

RELAÇÕES ENTRE A NOÇÃO DE “CUIDADO-DA-ALMA” E O “CONHECIMENTO DE SI” NO *PRIMEIRO ALCIBÍADES*

RELATIONSHIPS BETWEEN THE NOTION OF “CARE-OF-SOUL”
AND “SELF-KNOWLEDGE” IN *FIRST ALCIBIADES*

MARCOS SIDNEI PAGOTTO-EUZÉBIO*
EDSON DA SILVA AFONSO**

Resumo: O artigo busca apresentar as relações entre as exigências de cuidado-da-alma e a necessidade do conhecimento-de-si presentes no diálogo platônico *Primeiro Alcibiades*, indicando a forte ligação de tal aperfeiçoamento de si com o da *pólis*. Também as dimensões erótica, teológica, ética e política se encontram firmemente unidas no diálogo, visto que a formação do homem político exige o vínculo entre discípulo e mestre, sendo este o guia em direção ao reconhecimento da divindade, pois conhecer-se significa, ao final, conhecer a alma e, na alma, o deus. A alma assim formada saberá conduzir-se como se deve, e será capaz de governar a si e à cidade.

Palavras-chave: Primeiro Alcibiades, Platão, cuidado da alma, conhecimento-de-si.

Abstract: This article aims to introduce the relationships between the requirements of the care of soul and the demands of self-knowledge as presented in the platonic dialogue *First Alcibiades*, pointing the strong connection of self-improvement with the *pólis* improvement. The erotic, theological, ethical and political dimensions are also firmly connected in the dialogue, given that the formation of the politician requires the bond between the disciple and the master which is the guide toward the recognition of the divinity, because to know yourself means, at the end, know the soul, and in the soul, god. The soul formed in such a way will know how to drive itself properly, and will be able to govern itself and the city.

Keywords: First Alcibiades, Plato, Care-of-soul, Self-Knowledge.

* Marcos Sidnei Pagotto-Euzébio é professor do Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo – FEUSP. E-mail: hipias@usp.br

** Edson da Silva Afonso é graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e mestrado em Filosofia da Educação pela FEUSP. E-mail: edsonafonso@usp.br

No *Primeiro Alcibiades*, após a “metáfora do olho” (132c – 133c), Sócrates diz que o “conhecimento de si” (*gnôthi seautón*) corresponde à sabedoria. Tal definição é familiar aos leitores de Platão: podemos encontrá-la em vários de seus diálogos¹, sendo que, em alguns deles, o “conhecimento de si” é entendido como condição imprescindível para o engajamento na vida pública. Esse conhecimento está intimamente ligado ao conhecimento do bem e do mal, e pode ser entendido como uma das condições para o “cuidado de si”. A ideia está presente também no *Laques* e no *Cármides*, visto que, nesses diálogos, a *epiméleia* consiste no cuidado que o jovem deve ter em relação à sua educação.

Pradeau², em sua introdução ao *Primeiro Alcibiades*, apresenta um estudo sobre o uso antigo da inscrição délfica, o “conheça-te a ti mesmo”. De acordo com ele, antes de Platão, essa inscrição tinha um significado moral e religioso, e recomendava a “medida” ou fuga da *hýbris*: o homem deveria conhecer-se a si mesmo para não cometer excessos e para não se tomar por um deus. Esse sentido divino foi substituído, posteriormente, por um significado moral, no contexto filosófico, que parece ser propriamente socrático. Sócrates propunha justamente o contrário daquilo que recomendava o sentido religioso, pois, para ele, conhecer-se é reconhecer em si mesmo o lugar da alma, o que aproxima o homem, de certo modo, da divindade. Platão teria se apropriado do preceito délfico com a finalidade de fazê-lo servir à sua filosofia, relacionando-o, principalmente, ao saber referente às coisas humanas. O Sócrates de Platão, segundo Pradeau, possui um saber do humano.

