e funciona como preparação ao conteúdo nuclear do diálogo. Por fim, o item IV constitui justamente o cerne desta investigação: o conceito de *epiméleia heautou*, que por seus desdobramentos éticos, epistemológicos e metafísicos, fornecerá chave para releitura de todo o texto.

Phére dé, “Então comecemos” (106 c), diz Sócrates.

¹¹² A *psicologia* em Platão, como “teoria da alma”, será analisada no Capítulo III.

2.4.1 Propedêutica

2.4.1.1 Primeira demonstração: existe uma ciência do justo (106 c – 113 d)

Sócrates segue analisando as competências de Alcibiades conforme a observação levada a cabo ao longo dos anos: ler, escrever, tocar cítara e lutar. Examina também suas ambições: Alcibiades quer protagonizar um papel político, quer falar à Assembléia e “aconselhar” os atenienses. Não em matérias como ortografia, música, regras de luta, arquitetura, mântica ou medicina, deixadas obviamente a cargo daqueles que detêm a “excelência” (*areté*) nestas áreas. De fato, o que Alcibiades deseja é discorrer sobre os “negócios da cidade” (*allou tou ton tès póleos pragmaton*), especificamente sobre os “assuntos de guerra e de paz” (*peri polémon kai peri eirenes*) (107c). Mas o que o habilitaria a desempenhar tal papel? Alcibiades, antes de tudo, conclui Sócrates, deve “raciocinar como é preciso” (*kalôs dialegesthai*), ou seja, ser iniciado na arte da dialética (108 c).

Da mesma forma que se escolhe um bom médico, não por sua riqueza, beleza ou nobreza, mas por seu conhecimento (*tekhné*) na área da saúde, do político, exige-se também conhecimento dos negócios de Estado: ele deve decidir com quem selará a paz ou declarará a guerra, em que momento deve fazê-lo e durante quanto tempo e, para isso, deve proceder segundo o critério do “melhor”. O “melhor” (*béltion*) seria aquilo que é “correto” (*orthos*) em todas as ocasiões; “correto” (*orthos*), o que é feito de acordo com as “regras da arte” (*tò katá tēn tekhnēn gignómenon* – 108 b).

Alcibiades concorda com o raciocínio e as analogias continuam. O que rege o toque da cítara e a harmoniza com o canto e o ritmo correto (*orthos*) dos passos é a arte da música (*tekhné*). Eis o raciocínio aplicado: o “melhor” (*béltion*) da música consiste no que está de acordo com esta arte; o que está de acordo com a arte da música é chamado “musical”, portanto, o “melhor” em termos de música seria “o mais musical”, aquilo que é feito conforme as regras desta arte. E o que seria “o melhor” em termos de política? Alcibiades simplesmente não sabe: “Por mais que reflita, não o sei (*allá skopôn ou dúnamai ennoēsai*) (109 a).

É a primeira constatação de seu despreparo: é vergonhoso (*aiskhrós*, 108 e) querer opinar sobre algo que não sabe:

“Ó que humilhação”, diz Sócrates. “Suponha que, falando a propósito de alimentos, disseste que tal alimento era melhor do que outro, em tal tempo ou em tal quantidade, e alguém te perguntasse: O que entendes por melhor, Alcibiades? Não lhe responderias que eras o mais sadio, muito embora não te apresentaste como médico? No entanto, quando te formulam uma pergunta sobre o assunto que declaras conhecer e a respeito do que te apresentaste para falar como entendido, não te sentirias envergonhado de não saberes responder?”¹¹³.

Mas Sócrates exorta Alcibiades a não desistir da investigação. Em que consistiria “o melhor” a respeito da paz, quando esta precisaria ser firmada, ou com relação à guerra, quando deveria ser oportunamente declarada? Enfim, o que justificaria a paz ou a guerra? Alcibiades deve procurar o termo, a expressão que possa ser aplicada não a um caso em particular, mas aos casos em geral. O *insight* de Alcibiades permitirá a Sócrates avançar: deliberar sobre o “melhor” (*béltion*) em termos de guerra e paz implica no conhecimento do justo e do injusto (*tó dikáios é tó adikós* – 109b).

O uso dialógico do *lógos* distingue o escrutínio socrático dos longos e eloquentes discursos políticos correntes nas assembléias de Atenas. O conhecimento assume a forma, não de um discurso persuasivo ou refutativo à moda sofística, mas de uma “pesquisa comum”, cuja regra primeira é levar o interlocutor a levantar suas próprias hipóteses¹¹⁴. O tema “justiça” emerge diretamente no diálogo pela primeira vez por meio de Alcibiades, não de Sócrates:

S – Reflete, então, e tente definir em que consiste o melhor (*béltion*), quando se observa a paz, ou se faz a guerra.

A – Por mais que eu reflita (*skópon*), não sei.

S – O quê? Quando fazemos a guerra, não sabes quais queixas alegamos uns contra os outros, e os outros contra nós, para justificá-la e de que expressões nos valem para isto?

¹¹³ PLATÃO. *Diálogos*: Fedro, Cartas. O primeiro Alcibiades. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2007. 109 a. Optamos, neste trecho, pela tradução de Carlos Alberto Nunes.

¹¹⁴ Segundo PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 195. Ai, temos uma leitura dos comentários de Proclo sobre o *Alcibiades*; depois de Platão, são os interrogados que “tiram deles mesmos as respostas”. Vemos este princípio pedagógico explícito também no *Górgias* (454b-c, 457 a-458b) e no *Mênon* (75c-d, 84c-d).

A – Ah, sim. Nós dizemos que nos enganaram, ou usaram a violência contra nós, ou que nos tomaram algo.

S – Continua. E como procedemos a cada um destes prejuízos? Procura a expressão que possa aplicar-se a todos os casos¹¹⁵.

A – Queres falar, Sócrates, do justo e do injusto? (*to dikaíōs é to adikós*) (109 a-b).

A conclusão apontada é que o gênero da deliberação política deve necessariamente incluir o conhecimento da justiça (*dikaíosyne*). Mas como conhecê-la? Esta é uma típica questão articuladora, a nosso ver, da ética e da epistemologia platônica¹¹⁶: para se fazer algo, é necessário descobrir o que este algo é.

A gnosiologia platônica é apresentada no *Alcibiades* de forma simples: para conhecer alguma coisa, é necessário ter aprendido de algum mestre, ou descoberto por si mesmo. Por acaso, Alcibiades teria frequentado algum mestre de justiça? A resposta é taxativa: nunca houve tal professor. Resta, portanto, a segunda e última alternativa: Alcibiades descobriu o assunto por si mesmo. Tal afirmação não resiste à interrogação socrática; na verdade Alcibiades não consegue identificar quando o descobriu e como. Embaraçado com a ausência de respostas, alega que usou mal a palavra “descoberta”, mas que de fato aprendeu sobre a justiça “com todo o mundo” (*hoi polloi*).

De volta ao ponto de partida, Sócrates solicita que nomeie, então, com quem aprendeu. Ora, diz Alcibiades, “com todos”, os mesmos com quem aprendera a falar grego. Este é o momento que Sócrates precisava para introduzir noções epistemológicas importantes: há duas condições para se ensinar algo: uma, é saber o que se pretende ensinar; outra, é que haja acordo (*homónoia*) em relação a este ensinamento. Ora, é isso que acontece com a língua grega, mas o mesmo seria válido em relação à justiça?

A questão é determinante para Platão, diz Pradeau, pois apenas a hipótese de conhecermos algo é que define se podemos ensiná-la ou não¹¹⁷. Além disso, a crença (*pístis*) e a opinião (*doxa*) seriam justamente obstáculos ao conhecimento, características do “vulgo (*hoi*

¹¹⁵ PLATÃO. *Diálogos*: Fedro, Cartas. O primeiro Alcibiades. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2007. 109 a. Continuamos com a tradução de Carlos Alberto Nunes.

¹¹⁶ Os vínculos entre ética e epistemologia em Platão serão tratados no Capítulo III.

¹¹⁷ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 195. Os passos 84 a-d do *Menon* apresentam um desenvolvimento mais amplo desta ideia.

polloi) que não sabe sequer jogar gamão, que seria o mais fácil”, e “como poderia fazê-lo diante do mais difícil?” (110 e).

Sócrates apresenta, por conseguinte, a segunda condição de seu argumento: para se conhecer algo, é preciso que haja concordância (*homonóia*). Ora, é exatamente sobre “homens e negócios justos e injustos” que a multidão parece estar mais em desacordo, e foi este desacordo que causou as maiores batalhas e tantas mortes desde os poemas de Homero (cujo argumento seria justamente o desacordo entre o justo e o injusto) até as guerras travadas por Atenas, inclusive a batalha de Queroneia, em que Clíneas, pai de Alcibíades veio a falecer (112 c).

S – Bem, sobre o tema das pessoas e das coisas justas e injustas, a maior parte dos homens (*hoi polloi*) te parece concordar (*homologeín*) com eles mesmos ou com os outros?

A – Por Zeus, tão pouco quanto possível.

S – E não é a este respeito que te parecem estar mais em desacordo (*peri auton diaphérestai?*).

A – Mais do que qualquer coisa no mundo (111 e – 112 a).

O pressuposto de Alcibíades não resiste à argumentação. Para que sua analogia com a língua grega fosse aceitável, seria preciso que o conhecimento do justo fosse geral e homogêneo na Grécia, como era o conhecimento da língua. Não se recorre a “professores” cuja ignorância está mais do que reconhecida. É evidente que Alcibíades não aprendeu sobre a justiça com ninguém, e nem a encontrou por esforço próprio. Assim, é impossível que saiba algo sobre a natureza da justiça e da injustiça. “Pelo que dizes”, concorda Alcibíades, “é impossível” (*adynaton* – 112 d).

Mas não é Sócrates “quem diz”. Resta, portanto, um último passo, antes de Platão dar por terminada a primeira demonstração. Alcibíades precisa se conscientizar de que seu papel na investigação é “daquele que responde” (*apókrisis*), e assumir a responsabilidade e autoria por suas colocações.

Eis a digressão:

S – Suponhamos que eu te perguntasse qual dos dois números é maior: um ou dois? Não responderias que dois é o maior?

A – Sem dúvida.

S – Maior quanto?

A – Uma unidade.

S – Qual de nós dois é o que diz que dois é uma unidade maior do que um?

A – Eu.

S – Logo, eu fui o que perguntei, e tu o que respondeste?

A – É bem isto.

S – Assim, a propósito dessas coisas, sou eu, portanto, o questionador (*erótesis*) tu, o respondedor (*apokrisis*). [...]

S – Agora, não era eu sempre que questionava?

A – Sim, de fato.

S – E não era você que respondia?

A – Perfeitamente.

S – Então, quem de nós dois disse o que foi dito?

A – Está claro, Sócrates, que fui eu (113 a-b)

Sócrates apresenta as conclusões prévias sobre o exame do justo e do injusto: o belo Alcibiades, filho de Clínias (*Alkibiades hó kalós hó Kleinion*), estava na ignorância, mas se acreditava sábio e se propunha a ir à assembléia dar conselhos aos atenienses sobre algo que ignorava totalmente. E é “de sua própria boca”, e não de outra, que Alcibiades deveria ter entendido a conversação¹¹⁸. O conhecimento da justiça, assim como o conhecimento das coisas em geral, pressupõe aprendê-las por intermédio de outro ou por si. Aprender implica em capacidade de ensinar, e bem ensinar não permite discordância. Portanto, não se disputa sobre assuntos dos quais se sabe. Em suma: é loucura (*mánikon*, 113c) querer ensinar o que não se sabe e o que, ainda, se negligencia aprender.

Conforme Croiset, tal demonstração se funda sobre a ideia socrática de que há um conhecimento do justo, ou melhor, uma ciência do justo, da mesma forma que existem as ciências

¹¹⁸ Mais uma remissão ao *elenkhos*, cuja característica é fazer as respostas “brotarem” do próprio interlocutor. Mais uma referência também ao jogo de palavras no grego entre *erasta* (amante) e *erótesis* (questionador). Para um estudo completo sobre as normas de condução do “questionador” e do “respondedor”, ver PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 38.

em geral. A existência de uma “ciência da justiça” evidencia a necessidade da educação, principalmente para aqueles que ambicionam a vida política¹¹⁹.

2.4.1.2 Segunda demonstração: a identidade do justo e do útil (113 d – 117 a?)

Não se discorda sobre as coisas que se sabe, e a primeira demonstração termina assim. O fato é que Alcibiades rendeu-se às razões de Sócrates, convencendo-se de que o estudo da justiça constitui o fundamento da política.

Mas na prática, diz Alcibiades, o que define a política é o critério do “útil” ou do “vantajoso” (*synphéronta*): há vantagens em praticar injustiças, da mesma forma que desvantagens em buscar a justiça. Portanto, o que guia as tomadas de decisão na assembléia não é a justiça, mas o interesse.

O tema da justiça será desenvolvido agora em novos termos. Dada a incapacidade de se definir o que é justo, resta saber se o “justo” (*tà díkaia*) e o “útil” (*synphéronta*) são coisas distintas, e até mesmo opostas. Sócrates quer saber então de Alcibiades o que é o útil. Diante de suas hesitações, procura pelo menos investigar se os dois critérios são idênticos ou distintos. Haverá aqui uma inversão de papéis: é Alcibiades quem deverá interrogar Sócrates a partir de seu próprio pensamento e vontade. Nova hesitação: Alcibiades sente-se incapaz de desenvolver o argumento diante de Sócrates.

Mas, como ele, disposto a emitir suas opiniões diante de uma assembleia inteira, estaria tão inseguro para tentar persuadir um só ouvinte? “Vá, Alcibiades”, diz Sócrates, “exercita-te comigo e trate de demonstrar que o que é justo nem sempre é vantajoso” (114 d). Alcibiades recusa-se, e Sócrates passará a persuadi-lo justamente do contrário: há uma identidade entre o justo e o útil.

¹¹⁹ Mais tarde, a este argumento, agregar-se-á à teoria da reminiscência a partir da concepção mística da existência de vidas anteriores (Platão, *Menon*, 80e-86c). De qualquer forma, é possível que o esquema epistemológico apresentado no *Alcibiades* permaneça intocável: a reminiscência seria uma forma de aprender por si mesmo.

A demonstração segue através de uma série de perguntas, e pode ser resumida por um silogismo: “Tudo que é justo é belo; tudo que é belo é útil; portanto, tudo que é justo é útil”. Alcibiades não nega a primeira proposição, admitida como princípio universal: *allá panta ta dikáia kaí kalá* (115 a). O mesmo não ocorre com a segunda proposição – “Tudo que é belo é útil”, contestada por Alcibiades: socorrer um camarada no campo de batalha é belo, diz ele, mas não útil, porque pode provocar ferimentos e morte. Sócrates objeta: o que Alcibiades acha da covardia? Alcibiades reage: prefere morrer a ser covarde. A conclusão é dada: a coragem (*andréia*) equipara-se à vida (*zoé*) e é bela (*kalé*), a covardia é algo ruim (*kakón*) e assemelha-se à morte (*thânatos*). Assim, tem-se que o belo é útil, e o justo sendo belo, é útil (115 c – 116 a).

É um jogo de palavras¹²⁰. Alcibiades parece não se dar conta da fragilidade da demonstração, mesmo quando Sócrates introduz um desdobramento do argumento: fazer uma boa ação significaria “bem conduzir-se” (*eu prattein*). Aqueles que se conduzem bem são felizes (*prattontes eudaiomones*)¹²¹. Através desta constatação, Sócrates demonstrará a identidade do belo e do bom e, a partir daí, da tríade belo-bom-justo. De acordo com o trecho:

S – Outra consideração, ainda, fazer uma boa ação não é conduzir-se bem?

A – Sim.

S – E aqueles que se conduzem bem não são felizes?

A – Como duvidar?

S – Eles são felizes pela aquisição do bem?

A – perfeitamente.

S – E eles adquirem esses bens porque se conduzem bem?

A – Sim.

S – Então, bem conduzir-se é bom.

A – Sem nenhuma dúvida.

S – E a boa conduta é bela.

A – Sim.

¹²⁰ A conclusão de Sócrates não é logicamente rigorosa. Conforme PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 45: “Sócrates não hesita, durante o curso de sua investigação, em substituir um termo por outro”.

¹²¹ A relação entre “bem conduzir-se” e felicidade é tema recorrente na filosofia antiga. *Eudaimonia*, a palavra grega que se traduz como felicidade, não consiste em bens externos. Para Platão, o homem justo é feliz (*Politéia* 353 b-354 a); e a melhor vida é a mais feliz (*Les Lois* 664 c). Teria *eudaimonia* aquele que tem um bom *daimon*, cuja concepção como *ethos* encontra-se em Heráclito (Diels, frag. 119): “o *ethos* de um homem é o seu *daimon*, Sobre o tema, ver PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1974. p. 47 e 85.

S – De novo, portanto, nos é demonstrado que o bem e o belo são uma mesma coisa.

A – Parece que sim.

S – Em consequência, quando uma coisa é bela, ela é boa.

A – Sem dúvida.

S – E o que é bom, não é útil?

A – É útil. (116 b)

Se o belo e o bom são equiparáveis, o justo e o útil o são da mesma forma. Assim, se alguém se levantar perante o povo de Atenas ou perante qualquer outra assembleia, justificando ações injustas por sua presumida utilidade, Alcibiades não deve se deixar influenciar, pois ele mesmo acaba de se convencer e de afirmar que o justo e o útil são idênticos.

Alcibiades está confuso: “Pelos deuses, Sócrates, eu já nem sei mais o que digo; tenho a impressão de estar em um estado estranho (*atekhnōs*), porque às vezes sou de uma opinião te respondendo, às vezes de outra” (116 e).

A ignorância de Alcibiades está sendo gradativamente revelada.

2.4.1.3 O exame da ignorância (116 e – 119 a)

O caráter linear e, de certa forma, escolar, de trechos relativos à segunda demonstração é apontado por alguns críticos como prova da inautenticidade do diálogo¹²². Entre 114 c e 116 d, Sócrates teria obtido de Alcibiades, sem nenhum rigor lógico, a confirmação da prova de que o justo é bom e que, portanto, o justo é útil. Durante a demonstração, Sócrates não teria hesitado em trocar um termo por outro, como quando substitui “bom” por “belo” para estabelecer, por meio de Alcibiades, que a bela ação é aquela que realiza o bem.

Mas não seria esta uma estratégia metodológica utilizada por Platão? Vejamos: logo no início, Sócrates anuncia que não usará todo o rigor, mas apenas o rigor necessário para

¹²² Idem, Ibidem, 106 b-c. Sobre o estilo escolar da obra, que conduziu alguns especialistas a contestarem sua autenticidade, ver PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 24.

desenvolvimento da conversação. Além disso, o argumento desenvolve-se a partir da impotência que Alcibiades sente para defender suas ideias perante Sócrates: não se pode ensinar o que não se sabe. A partir de então, Sócrates parece jogar com as palavras para confundir Alcibiades que, por sua vez, passa a concordar com tudo que é dito: Alcibiades não tem conhecimento, tem apenas opinião, e está sujeito ao jogo da persuasão. O argumento gnosiológico levantado por Sócrates durante a primeira demonstração fica comprovado: conhecer implica em saber transmitir, e não conhecer leva a opinar sem conhecimento de causa (117 a).

O exame da justiça no *Alcibiades* é oportunidade para Platão apresentar critérios de sua teoria do conhecimento. Nas duas demonstrações acima, Sócrates preocupa-se em distinguir o conhecimento verdadeiro de uma simples opinião ou crença. Nem Alcibiades, nem Péricles, nem os políticos atenienses detêm o conhecimento do justo, o que provoca graves consequências: conflitos, guerras, ferimentos e mortes. Quando se crê saber algo que não se sabe, o que resulta são opiniões, cujas características são a relatividade, a instabilidade e a incapacidade de transmiti-la como conhecimento. O conhecimento verdadeiro, por sua vez, não varia conforme interesses ou circunstâncias, e pode ser ensinado. As opiniões, por sua vez, são susceptíveis ao jogo da persuasão, não foram aprendidas, nem descobertas, desconhecem seu fundamento e geram discórdia. Há, portanto, grande diferença entre conhecer um tema e ter opinião sobre ele¹²³.

Alcibiades cai em si: não sabe mesmo o que diz. A outra face da sua confusão é a própria marcha do método socrático: o *elenkhos* cumpre sua função *kathártica*¹²⁴, purificando e limpando

¹²³ A distinção entre *doxa* (opinião) e *episteme* (conhecimento) remonta aos pré-socráticos e torna-se clássica em Platão. Na *Politeia* (467e-480a), Platão a apresenta através de uma série de correlatos epistemológicos e ontológicos: ao verdadeiro conhecimento corresponderia a verdadeira realidade, os *eide*, enquanto a ignorância tem como correlato o “totalmente não-real”. Entre os dois, há um estágio intermediário: um “quase-conhecimento” do “quase-ser” que é a *doxa*, cujos objetos são as coisas sensíveis (*aistheta*) e as opiniões vulgarmente sustentadas da humanidade. Os resultados estão esquematizados no Diagrama da Linha (*Politeia* 509 d -511 e), em que o domínio da *doxa* é dividido em “crença” (*pistis*), cujos objetos são os sensíveis, e “conhecimento das aparências” (*eikasias*), categoria de cognição introduzida pela natureza da atividade produtiva (*tekhné, mimesis*). No *Alcibiades*, a distinção entre conhecimento e opinião, embora em termos mais simples, perpassa todo o texto e de certa forma antecipa este esquema. Para um panorama sobre o ponto de vista platônico nos vários diálogos, ver os verbetes *doxa* e *episteme* em PETERS, F. E. *Termos filosófico gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1974. p. 56 e 77, respectivamente.

¹²⁴ No vocabulário filosófico, *katharsis* significa “purgação, purificação da alma”, cuja origem remonta provavelmente à noção pitagórica de harmonia (JÁMBLICO. *Vie de Pythagore*. Traduit et annoté par Luc Brisson et Alain Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1996. p. 110). É nestes termos que Platão diz no *Timeu* (90d), que a preocupação da alma consiste em colocar suas modulações em harmonia com a ordem cósmica. Mas é no *Sofista* (226 a ss) que Sócrates, refere-se à sua arte como sendo *kathártica*, e a descreve como a remoção do mal da alma. Conforme F. E. Peters (*op. cit.*, p.121), “aqui o problema não é visto como uma espécie de desequilíbrio que pode ser

a alma de Alcibíades da “errância” (*planê*) das opiniões equivocadas. É justamente esta “errância”, esta “variação” que estaria na base das respostas contraditórias de Alcibíades:

S – Admites que sobre o justo (*dikaion*) e o injusto (*adikon*), o belo (*kalôn*) e o feio (*aiskhrôn*), o mal (*kakôn*) e o bem (*agathôn*), o útil (*synphéronton*) e o não (*még*) útil, tu varias (*planasthai*) nas respostas? Se varias (*planâi*) não é porque não as sabes?

A – Sim, com efeito.

S – Assim, eis um fato certo: quando alguém ignora uma coisa, sua alma só pode variar (*planâsthai tēn psykhēn*)” (117 a –b).

É a ocasião para Sócrates refletir sobre a ignorância (*amathia*). Há dois tipos de ignorância: uma que consiste simplesmente em não saber, e outra, bem mais grave, que consiste em acreditar que se sabe. A primeira poderia ser resumida no “só sei que nada sei” socrático: ela não é nociva, pois não impulsiona necessariamente ao mal agir; pode-se ser ignorante e bem conduzir-se aceitando remeter-se a quem sabe. A outra modalidade, por sua vez, é aquela que se encontra em toda a parte e que deve ser denunciada¹²⁵.

Entre os que sabem e os que sabem que não sabem existe, portanto, a pior modalidade de ignorância, “causa de todos os males” e “a mais repreensível” (118 a): a dos que não sabem e presumem saber. Assim, não é a ignorância que é condenável, mas o fato dela dissimular a si mesma.

Alcibíades tentou escapar de sua ignorância a respeito da justiça defendendo a matriz utilitária da política. Justificou a violência pela “vantagem”, mas em seguida não soube defini-la. Suas contradições e hesitações indicam uma única coisa: ele ignora (*planâi*)¹²⁶ que ignora:

corrigido pela harmonização, mas como a presença de algo essencialmente alheio ao sistema. Sócrates realiza a *katharsis* da alma por meio da interrogação, o mais possível purificadora, para limpar a alma das falsas opiniões”.

¹²⁵ Tarefa assumida por Sócrates por toda a vida, conforme PLATON. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 29-30.

¹²⁶ “De 117a a 118a, não se encontram menos de dez ocorrências do verbo *planô* (vagar, errar, notadamente falando dos astros) e do substantivo *planê* (erro, curso errante). O que erra entre saber e não saber, entre ser e não-ser puros, tais são precisamente a opinião e seu objeto (*Politéia* V, 478 a – 479 d). Assim, Croiset explica os erros de Alcibíades quando tenta responder à Sócrates, in PLATON, *Alcibiade*, Paris: Les Belles Lettres, 2002, p.54. Acrescente-se que o verbo *planô* deixa claro uma das características da ignorância que se ignora: a variação da *psykhê*, que está na base da diversidade de opiniões, através do que Sócrates conclui que Alcibíades não sabe que não sabe (117 a). Sobre o conhecimento de “como escalar o céu”, curiosa analogia fornecida por Sócrates em 117 b, Alcibíades sabe que não sabe, e por isto sua alma (*psykhê*) não varia, não erra.

S- Ah, meu querido Alcibiades, em que estado lamentável estás. Realmente eu hesito em lhe qualificar; e contudo, já que estamos sozinhos, é preciso falar claro. Tu coabitas, meu pobre amigo, com a pior das ignorâncias (*péteon amathia*): é teu próprio discurso que te acusa e ti a ti mesmo. E eis porque te lanças na política antes de ser educado (*dió kai atteis ára pròs tà politiká prín paideuthênai*) (118b).

Mas o orgulho de Alcibiades, mesmo após a prova da ignorância, ainda resiste. Se ele é ignorante, possui mais qualidades do que os outros políticos de Atenas, não menos ignorantes do que ele. O exemplo de que Sócrates lança mão, agora, compara a condução da política a um torneio de barcos. Quando se vai competir, deve-se ter em vista os componentes da própria equipe ou os oponentes que conduzem os outros barcos? Aqui Platão vai introduzir um novo argumento, o da *Fable Royale*¹²⁷: os verdadeiros rivais de Alcibiades não são os políticos atenienses, mas os reis da Pérsia e da Lacedemônia, em tudo superiores a ele, e esta seria a razão da necessidade premente de “instruir-se e exercitar-se” (119 c).

No longo elogio que se segue, Sócrates exalta a superioridade dos rivais persas e lacedemônios em tudo em que Alcibiades acreditava-se superior: linhagem, riqueza, educação e aptidões políticas. Alcibiades comporta-se como um “errante”: suas emoções (*pathémata*) variam, suas opiniões (*doxai*) mudam, e ele nem sabe mais o que diz.

A única coisa que resta a Alcibiades, um jovem despreparado com “menos de vinte anos” (123 d), “antes de entrar em luta com o Rei”¹²⁸, é o que resta a todos os gregos: “instruir-se, aperfeiçoar-se e exercer-se” (*mathónta kai epimelethénta autou kai askhesanta* – 123d-e). Mas para isso, adverte Sócrates, é preciso conhecer-se (124 b).

¹²⁷ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 53. A *Fable Royale* é assim chamada por ser considerada um recurso dramático platônico que apresenta panorama estereotipado dos grandes rivais políticos de Atenas através de um longo discurso de Sócrates, que vai de 119 a – 124 b. Lembrando que longos discursos (*makroi lógoi*) não “são à maneira socrática”, e sim do modo dos sofistas.

¹²⁸ A alusão ao “Rei”, *basileu*, em grego refere-se ao rei dos persas, Xerxes.

2.4.2 A noção de *epiméleia heautou*

Assim diz Sócrates a Alcibíades:

S - Vamos, meu caro amigo, creia nas palavras inscritas em Delfos: “Conhece- te a ti mesmo!”, e saiba que teus rivais são aqueles e não os que pensas: rivais sobre os quais podemos prevalecer apenas pela aplicação e pelo saber (*per epiméleia te an kai tekhnēi*). (124b)

O preceito de Delfos é exortado por Sócrates, a princípio como injunção ética: Alcibíades deve, antes de voltar-se ao exterior, olhar para dentro de si e tomar consciência de suas limitações e de sua educação medíocre. É neste ponto que começa a emergir, propriamente, a noção de *epiméleia heautou*: os planos de Alcibíades só serão concretizados “pela aplicação e pelo saber” (*epiméleia te kai tekhnē* – 123 d).

A partir do passo 120, o termo *epiméleia* tem muitas ocorrências no texto. A princípio, indica um sentido geral de “aplicação”, “aperfeiçoamento”, cuja conotação oposta aproxima-se de “negligência” (*améleia*) ou “fraqueza” (*malakia*). A partir de 124 b, a *epiméleia heautou* (“cuidado de si”) encontrar-se-á cada vez mais associada ao *gnothi seauton* (“conhecimento de si”), conjunção que atingirá seu ápice entre 127 e 128 d.

Mas aplicar-se (*epimélean*) a quê? Quando um homem cuida de si mesmo (*autò epimeloúmenos* – 128a)? Não há, neste momento, uma resposta direta: trata-se de investigação a ser conduzida “pelos dois”, diz Sócrates, “pois não se aplica menos a mim que a ti”, com a diferença, repetimos, de que, se o tutor de Alcibíades é Péricles, o de Sócrates, é um deus (*theós*), o mesmo que finalmente autorizou o diálogo, daí Sócrates ser o único que poderia ajudar Alcibíades.

Alcibíades confia em Sócrates e a investigação pode continuar. Em primeiro lugar, a aplicação (*epiméleia*) é algo que diz respeito a todos os bons cidadãos (*hoi agathoi*), que querem alcançar a excelência (*aretē*): as condições são “não escapar, nem enfraquecer”. Ainda, a *epiméleia* refere-se especialmente aqueles que devem gerir os negócios da cidade, ou seja, aos

melhores homens de Atenas (*athenaion hoi kaloi kagathoi*), homens dotados de bom senso (*phronésys*) e, portanto, capazes de governar.

E o que proporcionaria esta capacidade de comandar? Alcibiades acredita que é a amizade (*philia*) entre os cidadãos, cuja base é a concórdia (*homónoia*). Mas a justiça deveria ser exercida por quem a conhece, e não por aqueles que “concordam”. Além disso, o que torna a amizade presente é que cada um cumpra com seus próprios afazeres. De fato, “procede-se segundo a justiça (*dikaia dé práttousin*), quando cada um cumpre o que lhe compete”. Assim, não se pode identificar amizade (*philia*) com concórdia (*homónoia*)¹²⁹.

Alcibiades desespera-se “Pelos deuses, Sócrates, eu mesmo não sei mais o que digo: e realmente pode bem ser que eu tenha vivido desde há muito tempo em um estado de ignorância lamentável sem me aperceber” (127 d).

Sócrates o acalma: se tivesse percebido este defeito “aos cinquenta anos”, seria difícil remediá-lo. Mas Alcibiades é jovem ainda e pode reverter esta ignorância “cuidando de si mesmo” (*epimélethenai heautou* – 127 d).

Após longa propedêutica, a ironia socrática cumpre seu caráter purificador. Não se trata apenas de se sentir “em um estado estranho, *atékhnos*”. Alcibiades, finalmente, reconhece expressamente sua ignorância. O solo está preparado, Alcibiades esvaziou-se de seu orgulho; agora é possível investigar “o que significa cuidar de si mesmo” (*tì estin tò eautou epimelesthai*).

2.4.2.1 “Da natureza humana” ou a teoria da hegemonia da alma

O caráter paidêutico da *mélete* (cuidado, exercício, prática, aperfeiçoamento)¹³⁰, substantivo que está na raiz da expressão *epiméleia heautou*, é reconhecido pela filosofia grega.

¹²⁹ Platão introduz aqui mais uma crítica à democracia ateniense, cujas decisões em assembléia são tomadas considerando-se a concórdia. Parece antecipar, de certa forma, o conceito de harmonia apresentado na *Politéia*, IV, segundo o qual, seja em relação à alma ou à *pólis*, cada parte deve cumprir a função que lhe cabe.

¹³⁰ Segundo PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Livraria A.I., [s. d.], s. f., cuidado, interesse; ação de ocupar-se de alguém; prática, exercício. Ver *Dicionário Grego-Português, Português-Grego*. 8ª. ed. Largo das Teresinhas: Livraria A.I. Braga, p. 362.

Segundo J.-P. Vernant, a *mélete*, quando ligada ao pensamento filosófico, não se limitaria a uma prática particular, mas abarcaria a excelência em termos gerais, a *areté*: “Virtude viril, a *mélete* filosófica [...] implica uma energia intensa, atenção constante, *epiméleia*, duro esforço, *ponos*”. Com efeito, a *mélete* seria uma das três forças sobre as quais os pitagóricos ancoravam sua ascese moral (*áskesis tês aretês*).

Trata-se, portanto, de uma força mais determinante do que a própria natureza: o mal temperamento pode ser treinado, “adestrado”, da mesma forma que a falta desta prática (*ameléia*) poderia arruinar a melhor alma do mundo. Nesse sentido, a *epiméleia*, seria “algo profundo e produtor”: “Mesmo as coisas fáceis abandonam aqueles que não se exercitam (*ameloúntas*), enquanto as difíceis são obtidas por força de cuidados (*epimeleiais*) aplicados”¹³¹.

O caráter antitético dos termos *mélete* e *ameléia* evoca toda a força de negação contida no *alpha privativum*¹³² da língua grega. A *mélete* como representação da *areté* contrastaria com o afrouxamento, a falta de treinamento, *améleia* e *amelesía*, e também com a preguiça (*argía*), a moleza (*malakia*) e até com o prazer (*hedoné*)¹³³. Vernant retoma o *Mito de Er* do final da *Politéia*¹³⁴, para estabelecer ligação que haveria para Platão entre a planície árida do *Léthe* (esquecimento) e o rio *Améles* (negligência), na qual as almas vêm beber e onde perdem toda recordação¹³⁵.

De fato, com a introdução de uma analogia técnica, a *epiméleia heautou* ultrapassará seu significado ético para assentar-se sobre um eixo, digamos, metafísico. O paradigma técnico mostrará que uma *tekhné* deve ser julgada não apenas por si, mas em função de critérios superiores. A teoria da hegemonia da alma surge, então, no diálogo, como resultado inicial do processo de associação gradativa entre “cuidado de si” e “conhecimento de si”. A pergunta que se faz é: o que seria o “si”?

¹³¹ VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2002, p. 171. O rio *Améles* e a *meléte thanátou*. Para os pitagóricos haveria três forças (*dynamis*) da alma: *pônos* (dor), *éros* e a *meléte*, sendo esta definida como a disciplina imposta à parte racional da alma, aquela cuja função é o *noein*.

¹³² *Alpha privativum* no grego indica a função da letra *alpha* (α) como prefixo de negação.

¹³³ Idem, Ibidem. p. 170.

¹³⁴ PLATÃO. *A República (Politeia)*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, [s. d.]. 614b-621d.

¹³⁵ VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2002. p. 167-185.

A prova oferecida por Sócrates consiste na distinção entre o objeto e algo que se refere a este objeto. Cuidar de algo (pés) e daquilo que lhe pertence (sapatos) são tarefas diversas e objetos de artes (*tekhnai*) diversas (a arte do ginástico e a arte do sapateiro, respectivamente). Portanto, cuidar de algo não significa cuidar daquilo que lhe pertence: “não é pela mesma arte (*tekhnê*) que cuidamos (*epiméleia*) de nós mesmos e do que é nosso”, visto que não é pela arte (*tekhnê*) que nos permitiria melhorar (*béltion poioimen*) qualquer coisa do que é nosso que “melhoraríamos a nós mesmos” (128 d).

Mas o que é o homem afinal (*ti estí hos anthrōpos*)? Não se pode melhorar (*béltion*) algo que não se conhece; assim para aperfeiçoar-se (*epiméleia*) a si mesmo, é preciso primeiramente conhecer-se (*gnôthi*). Conhecer a si, portanto, implica em investigar o que seria o “si”.

Sócrates serve-se da linguagem para falar a Alcibiades, mas Sócrates não é a linguagem. O sapateiro serve-se de seus olhos e de suas mãos, enfim, de seu corpo todo, para cortar o couro e costurar o sapato. Também se serve de ferramentas. Mas ele “não é” as ferramentas, os olhos, as mãos. O usuário e aquilo que ele usa (*organoi*) são coisas diversas.

Da mesma forma, o homem não é seu corpo, apenas o que se serve do corpo, o que comanda o corpo. O que poderia, assim, ser o homem, senão sua alma (*psykhê*) (130 c)?

Este é o ápice do diálogo¹³⁶: “o homem é sua alma” (*he psykhê estin anthrōpos* – 130 c), e é este o tema que merece ser investigado, é o assunto que merece ser “cuidado” durante toda a existência¹³⁷. “Cuidar de si” é cuidar da alma. A alma exerce hegemonia sobre o corpo, e não apenas o comanda, como se serve dele teleologicamente.

A teoria platônica da hegemonia da alma apresentada tão distintamente no *Alcibiades* tem várias implicações filosóficas. Em primeiro lugar, é o princípio de comando (*arkhei*) que caracteriza a hegemonia da alma (*psykhê*) sobre o corpo (*sôma*). O homem não é seu corpo, pois o corpo não comanda (*ouk arkhei*) a si mesmo, mas é comandado (*arkhetai*). Tampouco o homem é o composto (*synamphóteron*) alma-corpo, pois “se uma das duas partes, uma não participa do

¹³⁶ Neste sentido, diz Croiset: “Está claro que esta última parte contém a ideia essencial do diálogo. Ela é o fim ao qual todas as demonstrações se dirigem, é o ponto em que o diálogo culmina, após uma longa preparação”, in PLATON. *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Introduction de Marie-Laurence Desclos, texte bilingue grecque-français. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 58.

¹³⁷ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 70: “[...] La postérité a estimé être la principale leçon de l’Alcibiade, que l’homme est l’âme”.

comando, é impossível que o conjunto o exerça”. Assim, dos três possíveis extratos identitários do homem – corpo, conjunto corpo-alma e alma – o homem só pode ser, pelo princípio do comando (*arkhei*), a alma (*psykhé*):

S – Então, porque nem o corpo (*sôma*), nem o conjunto (*synamphótéron*) composto de corpo e da alma, não são o homem, resta, eu penso que o homem não é outra coisa senão a alma (*psykhé*).

A – Perfeitamente.

S – É necessário te demonstrar por argumentos mais cabais (*saphésteton*) ainda que a alma é o homem (*hoti he psykhé estín anthrôpos?*)

A – Não, por Zeus, a demonstração me parece muito suficiente.

S – Ela não foi rigorosa (*mē akribós*). Mas se é satisfatória (*métrios*), isto nos basta. Nós a examinaremos de perto quando reencontrarmos o que deixamos provisoriamente de lado para não sobrecarregar a investigação (130 c).

A segunda implicação relaciona-se com o processo de lapidação a que Platão submete a mensagem oracular. Em primeiro lugar, conhecer-se não é apenas estar cômico de defeitos e qualidades, mas “saber-se alma”: esta é a natureza humana, e isso todos os homens devem saber.

Amar alguém, portanto, é amar sua alma, e não o corpo ou os bens, pois aquele que ama o corpo se distancia com o fim da juventude, e foi o que aconteceu com os *erastas* de Alcibiades, “exceto um, Sócrates, filho de Sofronisco e Fenarete” (131 e). Somente Sócrates foi realmente *erasta* de Alcibiades, enquanto os outros foram *erastas* “do que eram dele”: “Somente te ama”, diz Sócrates, “quem ama tua alma” (*hostis dē sou tes psykhēs erai* – 131 c). Sócrates lembra a Alcibiades que neste momento em que sua beleza se desvanece, de fato, ele, Alcibiades, começa a florir. É por esta razão que deve tomar as “precauções necessárias” para que não se “corrompa”: é preciso “exercitar-se e aprender”, “prover-se de “antídotos” antes de se arriscar, “para que nada ruim aconteça” (132 a).

Alcibiades deve cuidar (*epiméleia*) de sua alma. Mas esta conclusão não basta e um novo aprofundamento será introduzido: cuidar-se não é apenas “saber-se alma”, mas conhecer a alma. Já que se está de acordo que o “si” (*heautou*) é a alma (*psykhé*), e que é da alma que é preciso cuidar (*hoti psykhēs epimeléteon*), é para ela que se deve volver a visão (*kai eis touto bleptéon*) (132 c).

2.4.2.2 O paradigma da visão (132 c – 133 c)

No item anterior, tem-se a primeira resposta à questão colocada pela noção de *epiméleia heautou*, e a conclusão é direta: o “si” (*heautou*) a que se refere o “cuidado de si” é a alma (*psykhé*). A identificação do “si” à alma, como vimos, foi obtida pela introdução do princípio da hegemonia da alma sobre o corpo, que pressupõe relação de “servitude” derivada de uma ação de comando: o corpo serve (*khrestai*) à alma, pelo fato desta ter sobre ele *arkhei*¹³⁸. Não obstante, só foi possível descobrir o significado do “si” mediante a diferenciação entre “aquilo que se serve de algo” e “o algo de que aquilo se serve” (129b-129 e), distinção técnica fundamental que hierarquiza instantaneamente a relação entre corpo e alma.

Estabelecida a definição formal do homem como alma (129 e), a questão que se coloca, portanto, é: Mas o que seria o si em si mesmo? Ou melhor, como cuidar do si (da alma) que somos? Quando o ser humano pretende se cuidar (*epiméleia*), conforme sua natureza, ou seja, em termos anímicos (*psykhé*), que tipo de excelência (*areté*) deve almejar? Se para se cuidar (*epimelesthai*), é preciso conhecer-se (129 a), como é que se conhece (*gnōthi*) a si mesmo?

S – Como agora saber claramente o que é isso? Se o soubéssemos, sem dúvida, nós conheceríamos a nós mesmo. Mas pelos deuses, esse preceito tão justo de Delfos (*delphikhôu grámmatos*), que lembramos há pouco, estamos seguros de tê-lo bem compreendido?

A – Que queres dizer, Sócrates?

S – Vou lhe explicar qual o significado, qual o conselho que suponho haver neste preceito. É que não encontro muitos exemplos (*paradeigma*) que sejam próprios para te fazer compreender. Há somente o exemplo da visão (*allá katá ten ópsin mónon*) (132 c).