Independentemente do que se queira conhecer, é imprescindível o conhecimento de si mesmo, e cada um deve conhecer seus próprios recursos e suas próprias limitações. Mas, além de se conhecer, deve-se também “cuidar de si”. A inscrição délfica possui, assim, uma dimensão dupla: ela diz respeito tanto à moral quanto à epistemologia. O caráter duplo do “conhecimento de si” parece estar em consonância com o sentido que a noção de sabedoria tinha na época de Platão. Sabedoria, nesse período, comportava dois conceitos distintos: “conhecimento de si” e “controle de si”, sendo que o primeiro tinha um aspecto intelectual e o outro moral. A sabedoria designava uma

¹ Dorion conta que essa ligação entre *gnôthi seautón* e a sabedoria já estava presente em um dos fragmentos de Heráclito: “É dado a todos os homens conhecerem-se a si mesmos e de serem sábios.” (DK B 116). Ver DORION, L-A. Introduction. In: PLATON. *Charmide et Lysis*. Introduction de Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 2004, p.53.

² PLATON. *Alcibiade*. Présentation par J.-F. Pradeau; Traduction inédite par Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2004, p.47.

forma de conhecimento acompanhado de um modo de vida correspondente. Dotado desse saber, o homem seria mestre de si mesmo. O *gnôthi seautón*, no *Primeiro Alcibiádes*, é condição de um exercício filosófico, de um exercício de si sobre si. Ora, é desse “si” que se deve cuidar e, para isso, deve-se partir, inicialmente, do “conhecimento de si”. De acordo com Sócrates, o jovem que almeja entrar na vida pública deve se conhecer porque esse tipo de conhecimento não é algo que possa ser transmitido. Ele não pode ser ensinado pelos mestres de retórica nem pelos “mestres de virtude”. A mensagem oracular teria, desse modo, também um sentido formativo. Levando em consideração que a educação dos jovens é indispensável, quem deve ser responsável por ela?

Como veremos, sem tal conhecimento, é impossível saber o que nos é próprio, o que nos convém. Esse conhecimento não concerne às partes do “si”, mas refere-se, principalmente, ao modo como tais partes se harmonizam com o centro racional da alma. Aquele que conhece a si mesmo coloca os bens da alma acima dos bens do corpo. Aquele que possui esse conhecimento é temperante, pois é mestre de seus desejos e de suas paixões. Veremos, ainda, que o indivíduo que conhece a si mesmo além de saber sobre seus próprios negócios, conhece também os negócios da cidade.

“CONHECIMENTO DE SI” E A EDUCAÇÃO DE ALCIBÍADES

Alcibiádes está certo de que seus adversários políticos – seus compatriotas – são na maioria incultos, e por isso entende que não haverá necessidade de aprender e de se aplicar ao que quer que seja. Sócrates, no entanto, diz-lhe que seus verdadeiros rivais não serão os homens políticos de Atenas, e sim os espartanos e os persas, cuja riqueza é maior e a educação é mais consistente. É nesse contexto que o preceito délfico aparece pela primeira vez no diálogo.

Comparado a seus rivais, os reis dos lacedemônios e dos persas, Alcibiádes está em uma posição de inferioridade com relação à riqueza e à educação. Pior do que isso: o jovem não possui uma determinada *tékhne* e um determinado saber para superar tal posição. Dessa maneira, a primeira referência à inscrição do templo de Delfos objetiva incitar Alcibiádes a olhar um pouco para si mesmo e conhecer suas próprias deficiências. Dito de outro modo, o jovem é incitado a cuidar de si mesmo. Ele deve conhecer e desenvolver suas qualidades, deve lançar mão de todos os recursos de que dispõe para aumentar suas possibilidades de sucesso. Somente por meio do

aperfeiçoamento de si pela *epiméleia* e pela *tékbne* é que Alcibíades poderá concretizar seus planos ambiciosos: "Se te descurares nesse sentido" diz-lhe Sócrates "terás de desistir de alcançar nome e fama entre os helenos e os povos bárbaros, que é o que parece desejar acima de tudo quanto possam desejar os homens" (*Primeiro Alcibiades*, 124b).

Mas como o "cuidado de si" pode ajudar Alcibíades no exercício político? Para responder isso devemos explicar o que é o "conhecimento de si" para Platão, demonstrando como esse conhecimento está associado à sabedoria. O "conhecimento de si", entendido como sabedoria, possibilita o conhecimento do bem e do mal, fundamental para o homem político, visto que, sem ele, não se pode discernir as ações boas das más. A sabedoria é um tipo de conhecimento que suplanta todos os outros conhecimentos. Isso não quer dizer, todavia, que com ela se conhece tudo. Mas, enquanto conhecimento do bem e do mal, ela comanda as outras ciências. A sabedoria permite determinar de que maneira os outros conhecimentos, de ordem mais técnica, devam ser usados, para que todos cidadãos possam ser beneficiados. Ademais, conhecendo-se, o indivíduo pode aperfeiçoar-se e cuidar para que os outros se tornem melhores. Ora, o homem que não conhece as coisas que lhe são próprias ignora as que pertencem aos outros, e, por conseguinte, ignora as coisas que concernem à cidade: "Quem ignora, portanto, as coisas que lhe dizem respeito, não há de conhecer, também, as dos outros. (...) E se não conhece as dos outros, não conhecerá também as da cidade." (*Primeiro Alcibiades*, 133e).

Dessa forma, pode-se dizer que o aperfeiçoamento de si está intimamente ligado tanto ao melhoramento dos outros quanto ao da *pólis*. Ao tratar do melhoramento da *pólis*, Sócrates introduz, no *Primeiro Alcibiades*, a noção de "virtude" (*areté*). Ele diz, em 134b, que as cidades, para alcançarem a felicidade, não precisam de "muros, nem tirremes, nem de estaleiros (...), nem de população e tamanho", mas sim de virtude. Dito de outra maneira, a felicidade não reside nos bens exteriores, e sim na virtude. Como sabemos, essa concepção está presente também na *Apologia* (30a), pois, nela, Sócrates desaprova os cidadãos que, ao invés de cuidarem da alma, preocupam-se mais com o corpo e com os bens exteriores. Ora, o filósofo ensina que não é da riqueza que vem a virtude, mas é da virtude que vem a riqueza e todos os outros bens. Vale dizer que esse ensinamento não deve ser entendido como se devêssemos procurar a virtude com o propósito de adquirir riqueza. A interpretação que nos parece mais adequada é a de que, com a posse da

Assim, o *Primeiro Alcibiades* aponta que é por meio da virtude que o homem se torna feliz. Ora, se se quer melhorar uma coisa é necessário “cuidar” dela, e não enriquecer-la e embelezá-la. Isso vale tanto para o homem quanto para a cidade. Se o jovem Alcibiades deseja governar, ele deve primeiro adquirir a virtude para, depois, transmiti-la à cidade. O “conhecimento de si” leva aos conhecimentos fundamentais para aquele que governa, quais sejam, o conhecimento do bem e do mal, o conhecimento de como melhorar a si mesmo e os outros. Dessa maneira, o governante que não conhece a si mesmo corre o risco, lançando-se em um negócio que ele pensa ser bom, de tornar-se desastroso tanto para a cidade quanto para ele mesmo.

Já na sua segunda aparição no *Alcibiades*, o preceito délfico assume “a forma de uma questão de certo modo metodológica”³: o que é o homem? O que é esse “si” do qual se deve cuidar? O que é esse elemento que é, ao mesmo tempo, “sujeito” e “objeto” do cuidado?