Platão introduz aqui o que os comentadores costumam chamar “metáfora do espelho” ou “paradigma da visão (*ópsin paradeigma*)”¹³⁹. Sócrates vai demonstrar, através de uma analogia,

¹³⁸ A polissemia da palavra grega *arkhê* (começo, ponto de partida, princípio) remete à questão não só “de comando” nos termos técnicos apresentado pela tradução de Croiset, mas às *arkhai* (origens) do mundo físico. Ver PETERS, F. E. *Termos filosófico gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1974. p. 38.

¹³⁹ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 72. Para Pradeau, é curioso que a maior parte dos trabalhos modernos dedicados ao Alcibiades concentrem-se sobre o estudo deste paradigma, sem entretanto relacioná-lo com o contexto da obra: “A coisa é bastante impressionante quando consideramos que, na parca bibliografia dos estudos modernos dedicados ao Alcibiades, a maioria deles centra-se nas últimas seis páginas do diálogo. No mais, o paradigma é pouco relatado no que o precede e, sobretudo, no que o segue” (Tradução da pesquisadora).

que da mesma forma que podemos ver no olho de outro homem aquilo que constitui a “excelência da visão” (*ophthalmou aretē*), é possível perceber na alma de alguém o que é também “excelente”.

Para se olhar a si mesmo, um olho (*ophthalmós*) necessita de um espelho (*katóptron*). Mas há algo além do espelho capaz de refletir a nossa imagem: o olho de outro homem, e mais especificamente a porção central do olho, a pupila (*kóren*) responsável por sua faculdade específica, que é a visão (*ópsis*). Portanto, para se olhar a si mesmo, é necessário que um olho (*ophthalmós*) considere um outro olho, voltando seu olhar para a parte deste olho que é sua “melhor” (*béltiston*) parte, exatamente onde reside a excelência (*aretē*) própria da visão (*ópsis*). Da mesma forma, a alma (*psykhē*), se quer conhecer-se a ela mesma, deve olhar (*blépton*) outra alma, e nesta alma, a parte (*tópon*) em que reside a excelência própria da alma (*he psykhēs aretē*).

Ora, da mesma forma que a excelência (*aretē*) do olho reside na pupila (*kóren*), a excelência da alma (*psykhēs aretē*) consiste na sabedoria (*sophia*) e em tudo que lhe é semelhante (*homoion*). É nesta porção (*tópos*) sábia da alma que residem o conhecimento (*eidenai*) e a reflexão (*phronein*), e aquele que volta seu olhar para ela, consegue descobrir sua totalidade divina (*pan to theion gnóus*) e, assim, talvez conhecer a si mesmo (*houto kaí eautón an gnoín málista*):

S – Reflitamos juntos (*skópei kaí sù*). Suponhamos que esse preceito (délfico) dirija-se a nosso olho como a um homem (*ósper anthrópoi symbouleûon*) e lhe diga: Olhe-te a ti mesmo (*ide sautón*). Como compreenderíamos esse ponto de vista? Não pensaríamos que ele convidaria o olho (*ophthalmós*) a olhar (*blépein*) para um objeto no qual ele se veria a si mesmo (*auton ideín*)?

A – Evidentemente.

S – Ora, qual é o objeto que olhando-o nós nos veríamos a nós mesmos, ao mesmo tempo em que o veríamos?

A – Um espelho, Sócrates, ou algo do mesmo gênero.

S – Muito bem. Mas nos olhos (*ophthalmoi*) não há algo deste tipo?

A – Sim, certamente.

S – Tu não percebeste que quando olhamos o olho de alguém que está na nossa frente, nosso rosto se reflete no que chama-se pupila (*kóren*) como em espelhos (*ósper en katóptroi*); aquele que olha nela, vê sua imagem (*eidolon*).

A – É exato.

S – Assim, quando o olho considera um outro olho, quando ele fixa seu olhar sobre a parte deste olho que é a mais excelente, ele se vê a si mesmo.

A – Aparentemente.(...)

S – Bem ,meu caro Alcibiades, a alma também se quer conhecer-se a ela mesma, deve olhar uma alma, e nessa alma, a parte onde reside a excelência própria à alma, a sabedoria e outras coisas semelhantes

A – Eu o creio, Sócrates.

S- Ora, na alma, podemos distinguir algo mais divino que essa parte onde reside o conhecimento (*eidenai*) e a reflexão (*phronein*)?

A – Não, não podemos.

S – Essa parte com efeito parece totalmente divina, e aquele que a olha, que sabe descobrir nela o divino em sua totalidade, divino e reflexão (*theón te kai phrónesin*), este tem mais chance de se conhecer a si mesmo. (132 d- 133 c).

Este trecho abre a possibilidade de múltiplas análises. Como se disse, estabelecido o conceito do homem como alma, a questão aqui é saber como cuidar desta alma que se é. O paradigma, apesar de não responder diretamente à questão, fornece pistas importantes para a investigação. Não se trata de conhecer o olho (*ophthalmós*) e, por analogia, a alma (*psykhé*), mas de voltar a atenção ao que a faz melhor. Assim, a questão é descobrir o que existe na alma que seria o equivalente da pupila (*koré*), ou seja, deslocar-se para aquele “lugar” (*tópos*) da alma em que sua excelência (*areté*) reside.

Portanto, a analogia da visão, ao fazer a transposição do “conhece-te a ti mesmo” (*gnōthi seauton*) para o “olhe-te a ti mesmo” e deste, de novo e metaforicamente, para o “conhece-te a ti mesmo”, evidencia recomendação fundamental: a alma (*psykhé*) deve ser educada. A alma (*psykhé*) não é naturalmente boa, nem irremediavelmente má. Deve ser aperfeiçoada, e esta aplicação (*epiméleia*) não se refere ao corpo, aos bens, ao poder ou às glórias. Tal constatação é válida para todos os homens: é a aplicação (*epiméleia*) que vai distinguir os melhores (*hoi aristoi*) dos que não o são.

Esta é a primeira análise que se faz: o paradigma da visão tem a função principal, senão de responder, ao menos sinalizar de que forma o homem pode cuidar de si (*epiméleia heautou*). Além disso, o modelo permite operar com um deslocamento em que os próprios termos físicos utilizados podem ser transformados em conceitos filosóficos.

Sabe-se que as metáforas constituem recurso literário muito utilizado por Platão. Inúmeras vezes, Platão (como neste caso) vale-se do corpo para construir analogias psíquicas. A visão, em especial, é metáfora privilegiada não só em Platão como na cultura grega: muitas vezes, indica não a visão física, somática, ligada aos mecanismos biológicos do corpo, mas ao

“ver da alma”¹⁴⁰. Para se ter ideia da dimensão da importância dos “termos oftálmicos” em Platão, basta o exemplo emblemático do verbo “ver” (em grego *idou*), derivado da mesma raiz do substantivo “idéias, formas” (*eide*), que constituem o cerne da metafísica platônica¹⁴¹.

Questões de natureza etimológica também merecem ser levantadas em relação aos termos gregos *ópsis* (visão) e *kóren* (pupila). A palavra *ópsis* pode ser traduzida como “vista”, “visão”, e também como “olho”. Na passagem citada do *Alcibiades*, há duas ocorrências do termo *ópsis* (132d02 e 133b5): quando Sócrates anuncia que vai utilizar o paradigma da visão (*tèn ópsin mónon*), e um pouco mais adiante quando se reporta à visão (*ópsis*) como excelência do olho (*areté ophtalmós*). “Visão” é a tradução de Pradeau que, entretanto, adota o termo “faculdade do olho” e não “excelência do olho” para *areté ophtalmós*, provavelmente como metonímia¹⁴². Outros tradutores, por sua vez, propõem traduzir esta última ocorrência de *ópsis* como “pupila” (*pupille*), e não como “visão” (*vue*), de modo a provocar equivalência analógica que permitiria deslocar-se diretamente do “lugar” (*tópos*) de excelência do olho, que seria a pupila, para o “lugar” (*tópos*) de excelência da alma, que é a sabedoria (*sophia*).

A nosso ver, por suas implicações filosóficas, este assunto merece mais do que uma nota de final da página. Com efeito, segundo Pradeau, o paradigma da visão explora um “fenômeno especular”: o próprio modo pelo qual se originou a palavra grega equivalente à “pupila”, *koré*¹⁴³. Eis seu argumento: quando um homem olha no olho de outro, ele vê a si mesmo na pupila deste olho. Assim, o que ele vê não é a pupila como órgão físico (*pupille*), mas a sua própria imagem que reflete, uma imagem em tamanho reduzido, uma *petite fille*, uma *poupée*, daí ter Platão adotado o termo *koré* e não *ópsis*.

O termo *koré* é utilizado por Platão em 133 a2: “S – Tu não percebeste que quando olhamos o olho de alguém que está na nossa frente, nosso rosto se reflete no que chama-se “pupila” (*kóren*) como em um espelho; aquele que olha nele, vê sua imagem (*eídon*)”. Assim, o

¹⁴⁰ Idem, Ibidem, p. 75: “A escolha da via é necessária em primeiro lugar por esta razão de que o sentido visual é um privilégio semelhante cultura grega e na filosofia platônica do pensamento: conhecer algo é visto com os olhos ou olhos da alma” (Tradução da pesquisadora).

¹⁴¹ No caso, referimo-nos à “segunda navegação”, à descoberta por Platão do mundo supra-sensível das Ideias esquematizado na *Politeia*. Consideramos, para esta afirmação, apenas a obra escrita por Platão, e não a protologia descrita pelas *ágrapha dōgmata*, doutrinas não escritas, que implica em esferas superiores ao Mundo das Ideias.

¹⁴² Idem, Ibidem, p. 75.

¹⁴³ Idem, Ibidem, p. 75.

argumento é que Platão quis referir-se explicitamente não ao órgão físico “pupila”, mas exatamente à imagem (*petite fille*) daquele que ao olhar nos olhos de outrem, pode ver-se finalmente a si mesmo. É a imagem refletida, e não o ponto central do olho que, segundo Pradeau, constitui o verdadeiro sentido e a origem do termo “pupila”. Assim, *koré* deveria ser traduzida para o francês não como *pupille*, como o fez Croiset, mas como *poupée*: *la koré n'est pas la pupille elle-même, mais la "poupée", c'est-à-dire l'image pupillaire que l'on voit dans la pupille*¹⁴⁴.

Concebida neste sentido de “imagem reflexa”, o termo *koré* permitiria a transposição perfeita do “olhe-te a ti mesmo” (*ide sauton*) ao “conhece-te a ti mesmo” (*gnōthi sauton*). Teria o gênio de Platão utilizado a metáfora de forma tão precisa?

Como foi dito, o paradigma não proporciona uma resposta direta ao tema de como cuidar de si (*epiméleia heautou*), mas implica em questões filosóficas importantes. Em primeiro lugar, tomar *koré* por “auto-imagem” permitiria solucionar uma dificuldade epistemológica: a maneira pela qual pode se tomar a si mesmo por objeto. Assim, “o si mesmo em si mesmo” indicaria a possibilidade de ser simultaneamente sujeito e objeto de conhecimento. Em segundo lugar, esta noção evocaria certo sentido de alteridade: é no espelho de um semelhante que se pode, por reflexão, conhecer-se. Por fim, o paradigma oferece mais uma direção: considerando que a alma pode ser educada, aperfeiçoada, mirando a excelência de outra alma, o que se vê na pupila (*koré*) do outro, não seria exatamente o “si-mesmo”, mas o “si” em que se pode transformar¹⁴⁵. Esta reflexão traria, portanto, algo de divino, pois o espelho mais puro e luminoso seria o espelho do deus (*toû theiôû*).¹⁴⁶

É notória a dificuldade de tradução que oferece um texto grego antigo. Na análise do “paradigma da visão”, esta dificuldade foi exacerbada. Além das questões relativas aos termos polissêmicos, como *ópsis*, e da riqueza etimológica das palavras *idea* e *koré*, deparamo-nos com a

¹⁴⁴ Idem, Ibidem, p. 214.

¹⁴⁵ Idem, Ibidem, p. 74-77.

¹⁴⁶ Ao “paradigma da visão” apresentado até 133c8, seguem-se 10 linhas que mencionam a necessidade de olhar para o mais puro e luminoso dos espelhos, o deus (*hó theion*), através do qual se poderia ver-se e conhecer-se a si mesmo. Estas 10 linhas faltam nos manuscritos e constam apenas da *Préparation Evangélique* de Eusébio, bispo de Cesaréia, sécs. III e IV d.C., conforme M. Croiset em PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 116. Esta passagem evocaria o princípio de assimilação (*homoiosis*) ao divino, adotada por Platão como o fim da filosofia no *Théétète* (176 a) e um dos principais fundamentos do neoplatonismo (Plotino, *Enéadas*, I, 6,6). Ver também PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 221.

necessidade de compreensão de outros termos-chave da filosofia platônica que não encontram paralelos nas línguas modernas e que provocam afluência de notas de rodapé e disparidades nas traduções¹⁴⁷. A leitura de um texto antigo como este exige esforço interpretativo que abrange pesquisa semântica que só é viável considerando-os em seu contexto histórico-filosófico, ou seja, no original grego. Tal medida evita a profusão de palavras gerada inclusive pelas traduções mais consagradas; por isso, nossa preocupação em citar, sempre que possível, os termos gregos entre parênteses. A nosso ver, dificilmente consegue-se penetrar em um texto de Platão sem um conhecimento, no mínimo rudimentar, da língua grega.

2.4.2.3 O retorno à questão da justiça

Há, portanto, em relação à noção de “cuidado de si” (*epiméleia heautou*), duas questões básicas que foram, de certa forma, respondidas: 1) o que é o “si” (*ti estín tò heautou*)? Resposta direta: O “si” é a alma (*psykhḗ*); 2) como cuidar de si? A investigação procede por analogia, aplicando o “paradigma da visão”: olhar o melhor no semelhante nos faz descobrir a nós mesmos. As duas respostas estariam intimamente relacionadas à compreensão do princípio délfico, cuja função é, em seu aspecto mais preliminar, denunciar o despreparo de Alcibiades.

No *Alcibiades*, não é difícil identificar críticas de Platão ao *status quo* ateniense. Por um lado, Platão condena o imperialismo de Atenas representado pela era Péricles, incapaz de conceber uma cidade una, pacífica e autárquica, contrapondo os perigos da ambição excessiva à natureza bela de uma alma¹⁴⁸. Além disso, denuncia a incapacidade da democracia ateniense de

¹⁴⁷ Em relação a 133c02, enquanto a tradução de Croiset remete a conhecimento (*eidenai*) e pensamento (*phronesys*), a de Pradeau fala de pensamento (*eidenai*) e reflexão (*phronesys*). A tradução de Carlos Alberto Nunes remete, por sua vez, a conhecimento (*eidenai*) e reflexão (*phronesys*). Em seguida, em 133c17, *sophrosyne* é denominada *sabedoria* por Croiset e Nunes, e *temperança*, por Pradeau.

¹⁴⁸ As críticas ao governo de Péricles aparecem em vários momentos do texto, assim como a contraposição de duas forças: a da *pólis* corrompida e a da boa natureza da alma de Alcibiades. (135 e). Sobre a crítica ao governo de Péricles, ver PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 194, nota 8. Platão cita, no final do paradigma, em 133c02, que a “divindade da alma” (*psykhḗs theiôteron*) encontra-se em torno (*péri*) da *eidenai* e da *phronesys*. O termo *eide*, por exemplo, suscita investigações filosóficas que se projetam para a Teoria das Ideias, fulcro da metafísica escrita platônica, e a causa dos *aistheta* (fenômenos sensíveis); portanto, *eidenai*, mesmo retrospectivamente, não deve

forjar um sistema de educação capaz de “formar” cidadãos e, sobretudo, dirigentes políticos: no regime democrático como o de Atenas, prevalecem as decisões tomadas em assembleia a partir de discursos eloquentes cujo único objetivo é persuadir sobre determinado ponto de vista. Por trás de tudo isso, está a educação homérica, na qual a excelência (*areté*) consiste em conduta pautada pela busca de honras e glórias. Com efeito, o que Platão critica no *Alcibiades* é toda a *paidéia* helênica.

Alcibiades, como todos seus concidadãos, encontra-se em um estado de ignorância lastimável. E esta ignorância impedirá a ação boa tanto na vida pública tanto quanto na vida privada (*idíā te kaí demosía*). Para gerir os assuntos da cidade (*tês poleis prázein*) como é preciso (*orthôs kai kalôs*), não são necessários muros, trirremes, cantores, população, ou grandeza, mas excelência (*areté*). Só pode prover excelência, quem tem excelência. Assim, o que Alcibiades deve buscar não é o poder absoluto (*tyrannida khrê*), mas a justiça (*dikaiosynen*) e a sabedoria (*sophrosynen*), tendo sempre em vista o que é divino (*theíon*) e luminoso (*kaí lampron*) (133 c).

Para quem não possui esta excelência (*areté*), seja um homem, ou uma criança, mais valeria obedecer do que comandar, pois aquele que busca comandar sem as condições necessárias, assemelha-se a um tripulante que, ao assumir o comando do navio sem conhecer a arte de navegar, coloca em sério risco ele mesmo e todos os companheiros.

A ignorância escraviza, a excelência liberta. O final do texto remete a uma promessa de Alcibiades e a uma preocupação de Sócrates. Alcibiades dispõe-se a aplicar-se imediatamente à justiça. Sócrates o encoraja, pois confia em sua natureza. Suas últimas palavras, entretanto, expressam a preocupação de que a força do povo ateniense venha a dominar os dois:

A – Em todo caso, está decidido: eu vou começar desde o presente a me aplicar à justiça (*tēs dikaiosynēs epimélesthai*).

S – Eu desejo que tu perseveres nisto. Mas tenho um grande medo. Não que eu desconfie de tua natureza, mas vejo o poder da *pólis* e receio que ela prevaleça sobre mim e sobre ti (135 e).

significar qualquer “pensamento” ou “conhecimento”. Da mesma forma, *phronesys* constitui não simples reflexão, “mas uma espécie de intuição intelectual de valores éticos transcendentais, ingrediente ou sinônimo da própria *areté*. A *phronesys* vai evoluir na obra de Platão de um sentido prático e ético (Górgias, 460b; Menon 88 a , 89 a) até significar a contemplação intelectual dos *eide* ou das “formas” (*Politeia*, 505 a). Aprofundamentos semelhantes suscitam os termos *sophrosyne*, *areté*, *sophia*, *lógos*, entre outros. Sobre isso, ver PETERS, F. E. *Termos filosófico gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1974. p. 188.

As palavras de Sócrates soam como um presságio. Alcibíades é, de certa forma, o modelo (*paradeigma*) de Atenas. A história mostra que ele não conseguiu resistir aos apelos por glória e poder.

Não obstante, a via da reforma foi indicada: o governo dos outros pressupõe um “cuidado” (*epimelesthai*) que é superior a todas as artes (*tekhnai*) e um conhecimento (*phronesys*) que é superior a todos os conhecimentos. O que nos parece é que Platão, neste diálogo, apresenta os fundamentos de uma reforma maior: a reforma *psicológica* em termos platônicos, que possibilita o reencontro do homem com seu modelo divino.

Apesar da conclusão inesperada, o *Alcibíades* não constitui um diálogo aporético, pelo contrário. As *euporias*, algumas delas apenas indicadas no *Alcibíades*, serão retomadas e aprofundadas por Platão mais tarde, em outros diálogos com outros interlocutores. A investigação da justiça constituirá o tema principal da *Politéia*, de onde emergirá concepção muito mais complexa a ser aplicada tanto à *pólis* quanto à alma¹⁴⁹.

No Capítulo 3, estudaremos, com a finalidade de ampliar nosso entendimento sobre a *epiméleia heautou*, algumas peculiaridades dos procedimentos filosófico-literários de Platão. Para tanto, será adotada a análise estrutural proposta por Goldschmidt¹⁵⁰, segundo a qual o diálogo articula-se segundo o movimento do método e move-se com ele. Para Goldschmidt, portanto, é o procedimento do método que determina o movimento estrutural de um diálogo platônico, e não o contrário. Tal concepção evidencia uma progressão dialética que depende principalmente da natureza da alma (*psykhé*) do interlocutor, e que norteia toda a composição da obra. Dessa forma, no *Alcibíades*, o percurso delineado por Platão é aquele *possível* para o jovem Alcibíades. Sobre esta “medida” é que Sócrates teria aplicado metodologicamente e pacientemente sua *maiêutica*.

Além da análise de Goldschmidt, adotaremos outro referencial importante: a chamada “tese ingressiva” de Charles Kahn¹⁵¹, segundo a qual os diálogos platônicos ditos de juventude e médios constituiriam um projeto literário unificado que se conclui na *Politéia* e no *Fedro*.

¹⁴⁹ PLATÃO. *A República (Politeia)*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, [s. d.]. IV, 435e- 444 (tripartição da pólis) e IX, 580-581 (tripartição da alma), respectivamente.

¹⁵⁰ GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

¹⁵¹ KAHN, Charles. *Plato and the Socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. London: Cambridge University Press, 2004.

Segundo esta visão, é o moral socrático ideal e o compromisso total com a justiça (*dikaiosyne*) que teriam guiado Platão por toda a vida. Diálogos iniciais como o *Alcibiades* manteriam, portanto, uma relação proléptica com os grandes trabalhos, principalmente com a *Politéia*, de modo que os traçados desta poderiam ser identificados com clareza nos chamados primeiros diálogos.

Estes serão nossos suportes teóricos na tentativa de desenvolver um aprofundamento do estudo do diálogo *Alcibiades*, especificamente no que se refere à noção de *epiméleia heautou*, objetivo do Capítulo que se segue.

CAPÍTULO 3

AMPLIANDO A COMPREENSÃO DA *EPIMÉLEIA HEAUTOU*

Quem for capaz de ter uma visão de conjunto, é dialético; quem não for, não o é.

Politeia, 537c

Como visto no Capítulo 3, o estudo dos diálogos platônicos suscita problemas totalmente diferentes daqueles que em geral se impõem em relação às obras filosóficas. Fatores estilístico-literários, como a opção pela escrita dialógica, o uso de metáforas e analogias, a necessidade de familiaridade com a cultura e o idioma gregos, assim como a complexidade de seu método filosófico provocam delicados problemas de interpretação, inesgotáveis, sob o ponto de vista de seus mais notáveis comentadores.

Em termos gerais, pode-se dizer que há duas maneiras de se ler um texto de Platão. Uma, é por meio da análise de um conceito, uma finalidade ou até mesmo de um diálogo em particular, enquanto a outra abordagem tenta conectar-se, principalmente, ao modo de pensar e conhecer de Platão. A primeira é bem conhecida e refere-se a uma leitura, diríamos, mais “analítica”, que segue recortando e esgotando determinados trechos ou ideias, que depois serão citadas ou “apropriadas”, muitas vezes isoladas de seu contexto filosófico, pelo pensamento de outro autor. A outra, mais complexa, faz-se segundo a crítica contemporânea, que desde o século XIX vem tentando reconstituir a unidade do horizonte dialético-filosófico platônico¹⁵².

Neste trabalho, optamos pela segunda abordagem, no sentido de oferecer possibilidade de uma outra leitura do diálogo *Alcibiades*. De fato, acreditamos que dificilmente pode-se proceder à exegese de um texto platônico sem referência aos procedimentos dialéticos e aos princípios filosóficos de Platão. Não obstante, o objetivo aqui, longe de remeter a uma teoria da comunicação ou do método em Platão, é tentar evidenciar algo que é próprio da composição

¹⁵² KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. p. 38; REALE, Giovanni. *História da filosofia*. Filosofia pagã e antiga. São Paulo: Paulus, 2004. (v. 1). p. 31; SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. (Tomo I). p. 21.

platônica, algo que faz parte de seu “gênio” e que vai, a nosso ver, inclusive, além da análise do caráter dramático do texto.

Assim, este Capítulo tem por finalidade apontar meios pelos quais se pode aproximar de um texto de Platão; mais especificamente, visa identificar quais seriam os suportes metodológicos e onto-epistemológicos que lhe facultam um estudo filosófico mais abrangente. No que tange ao primeiro aspecto, faremos referência à análise estrutural empreendida por Victor Goldschmidt¹⁵³, com o único objetivo de destacar a intenção “formadora” do método platônico. Em seguida, abordaremos a questão da unidade subjacente à obra de Platão, com base nos pressupostos de Charles Kahn e de Pierre Hadot¹⁵⁴, em especial, sua convergência para o Bem. Tal procedimento, acreditamos, possibilitará a ampliação da compreensão a respeito do diálogo *Alcibiades* e de seu lugar no *corpus* platônico, derramando luz nova sobre a investigação da noção de *epiméleia heautou*.

3.1 A importância do método em Platão

Vimos, no capítulo anterior, como a filosofia de Platão não deve ser caracterizada unicamente por seu conteúdo, mas pelo vigor de seu método, por sua *dialética*. Vimos também que dialética, em Platão, indica muito mais do que um diálogo ou um jogo de perguntas e respostas, e que pressupõe preparação e disposição não só intelectual, mas também ética e emocional, pode-se dizer em termos platônicos, *psicológica*¹⁵⁵ dos interlocutores. Ao empregar sistematicamente a arte do *elenkhos*, Sócrates não está em busca necessariamente da definição, mas da purificação da alma, através da qual vislumbrará a possibilidade não exatamente da

¹⁵³ GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.

¹⁵⁴ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999; e HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004.

¹⁵⁵ Por *psicologia* em Platão deve-se entender não o sentido contemporâneo, mas o conhecimento e o discurso relativos à alma. Psicologia (de *psykhé*, alma e *lógos*, estudo) aproxima-se assim de seu sentido semântico original ao indicar uma “teoria da alma”. É como “teoria da alma” que o termo *psicologia* deve ser entendido em Platão. Sobre isso, ver PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 10.

“resposta correta”, mas da apreensão da via, do aprendizado do “caminho”¹⁵⁶ que poderá eventualmente proporcionar resultados conceituais. Neste sentido, digressões e *aporias* tornam-se parte integrante de uma metodologia que quer testar muito mais do que os talentos retóricos dos interlocutores.

A importância do método em Platão está intimamente ligada à função primordial da composição dialógica: enquanto o tratado ou o manual de filosofia tem como meta “informar”, o método platônico busca, antes de tudo, “formar”. Assim, a composição do diálogo platônico acompanharia intimamente os objetivos de seu método. Segundo Goldschmidt:

Longe de ser uma descrição dogmática, o diálogo é a ilustração viva de um método que investiga e que, com frequência, se investiga. Em sua composição, o diálogo articula-se segundo a progressão deste método e compartilha seu movimento. É pelo método que se deve explicar a composição do diálogo, ou mais precisamente, sua estrutura filosófica¹⁵⁷.

Até o século XVIII, procurou-se penetrar na metafísica e na ética platônicas com o objetivo de edificar um sistema a partir de conteúdos dogmáticos abstraídos dos diálogos. Entretanto, foi o filólogo Schleiermacher¹⁵⁸, no século XIX, que percebeu que a principal característica da filosofia platônica era não tender para um sistema doutrinário fechado, mas manifestar-se por deslocamentos dialéticos que abarcavam e entrelaçavam todos os diálogos. Esta nova maneira de entender Platão teria, segundo Werner Jaeger, no método a “medula”¹⁵⁹ do pensamento platônico e no Bem, sua substância.

Concentremo-nos no primeiro aspecto. Sócrates é, antes de tudo, um educador¹⁶⁰. Sua filosofia não é simples discurso, mas longo processo que procede propedeuticamente por desvios e braquilogias¹⁶¹, compatibilizando unidade filosófica com disposições particulares. Como

¹⁵⁶ Caminho, *hódos* em grego compõe a etimologia da palavra “método”. PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Livraria A.I, [s. d.]. p. 937.

¹⁵⁷ GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 3.

¹⁵⁸ SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte, revisão e notas de Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

¹⁵⁹ JAEGER, Werner. *Paideia, a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 586.

¹⁶⁰ “Sócrates é o mais espantoso fenômeno pedagógico da história do Ocidente”. In: Idem, *Ibdem*, p. 512.

¹⁶¹ Por “braquilogias”, do grego *brachylogia*, entendem-se as “respostas curtas” de Sócrates, que se opõem às *makrologias* (longos discursos) características dos sofistas, conforme KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. p. 304.

rastrear, então, seus procedimentos metodológicos e a partir deles identificar a estrutura dialógica que aloja e desenvolve tal intenção formadora?

Como foi dito, a dialética¹⁶² não indica apenas “conversa dialogada”, “procedimento cognitivo” ou “esquema de perguntas e respostas”. Considerar-se-á, para efeito deste trabalho, uma obra *dialética*, quando o que nela se destaca é justamente o procedimento do método que segue organizando e compondo simultaneamente o diálogo, através de articulações solidárias com sua estrutura¹⁶³. Há, portanto, nesta acepção, relação estreita entre o método dialético e a composição dialógica platônica.

Vejamos o caso do *Alcibiades*¹⁶⁴. O movimento dialógico considera vários fatores, de modo que as demonstrações nunca são oferecidas instantaneamente. O próprio núcleo do diálogo só é abordado após a consumação da intenção purificadora e educadora. O que dirige o drama é a arte de Sócrates que toma longos desvios para subjugar falsas concepções e que estimulando sempre um esforço novo, dispõe-se a trilhar junto o caminho.

Se um estudo linear do texto incomoda-se com as *aporias*¹⁶⁵, para a análise estrutural, o desvio é fundamental. Pelo desvio, verifica-se a intenção “formadora” do diálogo, cuja marcha se

¹⁶² “Dialética” (*dialektiké*), conceito não unívoco na filosofia, comporta vários sentidos fundamentais, entre eles, dialética como método de divisão e dialética como síntese de opostos. A dialética como método de divisão é típica da filosofia platônica, e indica em sentido estrito o ponto mais alto a que se pode chegar em uma investigação conjunta. É composta por dois passos complexos: remeter as coisas dispersas para uma ideia única (*synagōgē*) e dividir novamente a ideia em espécies (*diáirēsis*), sem fragmentá-las, considerando suas interações naturais. Assim, tem-se que a dialética platônica não é um método dedutivo analítico, mas indutivo e sintético, conforme ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 269-270. A dialética entendida em *stricto sensu* é procedimento adotado nitidamente nos chamados “diálogos dialéticos” de Platão, como *Sofista*, *Parmênides*, *Protágoras*. A técnica dialética é descrita por Platão no *Fédon*, 265c-266b. Aparece pela primeira vez na *Politeia* (VII, 454 a – b) como principal habilidade a ser desenvolvida pelo filósofo. Neste trabalho, adotaremos o termo “dialética” no sentido adotado por Goldschmidt, para designar o movimento primordial do método no texto de Platão.

¹⁶³ Esta é a acepção utilizada por GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002, p. XVIII: “O único sentido no qual é tomada aqui a palavra dialética [...] é o procedimento de *método* que determina o movimento estrutural dos diálogos. São unicamente as relações, ou ainda a solidariedade entre método e estrutura que constituem o objeto de estudo”.

¹⁶⁴ A estrutura dialética do diálogo *Alcibiades* é analisada em detalhes por Goldschmidt, *Ibidem*, p. 296-303, a partir dos próprios procedimentos epistemológicos citados por Platão na *Carta VII*. Para efeito deste trabalho, concentramo-nos no movimento geral do método, de modo a enfatizar o valor pedagógico e “formador” do desvio, da *aporia*.

¹⁶⁵ A *aporia*, do grego, sem (*a*) passagem (*poros*), sem saída, e formas cognatas estão intimamente ligadas à dialética e ao método interlocutório socrático. Outra boa tradução de *aporia* é “perplexidade”: conforme Aristóteles (*Metafísica*, 988b), a filosofia tem sua raiz no espanto (*thauma*), que provém de uma dificuldade inicial apresentada por um problema aparentemente sem solução (*aporético*). Este estado inicial de espanto e ignorância é comparado por Aristóteles a um homem acorrentado (*Metafísica*, 995 a32) que tenta explorar outros caminhos. Desta forma, a

dá conforme a capacidade e a disposição do interlocutor de seguir a argumentação. O desespero de Alcibiades diante da constatação da sua dupla ignorância marcaria não exatamente o fim de uma etapa, mas sua possibilidade de avançar. O longo desvio operado por Sócrates tem, portanto, forte intenção protréptica. Para praticar a boa política, deve-se antes cuidar de si (*epiméleia heautou*). Apenas pelo desvio metódico, Alcibiades começou a entender o que isto significa.

Atendidas às pré-condições da investigação, surge a questão: o cuidado com a alma. Mas para estabelecer de que espécie de cuidado se trata, foi preciso recorrer a um *paradigma*. Nova ruptura, nova mudança de método, novo desvio. Este *paradigma* é o olho que olha para si mesmo, de fato, olha para o “melhor” em si mesmo, através do que pode se conhecer e cuidar de si (132 b).

A dialética em Platão, portanto, é formadora. Ela não tem uma metodologia fixa, mas segue pistas; semeada na alma do discípulo, floresce também para o mestre. Cada passo da investigação tem que ser merecido, galgado, conquistado, eis o caminhar tateante e, ao mesmo tempo, determinado da dialética.

Platão trata da dialética como “técnica de investigação conjunta”, obra de homens que “vivem juntamente” e “discutem com benevolência”, ou seja, como “atividade própria de uma comunidade de educação livre”¹⁶⁶. Perguntar e responder são características da erística e da dialética, mas é o “espírito de benevolência” e a busca por determinado “princípio” que definitivamente as distinguem.

aporia assumiria características do processo dialético. A descoberta de uma “passagem” (*euporia*), mantendo a metáfora aristotélica, equivaleria a uma “libertação”. PETERS, F. E. *Termos filosófico gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1974. p. 35-36.

¹⁶⁶ PLATÃO. *Les Lois*. Texte établi et traduit par Edouard des Places, introduction de Auguste Diels et Louis Gernet. Paris: Belles Lettres, 1951. VII, 344b.

3.2 A unidade orgânica da obra de Platão

Parafraseando Werner Jaeger, dissemos acima que enquanto o método constitui a medula do pensamento platônico, o Bem perfaz sua essência. Destacada a importância pedagógica do método, podemos passar então para a segunda fase do nosso argumento.

Se a dialética é, em geral, o método de investigação utilizado por Platão, deve-se observar que sem princípios não se faz dialética. Em outros termos, o diálogo transcorre conforme necessidade metódica, mas o método não faz sentido por si mesmo.

Diz-se que Platão é um grande dramata. Também se diz que seu grande projeto é político. Mas Platão é, sobretudo, filósofo, e sua concepção de filosofia pressupõe uma reforma civilizatória radical. A concepção filosófico-educadora platônica não tem o objetivo de defender posições e substituir doutrinas, mas de alterar “mentes e corações, transformando radicalmente a orientação do que significam o cosmos e o ser humano”¹⁶⁷.

O grande problema da interpretação dos textos platônicos reside no fato de que seu pensamento encontra-se disperso em dezenas de diálogos, indiretos e até mesmo “incompletos”, que apresentam de forma heterogênea os princípios de sua filosofia. Tal característica evoca várias perspectivas hermenêuticas. Pode-se concentrar em um diálogo ou em um tema específico, tentando captar seus pressupostos e articulações, no sentido de extrair daí a intenção do autor. Também é viável tentar estabelecer relação entre vários diálogos, ou entre vários temas ou, antes de tudo, pode-se perguntar por uma possível unidade do *corpus* platônico.

Durante um bom tempo, acreditou-se que a obra de Platão seguiria fases evolutivas, apresentando diferentes “filosofias” que refletiriam diversos estágios de sua carreira. Tal interpretação, chamada “genealógica”, “desenvolvimentista” ou “evolutiva”¹⁶⁸, parte do princípio de que a diversidade dos diálogos, expressa em forma e conteúdo, indicam de fato uma evolução e, muitas vezes, uma mudança de opinião por parte de Platão. Assim, ao re-estabelecer a ordem cronológica destes trabalhos, poder-se-ia rastrear o desenvolvimento do pensamento de seu autor

¹⁶⁷ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. XV.

¹⁶⁸ SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. (Tomo I). p. 23.

e identificar transformações em sua filosofia. Através de sofisticados estudos filológicos e estilométricos, este enfoque desenvolvimentista tenta enquadrar os diálogos em “grupos”, reforçando a classificação tradicional da obra de Platão em três fases, diálogos de juventude, de maturidade e de velhice, em uma espécie de mapeamento da biografia intelectual de Platão.

Para Charles Kahn, tal abordagem subestima sistematicamente Platão como autor¹⁶⁹. Através do estudo dos *Sokratikoi logoi*¹⁷⁰, forma de diálogo socrático praticado por outros autores além de Platão, Kahn verifica que o uso de Sócrates por Platão nos chamados “diálogos de juventude” é artisticamente e filosoficamente “bem mais complexo”¹⁷¹ do que se fazia crer. A abordagem de Kahn apresenta um Platão cuja visão de mundo é unificada e orgânica, visão esta que teria se formado relativamente cedo e que teria se mantido não exatamente constante, mas consistente por toda a sua vida. Assim, os diálogos que denomina “iniciais” (entre os quais se classifica, em geral, o *Alcibiades*) seriam *deliberadamente* indiretos e até aporéticos, não por refletirem a imaturidade do pensamento platônico, mas para possibilitar gradual revelação de uma visão de mundo extremamente original, de modo que não chocasse o grande público:

The developmental view also presupposes that Plato writes dialogues like other philosophers write essays or treatises: in order to solve problems for himself or to announce his solutions to the world. But, this, I believe is to misconstrue Plato's motive in writing. His principal aim, above all in the earlier works, is not to assert true propositions, but to alter the minds and hearts of his readers. Plato's conception of philosophical education is not to replace false doctrines with true ones, but to change radically the moral and intellectual orientation of the learner, who, like the prisoners in the cave, must be converted – turned around – in order to see the light. It is, I suggest, with this end in view that most of early and middle dialogues were composed.¹⁷²

¹⁶⁹ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. XIV.

¹⁷⁰ *Sokratikoi logoi*, ou discursos socráticos, são mencionados por Aristóteles na *Poética* (1447bII) como um gênero literário estabelecido. Além de Platão, foi praticado por outros autores socráticos como Antístenes, Aristipo, Ésquino, Fédon e Euclides. A relevância do estudo deste gênero literário relaciona-se às questões de autenticidade levantadas em relação ao *Alcibiades* no Capítulo 1.

¹⁷¹ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. XIV.

¹⁷² “A visão desenvolvimentista também pressupõe que Platão escreve diálogos como outros filósofos escrevem ensaios ou tratados: a fim de resolver problemas para ele mesmo ou para anunciar suas soluções ao mundo. Mas, isso, eu acredito que é interpretar mal o motivo pelo qual Platão escreve. Seu objetivo principal, sobretudo nas obras anteriores, não é asseverar proposições verdadeiras, mas alterar as mentes e os corações de seus leitores. A concepção de Platão de educação filosófica não é substituir as doutrinas falsas pelas verdadeiras, mas mudar radicalmente a orientação moral e intelectual do aprendiz que, como os prisioneiros na caverna, deve ser convertido – transformado – a fim de ver a luz. É com este fim em mente, sugiro, que a maioria dos diálogos iniciais e secundários foram compostos” (Tradução da pesquisadora).

Kahn trata, portanto, não de conteúdos filosóficos expressos pelos diálogos, mas da arquitetura de um grande e unificado projeto filosófico, cujo ideal reformador e educador busca transformar radicalmente o modo de pensar e viver daqueles que tiverem contato com ele. De acordo com este pressuposto, os primeiros diálogos deveriam ser interpretados, primeiramente, sob o ponto de vista do impacto, ou melhor, do espanto (*thaumas*) que exerceria sobre seus leitores, em seu viés provocativo, estimulante e, muitas vezes, desconcertante.

Um problema criado pela independência formal dos diálogos seria a discrepância entre as várias posições adotadas pela personagem principal, Sócrates, em vários contextos. A abordagem desenvolvimentista inclusive sugere, através de estudos historiográficos, uma espécie de suspensão da influência socrática sobre Platão que, em sua maturidade, poderia vir finalmente a falar por conta própria. Para alguns comentadores desta linha, a filosofia madura de Platão, marcada pela formulação da Teoria das Idéias, não seria apenas distinta, mas antitética em relação a Sócrates: quando se tornou um filósofo original, Platão teria reagido e abandonado os ensinamentos do mestre.

A interpretação que nos oferece Kahn recusa vigorosamente esta hipótese e discorda da existência de um período socrático específico em Platão, contra o qual o filósofo posteriormente teria se rebelado. Sua proposta hermenêutica, denominada por ele “ingressiva” pressupõe que, por trás da flutuação literária dos diálogos de Platão, subjaz “uma visão de mundo unificada, profundamente comprometida com princípios metafísicos estáveis e com o ideal moral estrito de Sócrates, que teria perdurado em Platão durante toda a vida”¹⁷³. Esta concepção não implica em caracterizar o pensamento platônico como estagnado: sua doutrina, nunca abandonada, teria sido frequentemente revisitada e revisada. O próprio vigor dialético dos últimos diálogos evidenciaria a capacidade criativa e renovadora de Platão.

Assim, ao invés da tendência analítica, que se concentra em um tema ou diálogo em particular, e da visão genealógica, que pressupõe mudança substancial do pensamento de Platão e até um rompimento deste em relação a influência socrática, Kahn propõe uma interpretação em

¹⁷³ C. Kahn, *Ibidem*, p. XV. Os diálogos atribuídos a Platão são em número de 35, além das Cartas, das quais a mais célebre é a Carta VII. Alguns textos são considerados apócrifos, e alguns levantam dúvidas sobre sua autenticidade. Acredita-se que a obra escrita de Platão tenha chegado integralmente até nós. Sócrates figura como personagem em todos os diálogos platônicos, exceto nas *Leis*. A onipresença de Sócrates nos diálogos platônicos seria “um testemunho visível de que Platão durante toda a sua vida permaneceu um socrático e que lutou para completar o trabalho inacabado de seu mestre”. *Idem*, *Ibidem*, p. 71.

chave “compreensiva”: o estudo que empreende dos diálogos preliminares e médios esboçaria os contornos de um projeto literário orgânico, avesso a qualquer interrupção aguda entre os diálogos iniciais e a doutrina metafísica das Ideias apresentada pelos diálogos medianos: “My notion of ingressive proposition is a proposal... to identify the meaning of a particular argument or an entire work by locating it within the larger thought-world articulated in the middle dialogues”¹⁷⁴.

O tratamento oferecido por esta proposta hermenêutica acentua e valoriza o caráter protréptico e proléptico dos diálogos iniciais como o *Alcibiades*, além de ampliar a possibilidade de seu entendimento à luz, mesmo que retrospectivamente, de obras platônicas mais substanciais. A leitura em termos compreensivos da produção filosófica de Platão, sugere Kahn, “leva de diálogo em diálogo” até o “clímax que representam os livros centrais da *Politeia*”¹⁷⁵. É nesta obra que Platão debruça-se sobre o princípio metafísico e anipotético que alinha e orienta toda a sua filosofia: o Bem¹⁷⁶.