Para Platão, “cuidar de si” é uma *tékhne*, é a arte que deixa a nós mesmos melhores. Essa arte não pode ser conhecida sem antes saber o que somos. Dito de outra maneira, é impossível cuidar de si sem conhecer a si mesmo: “O que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não podemos saber se nos desconhecermos” (*Primeiro Alcibiades*, 129 a). O diálogo associa, de modo gradativo, as noções de “cuidado de si” e “conhecimento de si”. Essa associação introduz, no *Primeiro Alcibiades*, a teoria da hegemonia da alma, por meio da qual é feita uma distinção entre o objeto e algo que corresponde a esse objeto. Sócrates diz que há uma diferença entre a *tékhne* por meio da qual cuidamos de alguma coisa e a *tékhne* que se ocupa com o que pertence a essa coisa (128d). Por exemplo, cuidar dos pés não é a mesma coisa que cuidar de algo que lhes pertence, como os sapatos. Enquanto os sapateiros ocupam-se destes, cabe ao pedótriba ocupar-se daqueles. É apresentada também uma distinção entre o usuário e as coisas utilizadas por ele. Ora, Sócrates usa a linguagem para conversar com Alcibiades. Todavia, evidentemente, Sócrates não é a linguagem. Da mesma forma, o sapateiro vale-se de ferramentas para fazer os sapatos, mas ele não é essas ferramentas. Por meio desse raciocínio, o filósofo afirma que o homem não é seu corpo, e sim aquele que usa o corpo.

³ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 73

Ao investigar o que seria o “si”, o que seria o homem, Sócrates apresenta três hipóteses. O homem, segundo ele, só pode ser uma das seguintes coisas: alma, corpo ou ambos num só todo. O corpo não é capaz de comandar a si mesmo. Portanto, o homem não é seu corpo, nem o conjunto corpo e alma já que: “Se uma das partes não governa outra, não há possibilidade de vir a fazê-lo a reunião das duas” (*Primeiro Alcibiades*, 130b). Sendo assim, pelo princípio do comando, o homem é a sua alma. Ela sim pode servir-se do corpo e comandá-lo:

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

A – É muito certo.

S – Haverá necessidade de demonstrar por maneira mais clara que o homem é alma?

A – Não, por Zeus; a argumentação me parece suficiente.

S – Mesmo que não seja exata, sendo suficiente, é quanto nos basta. Maior precisão alcançaremos quando houvermos encontrado o que deixamos provisoriamente de lado, para não sobrecarregar a investigação (*Primeiro Alcibiades*, 130c).

Como vimos, a inscrição delfica, na sua primeira aparição sugeria que o aperfeiçoamento de si concerne somente ao conhecimento das qualidades que se possui, das que faltam e daquelas que se pode adquirir. Tal preceito, a partir de sua segunda ocorrência, pode ser concebido como uma condição para o melhoramento de si: “Poderíamos conhecer a arte que nos deixa melhores, se não soubéssemos o que somos?” (*Primeiro Alcibiades*, 128e) Podemos dizer, desse modo, que essa segunda ocorrência diz respeito ao processo de lapidação do “conheça-te a ti mesmo”, visto que, “conhecer-se” não é, agora, apenas a consciência de recursos e defeitos, e sim “saber-se alma”. A noção de alma pode ser melhor compreendida por meio da famosa “metáfora do espelho”⁴, que repercutiu em outros diálogos de Platão, principalmente nas obras tardias. É justamente na apresentação da referida metáfora que encontramos a terceira ocorrência da mensagem oracular no diálogo.

⁴ De acordo com Brunschwieg, as linhas 133c 8-16, que compõem parte da metáfora do espelho, não aparecem nos manuscritos. Elas ficaram conhecidas apenas pelas citações de Eusébio e de Estobeu. Por conta de seu caráter “neoplatônico”, alguns comentadores apoiam-se nessa passagem para questionar a autenticidade do *Alcibiades*. Ver: BRUNSCHWIG, J. *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2009