Agathon, o Bem, ou mais precisamente, o Bom, ocupa posição central na hierarquia dos princípios filosóficos platônicos. Trata-se do núcleo e fim do Estado platônico, e termo final do processo dialético. O principal dever do filósofo seria contemplá-lo¹⁷⁷.

Sustentamos que é na perspectiva do Bem metafísico que deve ser compreendido o significado da investigação socrática sobre a *epiméleia heautou*.

¹⁷⁴ Idem, Ibidem, p. 59. “Minha noção de proposição ingressiva é uma proposta [...] de identificar o significado de um argumento particular ou um trabalho inteiro, localizando-o dentro do amplo mundo de ideias articulado em meio aos diálogos” (Tradução da pesquisadora).

¹⁷⁵ Idem, Ibidem, p. 63.

¹⁷⁶ PLATÃO. *A República (Politeia)*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, [s. d.]. 504e-509e. O Bem em si (*autò tò agathón*) é considerado princípio anipotético ou an-hipotético, que inclui em si todas as hipóteses inferiores. Sobre isso, ver também 532 a-b, 533 c-d.

¹⁷⁷ Idem, Ibidem, 540 a. A dialética descrita na *Politéia* (537 c) é do tipo sinóptica, que procede por reunião (*synagoge*).

3.3 Epiméleia e *psykhé*

No “cuidado de si” a que se refere o *Alcibiades*, o “si” (*heautou*) de que é preciso cuidar (*epimelesthai*) é a alma (*psykhé*). Mas o que seria a alma? Sócrates não diz, e Alcibiades não pergunta. De algum modo, o pressuposto socrático de que o homem é sua alma foi aceito sem restrições. Para os interlocutores, a alma parece ser algo que tem valor por si mesmo, algo que independe de demonstrações; falar na alma parece ser, no *Alcibiades*, um tema auto-explicativo.

Não obstante, a importância da alma é abordada de forma incisiva pelo argumento da hegemonia: o homem é a alma (*psykhé*); e a alma (*psykhé*) comanda (*arkhei*) o corpo (*sôma*). Ao definir a alma como o *lugar ontológico* do homem, Sócrates parece sugerir um novo papel ao corpo: o corpo, aquilo com que normalmente nos identificamos, é um instrumento (*órganon*), algo que se oferece como condição e oportunidade para realizar os planos da alma¹⁷⁸.

As dificuldades decorrentes do tratamento que Platão faz da alma referem-se às várias acepções que a alma recebe na obra platônica. A teorização que Platão empreende da alma nos diversos diálogos é muito complexa; assim tentaremos nos deter apenas nos parâmetros que consideramos importantes para orientar este trabalho.

Em primeiro lugar, tem-se que o ponto de vista platônico difere totalmente da noção de *psykhé* encontrada em Homero. Nesta concepção arcaica, *psykhé* seria a “respiração de vida”, mas também “fantasma” individualizado que continuaria a viver de forma atenuada depois da morte, peregrinando pelo Hades. A conexão entre *psykhé* e respiração aparece também entre os pré-socráticos. Em Heráclito, a respiração faz parte do processo cognitivo, mas apenas durante o sono, enquanto os sentidos estão afastados do *lògos* cósmico. Para os pitagóricos, que entendiam todas as coisas como números, a *psykhé* e as afecções (*páthe*) a ela associados eram considerados “propriedade dos números”¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Isto não significa que o corpo é subestimado em Platão. A questão da harmonia entre corpo e alma é tratada por Platão, entre outros textos, na seção “Terapêutica” do *Timeu*: “Deve-se tomar cuidado igualmente das diferentes partes do corpo e da alma, imitando a forma do Universo” (88-89).

¹⁷⁹ Sobre as noções arcaicas e pré-socráticas de *psykhé*, ver PETERS, F. E. *Termos filosófico gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1974, p. 198-202. Sobre a concepção de Heráclito, ver DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorstratiker*. Berlin: Berlin Weidmann, 1954. 22 A16, e sobre os pitagóricos ver a doxografia de Aristóteles, *Metafísica*, 985b7-8: “(os pitagóricos) consideravam que determinada propriedade dos números era a justiça (*dikaiosyne*), outra a alma (*psykhé*) e o intelecto (*nous*)”.

Das tradições, é certo que a concepção órfico-pitagórica que considera a alma como uma unidade imortal (*athánatos*) sujeita a renascimentos cíclicos (*palingenesia*) influenciou a obra de Platão. Em vários textos, Platão atribui imortalidade à alma: “Declaram que a alma do homem é imortal e que, num dado momento ela chega ao fim, que é o que se chama morrer, e em outra ocasião, torna a existir, porém nunca perece”¹⁸⁰.

Platão vai ainda distinguir na *psykhé*, uma parte mortal (*thánatos*), e outra, imortal (*athánatos*). Tal distinção entre a porção mortal e imortal da alma é apresentada por Platão, entre outros diálogos, no *Timeu*:

E quanto à parte desses seres que deve levar o mesmo nome que os imortais, a parte chamada divina e que dentre eles prevalece, naqueles que desejaram sempre seguir-vos, e à justiça, eu mesmo preparei e vos darei a semente e o princípio. No mais, adicionado a esta parte imortal uma parte mortal, fabricai viventes, fazei-os crescer, e quando perecerem, recebei-os de novo junto a vós¹⁸¹.

Mas é na *Politeia* que Platão apresentará a célebre teoria, conhecida como teoria da tripartição da alma. Esta teoria é importante para a “abordagem ingressiva” do *Alcibiades*, portanto, tentaremos resumi-la aqui.

Em primeiro lugar, a alma que dirige um corpo teria, segundo a *Politeia*, duas naturezas distintas: uma natureza mortal, e outra imortal. A parte mortal da alma poderia ser dividida em outras duas partes. Assim, a alma humana, ao habitar o corpo, seria composta de fato por três partes: a racional (*logistikon*), a irascível (*thymoeides*) e a apetitiva ou concupiscível (*epithymetikon*). Estas partes são dotadas de afecção (*páthe*) e virtude próprias a cada uma, conforme sua natureza¹⁸². Assim, cada porção da alma teria inclinação específica: a parte apetitiva buscaria os excessos e o lucro; a parte irascível, a vitória e as honrarias, enquanto a parte racional, através da qual o homem aprende, tenderia sempre para o conhecimento e para a verdade. A partir das três porções da alma, poderia se definir respectivamente três tipos de

¹⁸⁰ PLATON. *Phédon*, 70 c, *Menon*, 81 a. *Lettres*, Lettre VII, 335a. A citação é do *Menon*. O tema da imortalidade é desenvolvido especialmente no *Fédon*.

¹⁸¹ PLATON. *Timée*, *Critias*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: Les Belles Lettres, 2001, *Timée*, 41.

¹⁸² Idem, *Ibidem*, 69d-72d; as três partes da alma ocupam lugares corpóreos apropriados, ligados pela medula espinhal (73 b-d).

homem: o interesseiro (dominado pelo *epithymetikòn*), o ambicioso ou guerreiro (dominado pelo *thumós*), e o filósofo, alinhado com o conhecimento e a verdade. Para Platão, dos três prazeres em causa, o mais agradável seria o prazer do filósofo, enquanto os prazeres relativos à honra e ao lucro, por não serem autênticos, constituiriam uma espécie de “sombreado”¹⁸³.

Portanto, existiriam na alma três tendências: a tendência que nos impele aos desejos, que é o próprio desejo; a tendência que os domina, que é a razão¹⁸⁴ e outra tendência que não é nem desejo, nem razão, mas aquela pela qual nos irritamos e inflamamos, a porção irascível. Esta terceira parte tende a se aliar com a parte superior da alma, mas se for corrompida pela má educação, pode compor-se também com a porção inferior, a apetitiva. Quando cada parte faz “aquilo que lhe compete fazer”, comportando-se “segundo a natureza”, e alinhando-se de forma a submeter-se à parte filosófica, instala-se no interior da alma a justiça. Segundo Platão, a justiça só poderá existir como manifestação exterior, na *pólis*, quando existir interiormente, ou seja, na alma (*psykhé*).

Na concepção platônica, a justiça pela qual se anseia deve começar no interior do homem. Esta seria a finalidade da educação filosófica. Pouco importa, diz Platão, se a *pólis* ideal (*Politeia*) venha existir ou não, contanto que cada um viva conforme as leis do bem e da justiça¹⁸⁵. Mais do que se manifestar como realidade exterior, a *cidade* platônica deve se realizar no interior do homem, na alma, que é sua verdadeira sede.

Para Platão, portanto, não basta dizer que o homem é sua *psykhé*, mas é preciso estabelecer também se essa *psykhé* é ou não imortal¹⁸⁶. A natureza heterogênea da alma (*psykhé*) apresentada pela *Politeia*, evidencia ainda mais a necessidade de cuidado (*epiméleia*). Não se trata de eliminar os desejos e ambições, mas de ordená-los em função da atividade específica da alma imortal, a razão. O que se pode fazer, então? Vernant nos fornece uma pista:

¹⁸³ PLATÃO. *A República (Politeia)*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, [s. d.]. 583b6 e 580 e. A teoria da tripartição é exposta por Platão nos Livros IV (435e–444e) em relação à *pólis* e no Livro IX, 580–581, em relação a *psykhé*.

¹⁸⁴ As categorias modernas “racional” e “razão” são insuficientes para atender ao sentido dos termos *logistikón* e *lògos*. No *Fédon* (76b), *lògos* assemelha-se ao relato do verdadeiro conhecimento, o conhecimento do ser (*episteme*). Na *Politeia* (534b), somente o dialético pode fazer este relato (*lògos*) do verdadeiro ser. Ver PETERS, F. E. *Termos filosófico gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1974. p. 136.

¹⁸⁵ PLATÃO. *A República (Politeia)*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, [s. d.]. IX, 591c–592b.

¹⁸⁶ REALE, Giovanni. *Platão*. São Paulo: Paulus, 2007. p.183.

Mais surtout, ce qui sera décisif pour donner au moi, dans son interiorité, consistance et complexité, ce toutes les conduites qui vont mettre en contact l'âme *daimon*, l'âme divine, immortelle, suprapersonnelle avec les autres parties de l'âme, liées au corps, aux besoins, aux plaisirs: le *thymos* et l'*epithymia*. Ce commerce de l'âme noétique, impersonnelle avec le rest est orienté. Il s'agit de soumettre l'inférieur au supérieur pour réaliser, au-dedans de soi, un état de liberté analogue à celui du citoyen dans la cité. Pour que l'homme soit maître de lui-même, il lui faut commander à cette partie désiderante, passionnée, que les lyriques exaltaient et à laquelle ils s'abandonnaient. Par l'observation de soi, les exercices et les épreuves que'on s'impose à soi-même..., l'homme doit trouver les prises lui permettant de se dominer lui-même ainsi qu'il convient à un homme libre dont l'idéal est de n'être, en société, l'esclave de personne, ni d'autrui ni de soi.¹⁸⁷

É da natureza da parte imortal da alma exercer o comando sobre as partes inferiores relativas aos desejos e prazeres. Entretanto, o processo de alinhamento das partes da alma requer aplicação (*epiméleia*): demanda constante observação de si, assim como exercícios e provas auto-impostas que permitirão que o homem seja senhor de si e, enfim, livre.

Este alinhamento, esta “harmonia” entre as partes da alma, como vimos, é o que Platão denomina *justiça*. Assim explica-se porque tanto o *Alcibiades* quanto a *Politeia* ao indagar pela justiça, acabam investigando a alma. E também porque é no sentido de “teoria da alma (*psykhé*)”, de aspectos concernentes à alma, que devem ser entendidos, neste trabalho, o uso dos termos *psicologia* e *psicológico* em relação a Platão.

¹⁸⁷ VERNANT, J-P. *L'individu, la mort, l'amour, soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris: Gallimard, 1989. p. 229. “Mas, sobretudo, o que será decisivo para dar ao ‘eu’, na sua interioridade, consistência e complexidade, todos os condutos que colocarão em contato a alma *daimon*, a alma divina, imortal, suprapessoal, com outras partes da alma, relacionadas ao corpo, às necessidades, aos prazeres: o *thymos* e a *epithymia*. Essa relação da alma noética, impessoal, com o resto é orientada. Ela submete o inferior ao superior para perceber, dentro de si, um estado de liberdade semelhante ao do cidadão na cidade. Para que o homem seja senhor de si mesmo, ele deve controlar esta parte desejante, apaixonada, que as líricas exaltam e aquela na qual se abandonaram. Pela observação de si, os exercícios e as provas que se impõem a si mesmo. [...] o homem deve encontrar a inspiração que lhe permita dominar-se a si mesmo, como convém a um homem livre cujo ideal é não ser, em sociedade, escravo de ninguém, nem de si mesmo.” (Tradução da pesquisadora).

3.4 *Epimeléia* e a questão do conhecer

Realizada a exegese do texto (Capítulo 2), destacada a importância do método e definida a chave hermenêutica, podemos voltar a nos concentrar sobre nosso tema de trabalho. Retornemos ao argumento de Foucault:

[...] le dialogue de l’Alcibiade montre, ou plutôt effectue dans son déroulement ce que l’on pourrait appeler le “recouvrement” proprement platonicien, recouvrement de l’*epiméleia heautou* par le *gnothi sauton* (du soici de soi par la connaissance de soi). C’est la connaissance de soi, c’est l’impératif “connais-toi toi même” qui recouvre entièrement et occupe toute la place dégagée par l’impératif “soccie-toi de toi-même”. “Soccie-toi de toi-même” voudra dire finalement “connais-toi toi même”¹⁸⁸.

Nosso propósito, a partir de agora, consiste em investigar esta afirmação, tendo em vista os vários graus de articulação entre “cuidado” (*epiméleia*) e conhecimento apresentados no *Alcibiades*. Para tanto, será necessário abordar algumas noções gerais da filosofia platônica.

Diz-se, tradicionalmente, que seriam características próprias do procedimento de Sócrates, além do método por indução¹⁸⁹, a busca por definições universais e a identificação da virtude com o conhecimento, o que resultaria em uma espécie de onipotência do conhecimento na filosofia platônica. Nesse sentido, testemunha o mais antigo comentador de Platão:

Sócrates ocupou-se das virtudes éticas (*peri tàs êthikhàs aretàs*), e por primeiro tentou dar definições delas... Era razoável para ele buscar a essência das coisas (*tò ti estin*), porque tentava seguir o procedimento silogístico, e o princípio dos silogismos é justamente a essência (*tò ti estin*)... Com efeito, duas são as descobertas que se podem

¹⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *L’herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 401. “O diálogo *Alcibiades* mostra, ou melhor, efetua em seu desdobramento o que pode ser chamado de ‘recobrimento’ propriamente platônico, recobrimento da *epiméleia heautou* pelo *gnothi seauton* (do preocupar consigo ao conhecimento de si). É o conhecimento de si, é o imperativo ‘conhece-te a ti mesmo’ que recobre completamente e ocupa todo o espaço liberado pelo imperativo ‘preocupa-te contigo mesmo’. ‘Preocupa-te contigo mesmo’ significaria, finalmente, ‘conhece-te a ti mesmo’” (Tradução da pesquisadora).

¹⁸⁹ Conforme ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, tradução do grego e comentários de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001, 1078 b 19-20. Na verdade, Aristóteles refere-se ao fato de Sócrates proceder por *epaktikoi logoi*, argumentos indutivos e não necessariamente no sentido de uma indução (*epagoge*). O procedimento socrático não passa exatamente do exame de casos particulares a gerais, assim sua metodologia pode ser melhor entendida como procedimento por exemplos ou inferência por analogia.

atribuir com razão a Sócrates: os raciocínios indutivos (*epakhtikhoûs lógous*) e a definição universal (*tò horizesthai khathólou*): estas descobertas constituem a base da ciência (*epistémē*)¹⁹⁰.

Tentaremos compreender contextualmente esta herança socrática. No *Alcibiades*, a pergunta sobre uma das virtudes, a justiça¹⁹¹, metamorfoseia-se na investigação sobre a *epiméleia heautou*. Ao introduzir a noção de *epiméleia heautou*, imediatamente Sócrates pergunta: “Neste caso, diga-me (Alcibiades), o que é ‘cuidar de si mesmo’? Pois pode muito bem dar-se que, crendo fazê-lo, nós não o fazemos” (127 e8).

A fórmula socrática de investigação é conhecida: parte da pergunta “o que é?” (*ti estí*) e, em geral, é interpretada, como se viu, como busca de definição: “*tí estín tò eautou epimelesthai*”: o que é cuidar de si mesmo? É preciso *conhecer*, esclarecer bem a noção do “cuidado de si”, para que não haja enganos, para que não se caia na armadilha de imaginar estar cuidando e, de fato, não estar.

É notória a proeminência do saber para Sócrates. No célebre trecho da *Apologia*, o filósofo lembra a importância da “vida examinada”, que de outra forma não valeria ser vivida¹⁹². O próprio imperativo délfico, a que Sócrates atribui sua missão e a que dedica toda a sua vida, anuncia a ênfase epistêmica: *Conhece-te!*

Nos diálogos iniciais, Platão apresenta cada uma das virtudes constituindo-se como saber específico de um determinado objeto. Uma das características destes diálogos, diz Kahn, “é a articulação gradual... da concepção moral a um conhecimento político como ciência ou técnica”¹⁹³. Assim, pode-se dizer que a concepção tradicional da filosofia socrática contempla o fato da virtude (*areté*) ser algum tipo de conhecimento ou sabedoria, de modo que a postura ética por si não bastaria para a consecução de ação virtuosa. Deve-se não apenas proceder bem, mas saber porque se procede assim.

¹⁹⁰ Idem, Ibidem, 1078 19-29.

¹⁹¹ Cada um dos diálogos tidos como “socráticos” refere-se a uma virtude: o *Láques* quer investigar a coragem (*andréia*), o *Cármides*, a temperança (*sophrosyne*), o *Lysis*, a amizade (*philia*), e assim por diante. No caso do *Alcibiades*, o questionamento envolve a justiça (*dikaioisynē*), tema também da *Politeia*, o que reforçaria a prolepse entre os dois diálogos.

¹⁹² PLATON. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les belles Lettres, 2002. 38 a.

¹⁹³ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. p. 224.

Portanto, *areté*, para Sócrates, não constituiria a virtude demótica derivada das sagas de heróis homéricos que vivem por honras e glórias, mas *excelência* derivada de um certo tipo de conhecimento¹⁹⁴. De alguma forma, a *areté* socrática requer algo como a ciência do que é bom e do que é mal, ou pressupõe no mínimo uma reflexão a respeito do que pode nos tornar melhores: “Falo a verdade quando afirmo”, diz Sócrates a Alcibiades, “que todos os homens precisam aplicar-se (*epiméleias*) e nós dois mais do que ninguém... Dize-me, não é verdade, que queremos nos tornar melhores (*aristoi*)? (124 d-e).

O conhecimento de que tratam os primeiros diálogos, portanto, indicam mais do que rigor ético, apesar de incluí-lo, e poderia ser resumido pela palavra *phronesis*: “Hence, virtue must be a kind of wisdom (*phronesis*), understood as practical knowledge of the right use of what are prima facie goods, so as to guarantee that they will be truly good and beneficial, not harmful”¹⁹⁵. Segundo Kahn, as virtudes individuais teriam sido identificadas por Platão com uma única virtude, e o resultado ético-epistêmico deste processo seria a *phronesis*, uma espécie de “sabedoria prática”, capaz de fornecer um primeiro contato com o bem verdadeiro¹⁹⁶.

No *Alcibiades*, Sócrates fala da alma (*psykhé*), ou melhor, da “parte divina” (*theiôtheron*) da alma justamente aquela onde reside o conhecimento (*eidenai*) e a sabedoria (*phronein*)¹⁹⁷. Mas o problema é que esta identificação da virtude com o saber (*phronesis*) teria dado origem a uma leitura tradicional, desde Aristóteles, que coloca a questão como crítica a um certo “intelectualismo socrático”¹⁹⁸.

Tentaremos acompanhar a análise que Kahn faz desta tese. Em termos sintéticos, a crítica aponta que Sócrates teria superestimado o poder da razão e do conhecimento, reinterpretando os afetos, as emoções e a vontade humana sob perspectiva racional única: o julgamento do que é bom e do que é mal. Ao estabelecer relação direta entre virtude e conhecimento, e entre vício e

¹⁹⁴ PETERS, F. E. *Termos filosófico gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1974. p. 38.

¹⁹⁵ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. p. 225.

¹⁹⁶ Idem, Ibidem, p. 216-224. Kahn refere-se no capítulo *The unity of virtue* ao *Protágoras* (330d-333e). Com as preocupações metafísicas de Platão, a *phronesis* passa a indicar a contemplação dos *eide* (*Politeia*, 505 a).

¹⁹⁷ PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. 133c.

¹⁹⁸ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. Kahn procede a essa análise nos tópicos *The problem of socratic intellectualism* e *Evaluating socratic intellectualism*, p.224-233.

ignorância, o procedimento socrático teria provocado a unidade das virtudes sob égide epistêmica, estabelecendo “paradoxos”, entre os quais as conhecidas passagens: “Ninguém faz o mal voluntariamente” e “a ignorância é o pior dos males”¹⁹⁹.

No entanto, a hipótese do hiper-racionalismo socrático não encontra abrigo na hermenêutica ingressiva: *Such a thesis of omnipotent rationalism seems patently false*²⁰⁰, diz Kahn. Em primeiro lugar, esta visão excluiria a possibilidade de qualquer leitura protréptica. Além disso, a interpretação racionalista desconsideraria as acepções abrangentes que o “conhecimento” atinge em Platão.

Eis os desdobramentos destes argumentos. Em uma abordagem compreensiva, “paradoxos” constituem manobra calculada para produzir um efeito de choque. Sua função primeira, no âmbito do *elenkhos*, é levar o interlocutor (ou o leitor) a um estado interno de dúvida. O reconhecimento da própria ignorância constituiria o impulso e condição necessária para *despertar* a vontade de conhecimento ou o desejo por aquilo que é bom. No próprio argumento de Kahn, a refutação elênctica teria mesmo este papel, de *sting*, de “agulhão”, esta força de despertar que atinge e incomoda de forma aguda, em suma, a própria imagem que o Sócrates platônico constitui para si mesmo²⁰¹.

Esta seria, como visto no Capítulo 2, a primeira acepção epistêmica que se identifica no *Alcibiades*, a primeira grande articulação que acontece entre o conhecimento e a *epiméleia heautou*, de fato, uma antecipação, uma preparação para a introdução do tema. A conscientização a respeito da própria ignorância equivaleria a reconhecer o conhecimento em “termos negativos”, muito próximo do estado instaurado pelo “nada sei socrático”²⁰². Neste sentido, saber que não se sabe é uma forma de conhecer. E é, ao mesmo tempo, etapa preparatória capital para o *caminho*, para a *busca* em relação ao conhecer.

¹⁹⁹ PLATON. *Protagoras*. Traduction, introduction e notes par Frédérique Idelfonse. Paris: Les Belles Lettres, 1997. 358 b-d e *Les Lois*. Texte établi et traduit par Edouard des Places, introduction de Auguste Diels et Louis Gernet. Paris: Belles Lettres, 1951. v. 731.

²⁰⁰ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. p. 229.

²⁰¹ Idem, *Ibidem*, p. 231 e PLATON. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 30e.

²⁰² Idem, *Ibidem*, PLATON, 21d.

Em segundo lugar, não se pode referir a “conhecimento” em Platão em termos ordinários: Platão está comprometido com o conhecer em sua *última* instância, ou seja, em termos da busca do genuíno conhecimento do Bem, a partir do que nunca se agirá mal.

Assim como acontece em relação à *psykhé*, a questão do saber apresenta-se, em Platão, em vários níveis, e de forma extremamente elaborada. Desta forma, nos contentaremos apenas em recuperar algumas noções, de modo a ampliar o entendimento a respeito das relações que o “conhece-te a ti mesmo” mantém – a nosso ver *com* e não *sobre* – o “cuida de ti mesmo” no *Alcibiades*.

Colocando o assunto em termos bem simplificados, o exame da “prioridade epistêmica”, se é que de fato existe na filosofia platônica, solicita a necessidade de se distinguir entre um sentido “forte” e um sentido “fraco” do conhecimento em Platão. Em sentido “fraco”, conhecer demandaria apenas uma certa familiaridade ou contato cognitivo com o objeto em questão, saber algo que se saberia, de acordo com o senso comum, para estabelecer, talvez, um ponto de partida ou de apoio para a investigação.

Como leitores de Platão, temos que reconhecer que esta acepção do conhecimento é totalmente insuficiente. Há, em Platão, um tipo especial de conhecimento que envolve o conhecimento das essências (*eide*), sem o que nenhum tipo de conhecimento seria realmente possível. Recuperando o trecho do *Alcibiades* citado acima: Sócrates exorta o contato com aquela parte da alma, “divina”, onde reside, além da sabedoria (*phronein*), o conhecimento (*eidenai*).

No nível dramático do diálogo *Alcibiades*, o pedido inicial de Sócrates por definição, a respeito do justo, parte de uma constatação óbvia: Sócrates e Alcibiades têm concepções radicalmente diferentes a respeito da justiça. Mas faz parte da arte de Platão, afirma Kahn, lançar mão do pedido de definição em termos ordinários para motivar e preparar o interlocutor para a busca do conhecimento das essências.

Assim, seria neste panorama que deve ser entendida a alegada “prioridade epistêmica” nos diálogos de Platão. O que surge, à primeira vista, como “busca de definições”, envolveria o uso hábil e dissimulado da dualidade implícita na pergunta “o que é?”:

For the sake of clarity we must begin by distinguishing between a common-sense and a paradoxical claim of epistemic priority, corresponding to the distinction between a weak and a strong sense of “to know” for the knowledge in question. The common-sense

principle claims only that one must have some minimal kind of cognitive contact or familiarity with the subject under discussion in order to know anything further about it... And in this very weak sense of epistemic priority there is no question of essences or definitions... But (there is) another kind of priority and a much stronger sense of knowlegde... This is the kind of knowledge that involves an explanatory essence, a single form (eidos)... No knowlegde is possible without knowlegde of essences²⁰³.

O “conhecimento” em sentido fraco, que tem vários níveis em Platão²⁰⁴, na abordagem ingressiva, serviria como “estratégia literária” para introduzir a versão epistêmica forte que pode estar, muitas vezes, apenas implícita nos primeiros diálogos. Assim, a solicitação por definições teria como objetivo testar a competência do interlocutor e, ao mesmo tempo, propor um problema que apenas a Teoria das Ideias poderia solucionar.

Sabe-se que a Teoria das Ideias é apresentada de forma completa apenas na *Politeia*²⁰⁵. Sua arquitetura ontológica é que permitirá que sejam esclarecidos os níveis de conhecimento e o conceito de conhecimento filosófico²⁰⁶. Na *Politeia*, o Bem é introduzido como *mégiston mathèma*²⁰⁷, o tema mais elevado de conhecimento, que traduziria enfim o sentido mais forte da pergunta *tì estín*.

Apesar de não ser objetivo deste trabalho desenvolver esta leitura cruzada, gostaríamos de ao menos sinalizar a possibilidade (e a fecundidade) de uma leitura da *epimèleia heautou* no *Alcibiades* à luz de dois temas desenvolvidos pela *Politeia*, considerados fundamentais para a filosofia platônica: os aspectos onto-epistemológicos consequentes da associação entre ser e saber na Teoria das Ideias, e o desenvolvimento completo de uma “teoria da alma” (*psicologia*), que

²⁰³ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambrigde University Press, 1999. p.159-160. “Por razões de clareza, é preciso começar distinguindo entre um senso-comum e uma afirmação paradoxal de prioridade epistemológica, correspondente à diferença entre sentido fraco e forte de ‘saber’ para o conhecimento em questão. O princípio do senso-comum apenas afirma que é preciso ter algum tipo mínimo de contato cognitivo ou familiaridade com o assunto em discussão, a fim de saber alguma coisa sobre ele [...]. E nesse sentido muito fraco de prioridade epistêmica não há questão de essências ou definições [...]. Mas (há) um outro tipo de prioridade e um sentido muito forte de conhecimento [...]. Esse é o tipo de conhecimento que envolve uma essência explanatória, uma simples forma (*eidos*) [...]. Nenhum conhecimento é possível sem conhecimento de essências” (Tradução da pesquisadora).

²⁰⁴ Idem, Ibidem, p. 162. Referência indireta à “opinião verdadeira”, que representaria a fase inicial do despertar do conhecimento adormecido na alma.

²⁰⁵ PLATÃO. *A República (Politeia)*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, [s. d.]. Livros IV e V.

²⁰⁶ Idem, Ibidem, 476a-480a. A distinção entre *doxa* e *episteme* parece corresponder à classificação realizada por Kahn do conhecimento “em sentido fraco” e “em sentido forte”.

²⁰⁷ Idem, Ibidem, 505 a.

rejeita a noção arcaica de *psykhé* e instaura uma concepção totalmente nova de justiça (*dikaiosisyne*).

A tese central da abordagem ingressiva proposta por Charles Kahn seria justamente o fato de que, apenas a partir do ponto de vista definido pela *Politeia*, é que seria possível entender a intenção filosófica de Platão ao compor os primeiros diálogos²⁰⁸. Nesse sentido, não seria difícil supor que a teoria da alma platônica teria sido apenas esboçada no *Alcibiades*, assim como em outros diálogos²⁰⁹, para atingir seu ápice nos livros centrais da *Politeia*. Portanto, seria a partir da perspectiva oferecida pela teoria da tripartição da alma oferecida pela *Politeia*, que se poderia entender mais adequadamente a noção de *epiméleia heautou* abordada pelo *Alcibiades*.

A favor do nosso pressuposto, citamos a referência de Pradeau: “En ces termes, les derniers mots de l’*Alcibiade* font signe vers la façon dont la *Republique* (*Politeia*) va concevoir la cité sur un modele psychologique, afin de résoudre la difficulté inherente à l’organisation réciproque d’activités et de compétences distinctes”²¹⁰.

Também para Croiset, a teoria da alma apresentada na *Politeia* já teria sido apresentada, pelo menos, em germen no *Alcibiades*: “On peut dire sans doute que la psychologie tripartite développée plus tard par Platon (*Politeia*), est là déjà (*Alcibiades*) en germe. Il faut reconnaitre du moins qu’elle n’y est qu’en germe”²¹¹.

²⁰⁸ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. p. XV.

²⁰⁹ Ver particularmente o diálogo *Menon* em que Platão introduz uma noção chave de sua *psicologia*: a teoria da reminiscência, segundo a qual o conhecimento seria algo inato à alma, e o processo filosófico teria como principal propósito “relembrar”. Ver também o *Mito de Er*, *Politeia*, Livro X.

²¹⁰ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p.81. “Nesses termos, as últimas palavras do *Alcibiades* acenam para o modo como a República (*Politeia*) configurará uma cidade sobre um modelo psicológico, de forma a resolver a dificuldade inerente à organização recíproca de atividades e habilidades distintas”. (Tradução da pesquisadora).

²¹¹ CROISET, Maurice. Notice. In: PLATON *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Introduction et notes de Marie-Laurence Desclos, texte bilingue grecque-français. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 52. “Podemos dizer, sem dúvida, que a psicologia tripartida desenvolvida posteriormente por Platão (*Politeia*), já está (no *Alcibiades*), em germe. Temos de reconhecer, pelo menos, que ela está aí apenas como germe” (Tradução da pesquisadora).

Pradeau lembra ainda que a leitura do *Alcibiades* demanda um desenvolvimento contínuo que o diálogo supõe e a que apela, sem no entanto o produzir: “aquele da resolução das dificuldades políticas, éticas e psicológicas que ocuparão a *Politeia*”²¹².

Fizemos questão de enfatizar este ponto, pois uma leitura compreensiva, ou seja, a abordagem que considera os diálogos iniciais enfeixados sob a ótica, mesmo que retrospectiva da *Politeia*, oferece, a nosso ver, possibilidade ímpar de rever as críticas ao racionalismo socrático e a leitura, cremos, limitada, que considera os diálogos platônicos sob o ponto de vista da onipotência epistêmica (geralmente em “sentido fraco”) e do *elenkhos* socrático como mera busca por definições. Isto já foi, de certa forma, rejeitado neste trabalho pelo exame estrutural de Goldschmidt, que confere aos diálogos função primordialmente formadora.

Com efeito, o saber socrático parece progredir mediante duas condições: 1) este saber é “útil”, ou seja, conduz ao Bem? 2) o saber é “possível”, ou seja, é adequado às circunstâncias e à alma do interlocutor? Assim, como vimos, o *Alcibiades* tem o objetivo não exatamente de *informar* ao interlocutor (e aos leitores) que cuidar de si é conhecer-se, mas de conduzir os envolvidos no diálogo ao “caminho da alma”. Sua orientação, portanto, é axiológica, e sua finalidade, psicagógica.

Dito isso, gostaríamos de acrescentar ainda algumas palavras sobre a relação entre *epiméleia heautou* e conhecer, no que se refere especificamente ao conhecimento como “conhecimento de si”, adágio comum, do qual Platão apropria-se para fazê-lo servir a seus propósitos filosóficos.

Como se viu, no *Alcibiades*, o resultado de uma boa obra é, de certa forma, uma *tekhné*, ou seja, o resultado de um tipo de saber. O mesmo poderia se dizer sobre o conhecimento do que nós somos e do que nos convém. O *elenkhos* socrático evidencia que este tipo de conhecimento não pode ser, de forma alguma, concebido à maneira da transmissão pedagógica comum à que se dedicavam os sofistas, mas por meio de um processo especial que acontece, em primeiro lugar, no interior do homem.

O “conhecimento de si” é introduzido no diálogo, não por si mesmo, mas porque é preciso “cuidar de si” (*heautou epimelesthai*), e “cuidar de si” implica em cuidar da alma (*psykhé*), não

²¹² PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 22.

apenas conhecer, mas também utilizar as faculdades que são próprias da parte superior da alma. Nesse sentido, Pradeau volta a nos esclarecer:

La discussion sur la connaissance de soi n'a donc pas immédiatement dans l'*Alcibiade* l'importance qui était et sera dans la longue tradition de la connaissance de soi. Celle-ci, en dépit d'importantes différences d'inflexions, tend à concevoir le précepte delphique comme une injonction suffisante: le terme de la réflexion étique consiste à se connaître soi-même comme âme, à connaître les facultés de l'âme que nous sommes, afin d'atteindre la perfection dont l'homme est capable²¹³.

Esta concepção da injunção délfica parece ser propriamente socrática, e muito mais do que um conselho de prudência, é apresentada no *Alcibiades* como a pesquisa preliminar que deve anteceder toda espécie de conhecimento. Antes de querer conhecer o mundo ou governar a *pólis*, é preciso conhecer-se e governar-se. Ao contrário do sentido pré-filosófico do preceito, segundo o qual o homem deve conhecer-se para não exceder seus limites e tomar-se por um deus²¹⁴, com Sócrates, conhecer-se passa a significar exatamente o contrário: reconhecer em si aquele “lugar” (*tópos*) superior da alma (*psykhé*) que nos possa aparentar, de certa maneira ao divino.

Assim, tem-se que o conhecimento de si no *Alcibiades* ultrapassa o sentido estritamente epistemológico, para tornar-se condição de um exercício filosófico: de um exercício em relação a si, de um exercício de si sobre si. É de si mesmo que se deve cuidar, partindo, em primeiro lugar, do conhecimento de si. Não são os pedagogos, os líderes políticos, os retores ou os “mestres de virtude” que poderão cuidar do jovem que deseja exercer um cargo político. Este jovem tem que aprender, ele mesmo, a cuidar de si.

Há no *Alcibiades*, portanto, uma exortação dupla: conhece-te a ti mesmo para que saibas do que cuidar, e cuide de ti mesmo, exercitando tuas faculdades superiores para tornar-te mestre de tua própria vida. Acreditamos que, no *Alcibiades*, o “conhecer a si” não submete o “cuidado

²¹³ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 46. “A discussão sobre o conhecimento de si não tem, de imediato, no *Alcibiades*, a importância que teve e terá na longa tradição do conhecimento de si. Esta, apesar das importantes diferenças de inflexão, tende a configurar o preceito délfico como uma injunção suficiente: o fim da reflexão ética é conhecer a si mesmo como alma para a conhecer as faculdades da alma que somos, de modo a alcançar a perfeição da qual o homem é capaz” (Tradução da pesquisadora).

²¹⁴ O sentido arcaico do *gnōthi sauton* remete a um conselho de prudência, e tem relação com a *hybris*, o excesso, a “desmedida” que, oriunda do sentimento de orgulho, traduz-se em um comportamento de provocação aos deuses. É a *hybris* que leva os heróis da tragédia à violação das leis dos deuses ou da natureza. Sobre o preceito délfico, ver estudo de COURCELLE, Pierre. *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*. Paris: Études augustiniennes, 1974.

de si”, mas é apenas uma etapa, um degrau do longo e permanente processo que constitui a *epiméleia heautou*. Como diz Pradeau, no *Alcibiades*, “le ‘Connais-toi toi-même’ n’est qu’une condition du ‘Prends soin de toi-même’”²¹⁵. Um pouco antes, o texto de Pradeau já havia abordado esta questão: “Aux yeux de Platon, le *gnothi sauton*, loin d’en être la fin, n’est qu’une étape d’un processus éthique dont le terme reste le soin de soi-même”²¹⁶.

No *Alcibiades*, Platão não trata do mundo das essências e da existência do Bem metafísico. Estas seriam, segundo vimos, características dos diálogos médios de Platão, aqueles situados entre os textos iniciais e as obras finais. Não obstante, o discurso de Sócrates remete à existência de uma esfera superior e invisível, cujo acesso demanda trabalho e esforço, esfera esta que tem a função e o poder de instrumentalizar o corpo e os bens, ou seja, tudo aquilo que, em geral, considera-se o mais importante. Esta esfera é a alma (*psykhé*).

Se a teoria completa da alma implica na abordagem onto-epistemológica da Teoria das Ideias, e se falar nisto seria *demais* para o jovem Alcibiades, ele pode começar por um exercício.

3.3 *Epiméleia* e modo de vida

No item anterior, tentamos demonstrar basicamente dois pontos fundamentais para este trabalho. Primeiramente, que “conhecimento” é um tema extremamente complexo na filosofia de Platão, o que faz com que o “conhecer” no *Alcibiades* possa ser lido em vários níveis: desde o sentido epistêmico “negativo” do *elenkhos* purgativo até a concepção metafísico-ontológica que se dá à luz das essências. Conhecer, portanto, não é algo que tem importância por si nos diálogos de Platão, mas guarda sentido axiológico e teleológico: só faz sentido em termos do Bem. Além disso, vimos que o conhecimento em Platão diz respeito a um processo de formação; e como tal, deve se articular metodologicamente à disposição de alma do interlocutor. Portanto, quando se

²¹⁵ “O ‘Conhece-te a ti mesmo’ é apenas uma condição do ‘Cuida de si mesmo’” (Tradução da pesquisadora).

²¹⁶ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 51 e 47, respectivamente. “Aos olhos de Platão, o *gnothi sauton*, longe de ser o fim, é apenas uma etapa de um processo ético cujo objetivo é o cuidado de si” (Tradução da pesquisadora).

ênfatiza a questão do conhecimento em Platão, deve-se ter em mente esta orientação intrínseca, ao mesmo tempo teleológica e protréptica.

Em seguida, partimos para investigar a relação entre *epiméleia heautou* e *gnōthi sautón* no *Alcibiades* de modo a evidenciar, não o predomínio de um princípio sobre o outro, mas a existência de um movimento que percorre dinamicamente o *caminho* que une um pólo ao outro, conhecimento e cuidado, esclarecimento e aplicação.

A insistência dos argumentos utilizados por Sócrates chega a fatigar o leitor moderno. Mas o fato é que na sequência do diálogo, as noções de “cuidado de si” e “conhecimento de si” modificam-se por uma série de deslocamentos muito bem organizados. Há, portanto, uma via de mão dupla, entre conhecimento e cuidado no *Alcibiades*. Se agir sem conhecer não é admissível para Sócrates, o mesmo pode-se dizer do conhecer sem agir. E ainda, para conhecer, seria preciso agir, agir sobre si, de forma a tornar-se apto a conhecer.

De fato, ao abordar o cuidado da alma no *Alcibiades*, Platão não opõe conhecimento e cuidado, mas dois modos de vida divergentes: o modo de vida baseado no poder e na ambição, e o modo de vida filosófico, comprometido com a realização da justiça, que pressupõe total reforma *psicológica* por parte do indivíduo.

Este gênero de vida requer esforço, exercícios, enfim, prática considerável, e é em relação a isso “que se distinguem aqueles que ‘filosofam realmente’; daqueles que ‘não filosofam realmente’, estes últimos não tendo senão um verniz exterior de opiniões superficiais”. Assim, como diz Hadot, o verdadeiro problema em relação a Sócrates não é “saber isso ou aquilo, mas *ser* desta ou daquela maneira”²¹⁷.

Ao recusar a concepção tradicional de saber, Sócrates coloca em questão o próprio indivíduo: o que está em jogo não é *isso do que se fala*, mas *aquele que fala*. Depois de ter dialogado com Sócrates, Alcibiades não sabe muito bem o que é, nem o que diz. Esta tomada de distância de si mesmo possibilita finalmente colocar-se em questão. Filosofar passa, então a ser esta experiência: não um saber ou um saber fazer, mas experimentar a sensação de não viver como deveria, enfim, de não ser o que se deveria ser.

²¹⁷ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004. p. 104 e 56. Platão alude à forma de vida do filósofo diferenciando-a das demais na *Carta VII*, 340 c-d, 327b e 331 d, assim como na *Politeia*, X, 580-581.

Portanto, o saber de Sócrates não se refere exatamente a proposições gnosiológicas, mas a uma escolha, a uma descoberta extraída da experiência interior que modela e orienta todo um *modus vivendi*. A experiência interior no *Alcibiades* é reforçada pela representação do *daimon*, esta voz que fala em Sócrates, voz que Sócrates *escolhe* obedecer: “O saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto, um saber-viver. É este saber de valor que guiará (Sócrates) nas discussões travadas com seus interlocutores”²¹⁸. Dessa forma, a dialética socrática une indissoluvelmente o conhecimento do Bem e a escolha do Bem.