A “metáfora do espelho” é apresentada da seguinte maneira: Sócrates diz que da mesma maneira que se pode ver no olho de outro homem aquilo que é a “excelência da visão”, pode-se “ver” na alma de alguém o que é também “excelente”. O olho, para olhar a si mesmo, precisa de um espelho, ou de algo que tenha função semelhante. O olho também pode olhar-se no olho de outro homem, mais precisamente na pupila, responsável por sua função específica: a visão. Ora, a pupila é a “melhor” parte do homem, nela reside a virtude própria da visão. Do mesmo modo, a alma para conhecer a si mesma necessita “olhar” outra alma, deve mirar, mais precisamente, a parte em que reside a virtude própria da alma. Enquanto a virtude do olho encontra-se na pupila, a virtude da alma consiste na sabedoria. É justamente nessa parte sábia da alma que residem o conhecimento e a reflexão, de modo que aquele que dirige seu olhar para ela é capaz de conhecer sua totalidade divina e, talvez, alcançar o conhecimento de si mesmo.

Dado que o conceito de homem é identificado com a noção de alma, faz-se necessário saber como cuidar dessa alma que se é. Embora a “metáfora do espelho” não responda essa questão de uma maneira direta, ela indica, ao menos, pontos importantes para a investigação. Ora, a questão não é conhecer o olho e, metaforicamente, a alma, e sim conhecer aquilo que a faz melhor. Sendo assim, o objetivo é conhecer o que é, na alma, equivalente à pupila, isto é, deve-se procurar a parte da alma onde reside a virtude.

Desse modo, a “metáfora do espelho” move-se, primeiramente, do “conhece-te a ti mesmo” para o “olhe-te a ti mesmo” e, depois, volta, também metaforicamente, para o “conheça-te a ti mesmo”. Esse deslocamento parece permitir a transformação de coisas físicas (como olho e espelho) em termos filosóficos. O paradigma faz uma recomendação importante, qual seja, o homem deve educar sua alma. Esta requer cuidado. E dado que a alma pode ser educada ao olhar para outra alma, aquilo que é visto na pupila de outrem seria o “si” em que se pode transformar, aquilo que se pode ser após cuidado, e não o “si mesmo”. Nesse ponto, é introduzido, de certa maneira, algo da ordem do divino, visto que o melhor espelho, que permitiria ver esse “si” com mais clareza, seria o espelho do divino.

RELAÇÃO ENTRE AS DIMENSÕES ERÓTICA E “TEOLÓGICA”

Sócrates define o *daímôn* como uma entidade etérea, sublime, porém acessível, visto que se manifesta, em seu interior, nas situações em que deve ajuizar e agir moralmente. O *daímôn* é personagem bem conhecida da obra

de Platão, aparece, por exemplo, na *Apologia* (31 c), no *Fedro* (242 b), na *República* (620 d). Miguel Spinelli⁵, em seu estudo intitulado *O Daimónion de Sócrates*, apresenta diferentes termos (todos condizentes com a mística oracular e com a arte divinatória da cultura grega) com os quais Sócrates definia seu deus. Alguns deles são: “profetisa ou mântico” (o filósofo referia-se a seu *daímôn* como se fosse uma profetisa particular, já que era possível encontrá-la e ouvir os oráculos dentro de si mesmo); “voz”, responsável por definir não só o que é, mas também a maneira que Sócrates relacionava-se com seu deus; “divindade contraditória”, um sinal interior que orientava a conduta do filósofo por meio da interdição. O significado desse último termo está presente, de maneira clara, nas palavras de Sócrates que antecederam a sentença de sua condenação:

Quantas vezes ela (profetisa) me conteve em meio a outros discursos! Hoje, porém, em nada ela se contrapôs, nem nas minhas ações nem nas minhas palavras. Ora, qual a razão que nisso se oculta? Vou lhes dizer: porque o que hoje está por me acontecer, dados todos os indícios, será um bem.... Estou certo de que se fosse um mal, o meu sinalizador costumeiro... iria se contrapor... (*Apologia*, 40bc)

Essa contraposição ocorria apenas nos casos em que a ação pudesse resultar em algum mal. O deus não se manifestava se a ação que estivesse por fazer fosse boa. Sócrates usa esse mesmo termo, no *Primeiro Alcibiades*, para explicar o fato de ter passado muito tempo seguindo o jovem Alcibiades, apenas observando-o, sem lhe dirigir a palavra. O filósofo diz ter sido impedido por uma força divina, que agia independentemente de sua vontade. Por isso, procurou seu interlocutor apenas quando se viu livre dessa interdição.