A relação entre teoria e prática deve ser colocada em perspectiva, em relação aos diálogos platônicos. Retomando a ênfase de Hadot: “A noção de conhecimento puro é totalmente estranha ao pensamento de Platão”²¹⁹. Foucault também reconhece a importância do exercício, da *ascese* na filosofia platônica: “D’ailleurs, dans les textes de Platon lui-même, dans le platonisme si vous voulez classique, que la ‘philosophia’ soit une ‘*áskesis*’ est un principe fondamental”²²⁰.

Filosofar, para Sócrates, requer prática de vida, e o próprio diálogo por si constitui uma prática, um exercício, uma oportunidade de escolha, através da qual os interlocutores são convidados a examinar a si mesmos. No *Alcibiades*, esta prática é sustentada pelo comum acordo que se mantém o tempo todo entre os interlocutores. O que conta, portanto, não é simplesmente o conteúdo doutrinal, mas a prática do diálogo e a transformação a que isto conduz. O modo de viver filosófico requer exame constante a respeito de si mesmo e de suas escolhas. E não é somente aos outros, mas principalmente a si mesmo que Sócrates não cessa de submeter a exame. Esta é uma tarefa que assumirá por toda a vida.

Através do próprio diálogo, Sócrates propõe a Alcibiades outros exercícios. Alguns deles são implícitos, foram criados pelos desvios metodológicos, e experimentados sob a forma purgativa da *aporia*, da perplexidade. Outros estão explicitamente colocados no texto. Entre estes, destaca-se a proposta oferecida pelo paradigma da visão: é através do olhar para a melhor parte do outro que se pode tomar contato com a melhor parte de nós mesmos.

²¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 63.

²¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 110.

²²⁰ FOUCAULT, Michel. *L’herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 401. “Além disso, nos textos do próprio Platão, no platonismo que se queira clássico, que a ‘filosofia’ seja uma ‘*áskesis*’, é um princípio fundamental” (Tradução da pesquisadora).

O convite socrático à *epiméleia heautou*, ao mesmo tempo que solicita transformação no modo de viver, não se opõe à relação com os outros, ao cuidado com os outros, com a *cidade*. Pelo contrário, é exatamente através da *epiméleia heautou* que se torna apto a cuidar dos outros e da *cidade*.

Assim, se o dever do filósofo é contemplar o Bem e buscar o Bem, não se pode fazer um nem outro, sem *praticar-se*, sem agir, sem viver. Aliás, até o que se entende correntemente por “viver” é colocado em causa. É preciso compreender bem o alcance e a força da mensagem socrática: ao final, Sócrates prefere morrer a renunciar ao modo de vida filosófico²²¹.

Ao colocar a alma (*psykhé*) como objeto da *epiméleia*, Sócrates lembra a Alcibiades que esta tarefa modela toda a existência, e a transcende. Trata-se, portanto, não só de aprender a conhecer, mas de viver (e morrer) de modo filosófico.

3.6 *Epiméleia e philosophia*

“Enquanto tiver um sopro de vida”, diz Sócrates, “eu não cessarei de filosofar, de vos exortar... Minha única tarefa é de fato andar pelas ruas para vos persuadir, jovens e velhos, a cuidar não de vosso corpo, nem de vossa fortuna, mas de vossa alma, a fim de torná-la a melhor possível...”²²².

Sócrates afirma que não ensina nada. Nesta recusa ao saber tradicional, Sócrates aponta o sentido de sua filosofia: exortar a todos para que cuidem (*epimelesthai*) de sua alma a fim de torná-la melhor.

Conforme vimos, filosofia em Platão, e especificamente no *Alcibiades*, não consiste em saber abstrato, e não se esgota na exegese de textos. É algo que provoca uma atitude, uma disposição, uma transformação, algo que requer um determinado modo de ser e viver. Demanda, assim, um “cuidado” que diz respeito a toda a existência. O ato filosófico, repetimos com Hadot,

²²¹ PLATON. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 28 b.

²²² Idem, *Ibidem*, 29d-30b.

não se situa aqui apenas no patamar cognitivo, mas constitui processo que provoca mudança, transformação “extraída da experiência interior”²²³; filosofia e vida assim não se separam, filosofar indicaria enfim um contínuo aprender a viver.

Nenhum deus, diz Platão, ou sábio, filosofa. Tampouco os ignorantes o fazem. Os deuses e os sábios não filosofam porque já são deuses e sábios, enquanto os ignorantes nem imaginam o que isso seja, mesmo que muitas vezes se creiam sábios. Quem filosofa, então, se não são nem os sábios nem os ignorantes?

São os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o Amor (*éros*). Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor (*éros*) ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante²²⁴.

O filósofo é *éros*: privado de sabedoria, ele ama, deseja a sabedoria, e seu desejo não é passivo, mas é impetuoso, digno de *éros*. Nesta célebre passagem de sua filosofia, Platão lembra que o filósofo é aquele que está entre o saber e a ignorância, que ama a sabedoria, mas está destinado a jamais alcançá-la. Os que estão conscientes de sua não-sabedoria, e mesmo sabendo que nunca conseguirão alcançá-la, buscam-na a vida inteira, são os filósofos. Os que não estão conscientes disso, seriam os ignorantes. Sobre isso, afirma Hadot:

Under normal circumstances, the only state accessible to man is philo-sophia: the love of, or progress toward wisdom... The philosopher lives in an intermediate state. He is not a sage, but he is not a non-sage, either. He is therefore constantly torn between the domain of the habitual and the everyday, on the one hand, on the other, the domain of consciousness and lucidity... The philosophical life is a conversion, a total transformation of one's vision, life-style and behaviour²²⁵.

²²³ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004. p. 62.

²²⁴ PLATON. *Symposium*. Arckhaia Ellenike Grammarteia. Atenas: Kactus Editions Odysseas Hatzopoulos & Co., 1993. (Oxford Classical Texts). 204b.

²²⁵ HADOT, Pierre. *Philosophy as way of life*. Spiritual exercises from Socrates to Foucault. Oxford: Blackwell Publishing, 2009. p. 103. “Em circunstâncias normais, o único estado acessível ao homem é *philo-sophia*: o amor, ou o progresso em direção à sabedoria [...]. O filósofo vive em um estado intermediário. Ele não é um sábio, nem contudo um não-sábio. Ele está, portanto, constantemente dividido, por um lado, entre o domínio do habitual e diário e, por outro, o domínio da consciência e lucidez [...]. A vida filosófica é uma conversão, uma transformação total da própria visão de alguém, de seu estilo de vida e comportamento” (Tradução da pesquisadora).

Filósofo, continua Hadot, “é aquele que sabe que nunca atingirá a sabedoria, mas pode progredir em sua direção. A filosofia, portanto, não é sabedoria, mas um modo de vida e um discurso determinados pelo amor à sabedoria”²²⁶.

Assim, em Platão, a etimologia da palavra *philosophia* (*philia* = amor; *sophia* = sabedoria) torna-se o próprio programa de sua filosofia. O verdadeiro filósofo, Sócrates, é aquele que sabe nada saber, que sabe que não é sábio, mas também não é ignorante; é assim inclassificável, *atópico*²²⁷, estranho, e nunca encontra lugar na distância insuperável que há entre ignorância e sabedoria. O filósofo é alguém que ama a sabedoria, e dedica sua vida a esta busca. A filosofia surge, então, em Platão como experiência de amor. Com efeito, acrescenta Hadot: “Afirmamos que a ciência em Platão jamais é puramente teórica: ela é transformação do ser, é virtude; podemos dizer agora que é também afetividade”²²⁸.

O próprio Sócrates age pelo amor que inspira, o que é evidente, como demonstrado no Capítulo 2 deste trabalho, durante todo o diálogo *Alcibiades*, e também no longo encômio que Alcibiades faz a Sócrates no *Symposium*. Ao compará-lo aos silenos que em seu interior guardam estatuetas de deuses e ao sátiro Mársias que encantava a todos com sua flauta maravilhosa²²⁹, Alcibiades diz a Sócrates:

Tu porém diferes deles neste pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo. Nós pelo menos quando ouvimos mesmo que seja um perfeito orador a falar de outros assuntos, absolutamente ninguém se interessa; quando porém é a ti que alguém ouve, ou palavras tuas referidas por outro, ainda que seja inteiramente vulgar o que está falando, mulher, homem ou adolescente, ficamos aturcidos e somos empolgados. Eu pelo menos senhores, se não fosse de todo parecer que estou embriagado, eu vos contaria, sob juramento, o que é que eu sofri sob o efeito dos discursos deste homem, e sofro ainda agora. Quando com efeito os escuto... bate-me o coração, e as lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, enquanto outros muitíssimos, eu vejo experimentar o mesmo sentimento; ao ouvir Péricles porém e outros bons oradores, eu achava que falavam bem sem dúvida, mas nada de semelhante eu sentia... mas com este Mársias aqui, muitas foram as vezes em que de tal modo me sentia, que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas... Pois me

²²⁶ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004. p. 78-79.

²²⁷ Sócrates diz: “Eu sou totalmente esquisito (*atôpos*) e não crio senão perplexidade (*aporia*). PLATÃO. *Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 2003. 149 a.

²²⁸ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004. p. 109.

²²⁹ PLATON. *Symposium*. Arckhaia Ellenike Grammateia. Atenas: Kactus Editions Odysseas Hatzopoulos & Co., 1993. (Oxford Classical Texts). 215 a-b.

força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos, de mim mesmo não cuido, mas trato dos negócios de Atenas²³⁰.

Nesta passagem, Platão parece remeter diretamente ao próprio diálogo *Alcibiades*, em que Sócrates exorta a necessidade de Alcibiades cuidar de si antes de pensar em cuidar dos negócios da *pólis*. Alcibiades continua:

A custo, então, como se me afastasse das sereias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a fim de não ficar sentado lá e a seus pés envelhecer. E senti diante deste homem, somente diante dele, o que ninguém imaginaria haver em mim...é diante deste homem somente que me envergonho... E muitas vezes, sem dúvida, com prazer o veria não existir entre os homens, mas se tal coisa ocorresse, bem sei que muito maior seria a minha dor, de modo que não sei o que fazer com esse homem²³¹.

O fascínio que os discursos socráticos exercem sobre os interlocutores não significa que estes discursos sejam mais eloquentes ou eruditos que os outros. Bem ao contrário, em um primeiro momento, lembra Alcibiades, seus discursos “parecem totalmente ridículos”, até que se consiga penetrar em seu interior (como os silenos) e se descubra seu grande poder de orientação:

A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates, pareceriam eles inteiramente ridículos à primeira vez... Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros... e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos. Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior penetra, descobre que no fundo são os únicos que têm inteligência... e em tudo se orientam para o que convém ter em mira quando se procura ser um distinto e honrado cidadão²³².

O poder de despertar a consciência de seus interlocutores residiria na própria personalidade de Sócrates, na sua capacidade de cuidar da própria alma, no seu colocar-se constantemente em exame e no seu “amor do bem”: “O saber de que fala Sócrates é inseparável

²³⁰ Idem, Ibidem, 215c-216b. Nesta passagem, Platão parece aludir diretamente ao “cuidado de si” desenvolvido pelo diálogo *Alcibiades*, conforme também nota do tradutor J. C. de Souza em PLATÃO. *O Banquete*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008. p. 174.

²³¹ Idem, Ibidem, 216 b-c.

²³² Idem, Ibidem, 221e - 222a.

do amor do bem e da transformação do homem”²³³. Reale também alude ao “Amor”, em Platão, “esta força de ascensão” que conduz ao caminho do filósofo²³⁴.

Portanto, os textos platônicos jamais poderiam ser redutíveis ao simples discurso. Platão, mais de uma vez, aponta os limites da escritura: o texto escrito, mesmo em forma de diálogo, pode passar a impressão de querer transmitir um saber acabado. Além disso, não tem como responder às questões que se colocam e nem esclarecer, se preciso for, seus princípios. Discursos escritos, diz Platão, contêm uma “boa dose de brincadeira”, referem-se a uma espécie de “recurso mnemotécnico para os que sabem”. Na verdade, seriam apenas os discursos “verdadeiramente escritos na alma, tendo como tema o justo, o belo e o bom, os únicos eficientes, perfeitos e dignos de consideração”²³⁵.

Isto não exclui o valor do conteúdo doutrinal dos diálogos, apenas remete às limitações que os diálogos comportam para expressar o pensamento e a experiência filosófica platônicos. As “coisas mais importantes”, para Platão, requerem mais do que textos e atos cognitivos:

Sobre essas coisas, (i.e. as maiores) não existe um texto por mim escrito, nem existirá jamais. De nenhuma maneira, o conhecimento dessas coisas é comunicável como os outros conhecimentos, mas depois de muitas discussões sobre elas e depois de uma comunidade de vida, subitamente, como luz que se acende de uma faísca, ele nasce na alma e alimenta-se de si mesmo”²³⁶.

“Ninguém que tenha juízo”, continua Platão, “ousará expor pela linguagem seu pensamento por causa de sua fragilidade, e isso em caracteres imóveis, como acontece com os escritos”²³⁷. Além dos limites da escritura, Platão anuncia um importante pressuposto epistemológico: o conhecimento somente se engendra quando a boa natureza daquele que conhece alia-se à boa natureza do que é conhecido. Nada, nem ninguém farão aprender, diz Platão, se não houver pré-disposição da alma para o conhecimento e para a virtude:

²³³ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004. p. 63 e 94, respectivamente. Sobre o tema, ver o item *O saber de Sócrates: o valor absoluto da intenção moral* (p. 60-65).

²³⁴ REALE, Giovanni. *Platão*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 45.

²³⁵ Ambas as citações em PLATON. *Phédre*. Texte établi par Claudio Morischini, notice de Leon Robin. Paris: Belles Lettres, 2002. 278 a.

²³⁶ PLATÃO. *Carta VII*. Texto estabelecido por John Burnet. São Paulo: Loyola, 2008. 341c-344e. Tradução em REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Paulus, 2004. epígrafe.

²³⁷ Idem, *Ibidem*, 343 a.

Numa palavra, quem não tem afinidade com o assunto, não compreenderá nem pela facilidade nem pela memória, pois por princípio, este não nasce em condições adversas. Assim, quantos não são de natureza afim e familiares das coisas justas... nenhum destes jamais poderá aprender na medida do possível a verdade sobre a virtude e o vício²³⁸.

Existem, portanto, parâmetros importantes a serem observados para se “ingressar” na filosofia platônica, entre eles, a questão da natureza da alma, os limites da escritura e a importância da “preparação”. Segundo a tese ingressiva proposta por Charles Kahn, os diálogos iniciais constituiriam justamente uma preparação filosófica deliberada para a visão de mundo que seria posteriormente apresentada no *Symposium* e principalmente na *Politeia*: “my central thesis, the reading of these dialogues as deliberate philosophical preparation for the views to be presented in the *Symposium*, *Phaedo* and *Republic (Politeia)*”²³⁹. A *Politeia* representaria o centro do complexo literário platônico.

Como dissemos no início deste capítulo, a classificação dos diálogos platônicos, segundo Kahn, guarda um caráter proléptico. Esta prolepse deve ser entendida não em termos cronológicos, mas sim “espaciais”: ao invés de estabelecer a ordem dos diálogos a partir do “antes” e “depois”, ou seja, temporalmente, Kahn propõe uma leitura “espacial” que considera a distância programática que os diálogos iniciais mantêm deste centro: “Perhaps the better metaphor will be spatial rather than temporal: instead of before and after we can speak of exoterical and esoteric, of relative distance from the center as defined by the *Republic (Politeia)*”²⁴⁰. Desta forma, os diálogos iniciais seriam uma forma de se preparar para “ingressar” nas doutrinas platônicas mais substanciais apresentadas justamente pelo *Symposium* e pela *Politeia*.

Ao abordar características específicas da filosofia platônica e ao recuperar trechos de outros diálogos de Platão, entre eles os próprios *Symposium* e *Politeia*, nosso objetivo foi não ignorar o valor desta prolepse, em sua variante “ingressiva”, de forma a atingir uma visão mais abrangente, mais *sinóptica*, uma “visão de conjunto” da *epiméleia heautou*.

²³⁸ Idem, Ibidem, 344 a-b.

²³⁹ KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambridge University Press, 1999. p. 42. “minha tese central, a leitura desses diálogos como deliberada preparação filosófica para os pontos de vista a serem apresentados na *Symposium*, *Phaedo* e *República (Politeia)*” (Tradução da pesquisadora).

²⁴⁰ Idem, Ibidem, p. 48.

Nosso pressuposto, desde o início, é que *epiméleia* e conhecimento, ação e discurso filosófico não se encontram em oposição nem sobreposição no diálogo *Alcibiades*, mas delineiam faces complementares de um processo dialético e orgânico que é próprio de Platão. Não há, a nosso ver, porque desconsiderar ou distinguir a aplicação (*epiméleia*) do conhecimento no diálogo *Alcibiades*, porque o *Alcibiades* visa provocar simultaneamente perplexidade, transformação, aplicação, conhecimento, cuidado, reflexão, ação. À luz da *Politeia*, poderia, talvez, se dizer que o *Alcibiades* provoca lembrança, recordação: conhecer, no projeto platônico implica em recordar, reconhecer.

O mais simples, diz Goldschmidt, seria “ir buscar os métodos infalíveis, os métodos universalmente reconhecidos pela ciência”. “Que bela coisa”, diz ele, “estudar objetos que ninguém disputa, aplicar os chamados métodos objetivos”. Mas o filósofo procura compreender temas que todo mundo, de alguma forma, pretende conhecer. E para isso deverá, antes, desfazer-se “do falso saber inflado de orgulho”²⁴¹. Sem o que, lembra Platão através do *Alcibiades*, torna-se impossível avançar.

Goldschmidt reitera exatamente esta característica orgânica dos diálogos platônicos: os textos platônicos conservariam basicamente dois aspectos: o epistemológico, que permite investigar o problema levantado, e o ético, que dirige a ação. Dividir os escritos platônicos segundo tais aspectos poderia até ser cômodo, porém não indica de modo algum dualidade ou contradição: na trajetória do filósofo, segundo Platão, há um exercício intelectual, mas são necessárias ainda qualidades de ordem moral²⁴². É o que verificamos no diálogo *Alcibiades*. Da mesma forma que investiga a justiça, o *Alcibiades* exorta à justiça. Não vemos aqui nenhuma sobreposição ou dualidade, mas coerência.

A filosofia, em especial a filosofia antiga, distingue-se das ciências porque busca investigar a causa dos fenômenos e, em Platão, esta causa última é o Bem. Os diálogos platônicos estão repletos de conteúdos e procedimentos, mas seu movimento dialético busca a visão deste todo, que é o Bem. Neste sentido, diz Goldschmidt:

²⁴¹ GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 319.

²⁴² Idem, *Ibidem*, p. 319-321.

É preciso remontar à fonte. Todo problema particular nos conduz rumo a este princípio. Para praticar a retórica, para tomar parte na vida política, para enfrentar tal situação particular, é preciso ter-se exercitado na dialética que nos conduz a este princípio. Fundamento do pensamento e da ação, o Bem não é somente verdadeiro, belo, útil, agradável. Ele é tudo isto simultaneamente. Tudo, no mundo da imagens, nos leva a dissociar essas qualidades. Compreende-se, então, que o desvio que nos conduz ao Bem Uno deve ser constantemente renovado²⁴³.

O objetivo, portanto, não é só conhecer, mas “transformar-se”, “agir” e, de acordo com o *Alcibiades*, conhecer a si, transformar a si, agir sobre si em função do Bem: “No fundo do saber socrático”, repete Hadot, “há amor do Bem”²⁴⁴.

Reale reforça esta perspectiva, ao abordar o Bem como “regra suprema”: “E é esse justamente o modo segundo o qual Platão entendeu a justiça e a virtude, a saber como manifestações do nexos metafísico que unifica toda a realidade”²⁴⁵. E acrescenta que contemplação em Platão não é algo alógico e extático, mas esforço catártico de pesquisa e de subida em direção ao conhecimento, conhecimento este que é também conversão moral a levar à verdadeira dimensão do ser²⁴⁶.

Nossa proposta, portanto, é que o *Alcibiades*, na esteira de uma visão orgânica da filosofia platônica, pressupõe uma via na qual se sucedem constantemente, e mesmo se misturam epistemologia e ética, conhecimento e cuidado, contemplação, amor e ação, unidos sob o *paradigma* do Bem. Ao empreender este esforço sinóptico, nossa intenção foi oferecer uma leitura distinta do exame analítico que frequentemente se faz dos textos de Platão.

Gostaríamos de fazer mais algumas observações a respeito do “cuidado de si”. Alguns autores, entre eles Foucault²⁴⁷, tendem a identificar o “si”, a “alma” (*psykhé*), ao termo moderno “sujeito”. Nesse sentido, citaremos a observação enfática que Vernant faz a respeito da alma em Platão:

²⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 320.

²⁴⁴ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004. p. 63.

²⁴⁵ REALE, Giovanni. *Platão*. São Paulo: Loyola, 2007. p.150-151.

²⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p. 214.

²⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001. p. 57.

Encore faut-il préciser un point qui est essentiel. La *psykhé* est bien Socrate, mais pas le “moi” de Socrate, pas le Socrate psychologique. La *psykhé* est en chacun de nous une entité impersonnelle ou suprapersonnelle. Elle est l’âme en moi plutôt que mon âme... Ensuite, parce que cette *psykhé* est en nous un daimon, une puissance surnaturelle dont la place et la fonction, dans l’univers, dépassent notre personne singulière... L’âme immortelle ne traduit pas chez l’homme sa psychologie singulière, mais plutôt l’aspiration du sujet individuel à se fondre dans le tout, à se réintégrer dans l’ordre cosmique général²⁴⁸.

A *psykhé*, portanto, seria algo distinto do que se entende hoje por individualidade e subjetividade. Trata-se de algo supra-pessoal, cuja aspiração maior é imitar e integrar-se à ordem cósmica. Entender que “sou alma”, diz Pradeau, refere-se mais à “alma em mim” do que à “minha alma”²⁴⁹.

A reflexão epistêmica, ética e ontológica proposta pelo *Alcibiades*, implica em conhecer-se “como alma”, a fim de praticar as faculdades que são próprias da alma, ou melhor, da parte mais elevada da alma e, assim, assemelhar-se ao “divino”. Pelo fato da *psykhé* platônica claramente transcender a personalidade psíquica individual e organizar-se conforme uma ordem que lhe é superior, seria preciso prudência para identificar o termo “sujeito” à “alma” em Platão. Sobre isso, esclarece ainda Hadot:

No platonismo... a liberdade é atingida por um movimento pelo qual se passa da subjetividade individual e impassional para a objetividade de uma perspectiva universal. É uma questão, não de construção do si como obra de arte, mas ao contrário, de superação de si, ou pelo menos, de um exercício pelo qual o “si” se situa na totalidade e se experiencia como parte da totalidade²⁵⁰.

A perspectiva da ordem universal no “cuidado de si” demandaria “um nível mais elevado de consciência *psíquica*”²⁵¹, argumento de Arnold Davidson:

²⁴⁸ VERNANT, J-P. *L’individu, la mort, l’amour, soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris: Gallimard, 1989. p. 227-228. “É preciso ainda esclarecer um ponto que é essencial. A *psykhé* é Sócrates, mas não o “eu” de Sócrates, não o Sócrates psicológico. A *psykhé* é em cada um de nós uma entidade impessoal ou suprapessoal. Ela é a alma em mim em vez de minha alma [...]. Em decorrência, porque essa *psykhé* é em nós um *daimon*, um poder sobrenatural cujo lugar e função, no universo ultrapassam nossa pessoa singular... A alma imortal não traduz ao ser humano sua psicologia singular, mas sim o desejo do sujeito individual de se fundir no todo, de se reintegrar à ordem cósmica geral” (Tradução da pesquisadora).

²⁴⁹ PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p.71

²⁵⁰ HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études augustiniennes, 1981. p. 232.

²⁵¹ DAVIDSON, Arnold I. Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought. In: GUTTING, G. (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2007. p.129.

[...] an essencial element of the psychic content of the spiritual exercises of ancient philosophy is the feeling of belonging to a Whole... a cosmic consciousness, a consciousness of being part of the cosmic world... Adjacent to the cultivation of the self, that movement of interiorization, in which one seeks to be master of oneself... there is another movement, in which one raises oneself to a higher psychic level... which consists in becoming aware of oneself as part of nature, as a portion of universal Reason²⁵².

Há no mundo antigo, segundo Davidson e Hadot, o sentimento de se pertencer a um Todo, a consciência de fazer parte de uma ordem cósmica. É neste contexto que poderia se entender o fato de que a transformação operada pelas “práticas de si” na Antiguidade não apenas atingiriam o “si”, como também o ultrapassariam.

Gostaríamos de enfatizar o parâmetro de uma “dimensão cósmica” no “cuidado de si”, citando mais uma vez Davidson:

The care of self receives its distinctive philosophical tint in late antiquity through those practices that raise the self to a universal level that place the self within a cosmic dimension that at the same time transforms the self, even to the point, [...] of surpassing the self²⁵³.

Ser um filósofo, um amante da sabedoria, segundo Davidson, demandaria o exercício de um “cuidado de si” constante que dilata o próprio “si” através dele mesmo, culminando na transcendência do indivíduo: “O homem, aparece, assim, como aquilo que é realmente ‘seu’, como aquilo que é mais do que o homem, ou para falar mais precisamente, o verdadeiro ‘si’ de cada indivíduo transcende cada indivíduo”²⁵⁴. Estas observações não podem, a nosso ver, ser ignoradas em relação ao diálogo *Alcibiades*.

É provável, como vimos, que do diálogo *Alcibiades*, tenham se originado os grandes temas relacionados à filosofia platônica. De fato, a leitura do *Alcibiades* serviu, por vários

²⁵² Idem, Ibidem, p. 129. “[...] um elemento essencial do conteúdo psíquico dos exercícios espirituais da filosofia antiga é o sentimento de pertencimento a um Todo [...], uma consciência cósmica, uma consciência de ser parte do mundo cósmico. Adjacente ao cultivo do eu, esse movimento de interiorização, em que se procura ser mestre de si mesmo [...] há um outro movimento, no qual ascende-se a um nível psíquico superior [...] que consiste em tornar-se consciente de si mesmo como parte da natureza, como uma porção da Razão universal” (Tradução da pesquisadora).

²⁵³ Idem, Ibidem, p. 129. “O cuidado de si (*the care of self*) recebe sua matiz distintiva filosófica na Antiguidade tardia por meio daquelas práticas que elevam o ‘si’ a um nível universal, que coloca o ‘si’ em uma dimensão cósmica que, ao mesmo tempo, transforma o ‘si’ até o ponto [...] da superação do ‘si’ ” (Tradução da pesquisadora).

²⁵⁴ Idem, Ibidem, p. 129.

séculos, como propedêutica à filosofia de Platão. Como lembra Pradeau: “Onze siècles durant, l’étude de la philosophie platonicienne reçut pour introduction la lecture de l’*Alcibiade*”²⁵⁵. Essa espécie de “privilegio escolar” deve-se provavelmente ao fato do *Alcibiades* ter recebido inúmeros comentários dos mestres de escolas platônicas, tanto de Atenas quanto de Alexandria.

Não nos ocuparemos aqui dos desdobramentos neo-platônicos do *Alcibiades*, dos quais se destacam os comentários de Proclo, Olimpiodoro e Jâmblico (e também Damásio): tal empreitada demandaria um novo trabalho de pesquisa. Gostaríamos, apenas de destacar a eminência que este texto teve na Antiguidade.

Para justificar tal importância, Pradeau enumera dois aspectos, um epistemológico e outro ético: em primeiro lugar, porque como convida o diálogo, antes de conhecer qualquer coisa, é indispensável começar por conhecer a si mesmo; e em segundo lugar, porque no *Alcibiades* estariam relacionados princípios éticos da filosofia platônica da forma mais clara, mais acessível possível. Citado por um grande número de comentadores, continua Pradeau, o *Alcibiades* parece ter sido sempre considerado como o ponto alto da pesquisa acerca do estatuto e das condições “da melhor via”²⁵⁶. A despeito de divergências doutrinárias consideráveis, os comentadores antigos concordam unanimemente que “conhecer a si mesmo” é “conhecer-se como alma”, e que a reflexão ética proposta pelo *Alcibiades* ajuda a elucidar as condições da existência humana²⁵⁷.

Durante toda a Antiguidade, reforça Pradeau, a autenticidade do *Alcibiades* nunca foi contestada. De fato, o aprendizado da filosofia de Platão, nas escolas, iniciava-se muitas vezes pela leitura deste diálogo. A propedêutica antiga soa como um convite: “apprendre Platon en lisant l’*Alcibiade*”²⁵⁸.

²⁵⁵ PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000. p. 22. “Por onze séculos, o estudo da filosofia platônica recebeu por introdução a leitura do *Alcibiades*”. (Tradução da pesquisadora).

²⁵⁶ Idem, Ibidem, p. 23.

²⁵⁷ Idem, Ibidem, p. 23.

²⁵⁸ “Aprenda Platão lendo o *Alcibiades*” (Tradução da pesquisadora). Sobre a importância do *Alcibiades* para a Antiguidade, ver Idem, Ibidem, p. 22-24. Sobre o uso do diálogo *Alcibiades* como introdução à filosofia platônica, ver também Diógenes Laércio. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro III, p. 62.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tratamento que Platão oferece à noção da *epiméleia heautou* (“cuidado de si”) no *Alcibiades* é complexo. O *heautou* (o “si”) a que se refere este cuidado é a alma. Não obstante, esta fórmula somente surge no diálogo depois que Alcibiades finalmente rendeu-se ao fato de que não possuía as condições necessárias para se governar, quanto mais para governar a cidade.

Alcibiades “parecia” reunir os predicados necessários para o exercício da política, mas de fato, ele não os tinha. A clássica distinção platônica entre “ser” e “parecer” surge assim discretamente no *Alcibiades*.

Da mesma forma que Alcibiades irrompe na obra platônica como uma metáfora para Atenas, pode-se sem muito esforço imaginar que a personagem Alcibiades funcionou como um contra-exemplo perfeito para Platão. Platão, tal como Alcibiades, provinha de linhagem nobre e afeita aos negócios políticos, mas descobriu bem cedo que qualidades como beleza, riqueza, força do corpo e alianças políticas não seriam capazes de suprimir as falhas de uma educação defeituosa. Para isso, seria necessário antes, “ser senhor de si”: “Outrora, em minha juventude”, diz Platão, “eu efetivamente experimentei o mesmo sentimento que experimentaram outros jovens”. E completa prudentemente: “Tão logo eu me tornasse senhor de mim mesmo (*emautou genoímen kúrios*), eu me ocuparia sem tardar dos assuntos da cidade”²⁵⁹.

Normalmente, o recorte através do qual se lê o diálogo *Alcibiades* é político. Neste trabalho, tratamos de evitar esta perspectiva. No nosso modo de entender, o *Alcibiades* não é exatamente um diálogo sobre a política (a não ser no que se refere ao modo platônico de entender a política), mas um texto filosófico que abrange o ser humano em todas as suas dimensões. Da mesma forma, evitamos abordar o “cuidado de si” como sobreposição epistemológica porque, como vimos, o próprio Platão recusa-se a dissociar a ética da política, assim como da epistemologia, da *psicologia*, da *antropologia*, da *cosmologia* e da *metafísica*.

²⁵⁹ PLATON. *Lettres*, Lettre VII, 324 b.

Nosso objetivo, ao investigar a noção de *epiméleia heautou* foi antes de tudo, tentar situá-la na obra platônica, que nos parece, assim como à maioria dos comentadores citados, um projeto simultaneamente consistente, unificado e aberto.

Ler Platão significou para nós tomar conhecimento das finalidades educativas protrépticas e catárticas dos primeiros textos. Ler Platão nos levou a considerar que a lição do método, ou melhor, que a transformação do interlocutor (ou do leitor) pode ser mais preciosa do que uma resposta positiva. Ler, enfim, Platão nos levou a vislumbrar em cada diálogo seu esforço na transmutação do “parecer” em “ser”.

É verdade que Platão diz que não se pode cuidar de algo sem conhecer, mas também é fato que, em Platão, o conhecer não se esgota em si mesmo. O resultado do diálogo *Alcibiades*, como vimos, não se produziu pela transmissão de conhecimento ou por um conteúdo “ensinado” por Sócrates, mas pela nova disposição que Sócrates, através de *éros*, fez desabrochar em Alcibiades. No *Alcibiades*, Platão destaca, assim como em outros diálogos, a presença do amor na filosofia.

Assim, ao empreendermos esta jornada pelos textos platônicos, constatamos que seus escritos colocam em marcha um processo que não se esgota no conhecimento, que não se esgota nem nos próprios escritos. Sobre muitas coisas, Platão não fala, apenas suscita. Seus cortes imprevistos, suas rupturas dramáticas evocam a necessidade de pesquisas ulteriores, abrindo incansavelmente novos horizontes de investigação. Ao final deste trabalho, inacabado obviamente, constatamos aquilo que já havíamos intuído desde o início: que uma leitura linear e pontual não dá conta do alcance da mensagem platônica.

Platão compara seus discursos escritos a sementes, sementes que podem ser semeadas apenas “por brincadeira” (*paidias*) ou “como um tesouro de recordações para a velhice”. Mas, diz Platão, quando se encontra uma “alma apropriada”, e seguindo em tudo a arte da dialética, pode-se finalmente semear estes discursos, não como jogo, mas com discernimento, e eles tornar-se-ão também sementes de outros discursos contendo sempre o princípio de imortalidade a crescer e a frutificar²⁶⁰.

²⁶⁰ PLATON. *Phèdre*, 274d-275 a.

Este trabalho teve por objetivo estudar a noção de *epiméleia heautou* (“cuidado de si”) em um destes escritos, em uma destas “sementes” legadas por Platão, o diálogo *Alcibiades*. Nosso ponto de partida foi a análise empreendida por Michel Foucault sobre o tema na *Hermenêutica do Sujeito*, cujos pontos principais tentamos sintetizar no Capítulo 1.

No Capítulo 2, nossa tarefa foi realizar a leitura direta da obra, através de um estudo “colado ao texto original”, considerando peculiaridades da cultura e do idioma gregos e tendo em primeiro plano sempre a investigação da *epiméleia heautou*.

Feita esta exegese, o Capítulo 3 visou apresentar uma proposta de leitura não linear do diálogo *Alcibiades*, abrindo assim possibilidade de se abordar a *epiméleia heautou* inserida dentro do horizonte filosófico platônico. Para tanto, adotamos perspectivas metodológicas e hermenêuticas consagradas que partilham da nossa própria maneira de nos aproximar dos textos do filósofo: considerando o objetivo pedagógico e os pressupostos metafísicos, epistemológicos e pragmáticos de Platão. Tal abordagem proporciona, a nosso ver, uma compreensão mais orgânica e condizente com o espírito filosófico platônico.

Procuramos, assim, investigar e de certa forma, ampliar nosso entendimento da noção de *epiméleia heautou*, a partir principalmente da crítica de Foucault que se refere à relação entre o “cuidado de si” e o “conhecimento de si”. Através deste trabalho, tentamos demonstrar algumas peculiaridades intrínsecas a um texto antigo como o *Alcibiades*. E que, por trás de uma suposta onipotência epistêmica tributada, a nosso ver, equivocadamente, a Platão, há todo um movimento dinâmico que se instaura não só entre ética e epistemologia, mas principalmente entre ética, epistemologia e metafísica.

Quisemos, deste modo, apontar que a interação entre *epiméleia* e conhecimento, assim como a própria noção de *epiméleia* e também de conhecimento em Platão só têm sentido à luz do Bem. Além disso, procuramos evidenciar que a função do filósofo, em Platão, não é só contemplar o Bem, mas realizar o Bem e, deste modo, a filosofia platônica pode ser entendida não como simples processo cognitivo, mas como escolha e prática de um certo modo de vida cuja busca e aperfeiçoamento nunca se esgota: o modo de vida filosófico. No *Alcibiades*, “cuidar de si” implica em saber-se alma e viver conforme a natureza e as faculdades da parte superior da alma, visto que o aperfeiçoamento da alma é considerado neste diálogo, a tarefa humana fundamental.

Mas, sobretudo, nosso objetivo foi deixar brotar na nossa própria alma, durante todo o tempo desta pesquisa, a “semente” plantada por Platão através deste curto diálogo. Acreditamos que não existe uma maneira certa ou errada de se ler Platão. Mas também acreditamos que dificilmente possa se compreender Platão, abolindo ou ignorando seus grandes princípios metafísicos como o Bem, as “Ideias” e a imortalidade da alma, assim como seu chamado à prática das virtudes.

Bem, virtude, alma, imortalidade. Estes temas podem soar estranhos e até desconcertantes para o leitor contemporâneo. Mas se Platão tiver razão, e se a alma, e por consequência, o homem participar de duas naturezas, a mortal e a imortal, podemos talvez considerar que, sendo assim sua natureza, o homem tem a capacidade de escolher e assumir a parte de si que mais deseja.

Para finalizar, deixemos falar o próprio filósofo:

Certamente não convém a quem tenha alguma inteligência, pretender que essas coisas sejam exatamente como eu disse. Mas que elas sejam assim, ou próximas disso, em relação às almas e às suas moradas – já que parece que a alma é imortal – eis o que me parece que convém sustentar, eis o risco que deve correr aquele que acredita que é assim. Pois este risco é belo²⁶¹.

²⁶¹ PLATON. *Phédon*, 114d. “Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὥς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ’ ἐστὶν ἢ τοιαῦτ’ ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὔσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεύσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν —καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος” (Texto original).

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

FOUCAULT, Michel. *L'herméutique du sujet*. Cours au Collège de France. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Galimard/Seuil, 2001.

PLATON. *Alcibiade*. Présentation par J.-F. Pradeau; Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris: Flammarion, 2000.

_____. *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Introduction et notes de Marie-Laurence Desclos, texte bilingue grecque-français. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Alkibiades, peri antrópon physeos*. Arkhaia Ellenike Grammateia. Atenas: Kactus Editions Odysseas Hatzopoulos & Co, 1993. (Oxford Classical Texts).

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1983-1995.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, tradução do grego e comentários de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001 (3 volumes).

_____. *Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

COURCELLE, Pierre. *Connais-toi toi-même: de Socrate à Saint Bernard*. Paris: Études Augustiniennes, 1974-1975.

CROISET, Maurice. Notice. In: PLATON *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Introduction et notes de Marie-Laurence Desclos, texte bilingue grecque-français. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. VII-XXXIV.

DAVIDSON, Arnold I. Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought. In: GUTTING, G. (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2007.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorstratiker*. Berlin: Berlin Weidmann, 1954.

DORION, Louis-André. Introduction . In: PLATON. *Charmide et Lysis*. Introduction de Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 2004.

ECO, Humberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

EPICURO. *Lettres et maxims*. Villes sur Mer: Ed de Megare, 1977.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Histoire de la sexualité, II. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *Histoire de la sexualité, III. Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.

GOULET, Richard (Dir.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: CNRS, 1989. (vol 1).

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études augustiniennes, 1981.

_____. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Philosophy as way of life*. Spiritual exercises from Socrates to Foucault. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

_____. Réflexions sur la notion de “culture de soi”. In: T.J.Armstrong (Org). *Michel Foucault, Philosophe*. Rencontre Internationale. Paris: Éditions du Seuil, 1989.

IGLESIAS, Maura. Platão: a descoberta da alma. *Boletim do CPA*, Campinas, SP, v. 5/6, pp. 13-58, 1998.

JAEGGER, Werner. *Paideia, a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JÂMBLICO. *Vie de Pythagore*. Traduit et annoté par Luc Brisson et Alain Segonds. Paris: les Belles Lettres, 1996.

JASPERS, Karl. *Platon, Les grand philosophes*. Paris: Editions Plon, 1963. (v. 2).

KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. UK: Cambrigde University Press, 1999.

LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1987.

LIDDELL, H.; SCOTT, F. *Liddell and Scott's Greek English Lexicon*. LaVergne: Lightning Source, 2007.

NEPOS, Cornelius. *Three Lives: Alcibiades, Dion and Atticus*. Bristol: Bristol Classical Press, 1987.

NUNES SOBRINHO, Rubens. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: Edufu, 2007.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Livraria A.I, [s. d.].

PETERS, F. E., *Termos filosófico gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1974.

PLATÃO. *A República (Politeia)*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian

_____. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Diálogos: Critão, Menão, Hípias Maior e outros (Láques)*. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA, 2007.

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

_____. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução direto do grego de Maura Iglésias. Texto bilíngue grego-português. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas por J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. *Teeteto*. Tradução de Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

PLATON. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Charmide et Lysis*. Introduction de Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. *Gorgias*. Traduction, introduction et notes par Monique Canto. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

_____. *Symposium*. *Arkhaia Ellenike Grammateia*. Atenas: Kactus Editions Odysseas Hatzopoulos & Co., 1993. (Oxford Classical Texts).

_____. *La République (Politeia)*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Belles Lettres, 2002.

_____. *Le Sophiste*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

_____. *Les Lois*. Texte établi et traduit par Edouard des Places, introduction de Auguste Diès et Louis Gernet. Paris: Belles Lettres, 1951.

_____. *Lettres*. Texte établi et traduit par Joseph Souillé, Paris: Belles Lettres, 2003.

_____. *Phédon*. Texte établi et traduit par Paul Vicaire, notice de Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 2005.

_____. *Phèdre*. Texte établi par Claudio Moreschini, traduit par Paul Vicaire, notice de Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 2002.

_____. *Politeia*. *Arkhaia Ellenike Grammateia*, Atenas: Kactus Editions Odysseas Hatzopoulos & Co, 1993. (Oxford Classical Texts).

_____. *Protagoras*. Traduction, introduction et notes par Frédérique Idelfonse. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

_____. *Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 2003.

_____. *Timée, Critias*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

PLOTINO. Enéadas. In: ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Plotino, um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

PLUTARQUE. *Oeuvres Morales*. Traduit par F. Furhmann. Paris: Les Belles Lettres, 1988. (Tomo III).

_____. *Vie d'Alcibiade*. Texte établi e traduit par Émile Chambry et Robert Flacelière. Paris: Les classiques d'aujourd'hui, 1966.

PRADEAU, J.-F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F Pradeau, Paris: Flammarion, 2000.

REALE, Giovanni. *História da filosofia*. Filosofia pagã e antiga. São Paulo: Paulus, 2004. (V. 1).

_____. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.

ROMILLY, Jacqueline. *Alcibiades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. (Tomo I).

SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte, revisão e notas de Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

VERNANT, J-P. *L'individu, la mort, l'amour, soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris: Gallimard, 1989.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

VLASTOS, George. *The Philosophy of Socrates*. New York: Gard, [s. d.].