Sócrates, há muito tempo, queria dirigir-se a Alcibiades; esperou o momento propício, a ocasião determinada pela entidade intermediária entre deuses e homens, para abordar o jovem que se encontrava em um momento crítico: ele estava deixando a adolescência e passando à idade adulta, já havia terminado o processo tradicional de educação e queria ingressar na vida política. A ocasião propícia (*kairós*), como sabemos, teria, para os gregos, algo de divino, visto que não cabia aos homens determiná-la. O impedimento mencionado por Sócrates tinha uma razão: Alcibiades, convicto de sua posição social, de sua riqueza e das qualidades de seu corpo e de sua alma, acreditava que tudo isso tornavam-no autossuficiente, fazendo inclusive

⁵ SPINELLI, M. O Daimónion de Sócrates. *Hypnos*, nº 16, 2006, p. 59.

com que ele desprezasse todos seus amantes. O jovem não estava disposto a escutar ninguém. Por isso Sócrates não o abordou, sabia que, diante desse quadro, suas palavras não surtiriam qualquer efeito. Mesmo assim, o filósofo não o abandonou: durante todo o período em que não podia se aproximar dele, examinou-o com o propósito de identificar o verdadeiro estado em que ele se encontrava.

Alcibiades, no entendimento de Sócrates, não estava pronto. Mesmo tendo sido educado por Péricles, o jovem, que almejava governar não só a cidade, mas a Europa e a Ásia juntas, confundia suas qualidades naturais com a excelência política. Ele já não estava mais na idade de ser amado, isto é, de ser educado no sentido da *erótika*. Poderia ser educado apenas com ajuda de uma entidade divina. No começo da última parte do diálogo (124c-d), Sócrates afirma que Alcibiades deveria escolher entre Péricles e ele, ou mais precisamente, entre Péricles e seu tutor superior, o deus. Ora, em sua estratégia de sedução, o filósofo se coloca como sendo apenas um mediador entre o jovem e o tutor divino. Sócrates não fala diretamente a Alcibiades, ele apenas diz aquilo que seu *daimon* diz, assim como, no *Banquete*, Sócrates expôs apenas aquilo que a sacerdotisa Diotima lhe dissera sobre o amor. O deus é quem determinará o sucesso ou o fracasso da educação de Alcibiades. Olimpiodoro de Alexandria⁶, em seu comentário do *Alcibiades*, assevera que a importância desse diálogo reside no fato de conciliar a dimensão erótica (antropológica) com a dimensão demoníaca (teológica) das atividades de Sócrates.

No *Primeiro Alcibiades*, erótica, ética e política estão intimamente relacionadas, visto que a formação do homem político demanda a ética do “cuidado de si”, que, por sua vez, requer o vínculo amoroso entre discípulo e mestre. Este guia aquele em direção ao reconhecimento da divindade. Assim, a relação entre as áreas citadas consagra-se em sua junção com o divino. Ora, o “cuidado de si” passa pelo “conhecimento de si”, que é alcançado somente no plano divino e é fruto da erótica socrática. Conhecer-se significa conhecer a alma e, na alma, o deus. A alma que alcança esse conhecimento divino será dotada de sabedoria (*sophrosýne*), sendo, assim, capaz de conhecer o que há de melhor, de distinguir o bem e o mal, o bem de sua família e o bem de

⁶ O comentário de Olimpiodoro é o único comentário antigo completo do *Alcibiades* que chegou até nós, já que o comentário de Proclus é incompleto, cobrindo apenas o primeiro terço do diálogo (103 a- 116 a). Ver em: MORAUX, P. e WESTERINK, L. G. Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato. Critical Notes and Indices. *L'Antiquité classique*, v. 26, n. 1, 1957. p. 194-195.

sua cidade, de gerir seus negócios e os negócios da cidade, o verdadeiro e o falso. Em suma, essa alma saberá conduzir-se como se deve, e será capaz de governar a cidade.

O “conhecimento de si”, assim, não é imediato, mas se dá por meio de um objeto que desempenha a função de espelho, e esse objeto é o outro, o mestre, em cuja alma (ou em cuja divindade, equivalentemente) o discípulo melhor se vê. O aspecto erótico, no *Primeiro Alcibiades*, parece ser estar realmente entrelaçado com a dimensão “teológica”.

Duas questões relacionadas ao “cuidado de si” já foram respondidas até aqui: em primeiro lugar, o que é o “si”? Vimos que o “si” é a alma; depois, como se dá o “cuidado de si”? A resposta para essa pergunta foi dada por meio da chamada “metáfora do espelho”. Esta deixou claro que olhar a excelência no olho de outro homem possibilita o “conhecimento de si”.

A NOÇÃO DE “CUIDADO DE SI”

A noção de *epiméleia beautou* é recorrente nos diálogos platônicos. Ela aparece, por exemplo, no *Laques*, no *Cármenes*, na *Apologia*. No entanto, os estudiosos recentes de Platão parecem não lhe atribuir muita importância⁷. Isso talvez seja explicado pelo fato dessa noção ter sido investigada filosoficamente, pela primeira vez, no *Primeiro Alcibiades*, que foi e ainda é visto como um texto secundário no *corpus* platônico.

Platão, de acordo com Foucault⁸, teria elaborado sua teoria do “cuidado de si” a partir de uma tradição pré-filosófica. De fato, a noção de *epiméleia beautou* é bem antiga e muito presente na cultura grega. Antes de ser introduzida na reflexão filosófica, ela não consistia em uma recomendação para filósofos, ou uma atitude de “intelectuais”. Ela designava um privilégio político, econômico e social daqueles que tinham tempo e condições para cuidar de si mesmos. Não foi o “cuidado de si”, e sim o “conhecimento de si” que adquiriu importância na história da filosofia. A mensagem oracular

⁷ No campo da educação, porém, o “cuidado de si” vem ganhando maior visibilidade. De fato, o *Alcibiades* estabelece uma relação muito clara entre a educação e a noção de *epiméleia beautou*. Esta, na obra platônica, designa o modo pelo qual o jovem deve ser educado. Foucault escreve que essa relação se dá numa dupla perspectiva: a do aprender e do ensinar vinculada ao “cuidado de si”, e o “cuidado de si” relacionado à noção de sujeito.

⁸ Não obstante a importância do estudo de Foucault sobre o “cuidado de si”, aprestados principalmente na *Hermenêutica do Sujeito*, abordaremos no presente trabalho apenas os aspectos de seu pensamento que dizem respeito ao *Alcibiades*.

passou de conselho de conduta ao conselente do oráculo a conceito filosófico quando, na figura de Sócrates, foi introduzido no platonismo. Foucault aponta, contudo, que a inserção filosófica do preceito délfico ocorreu concomitantemente à incorporação da noção de “cuidado de si”. Vale dizer que antes dessa inserção no campo filosófico, a relação entre as duas noções comportava, a princípio, a primazia do “cuidado”.

Ao aprofundar sua análise do “cuidado de si”, Foucault considera-o, em primeiro lugar, como uma atitude para consigo, com os outros e com o mundo: o “cuidado de si” é um modo de praticar ações, de relação com o outro; em segundo lugar, é um modo de olhar, de atentar-se a tudo que se pensa e ao que se passa no pensamento; por fim, um modo de agir, isto é, de praticar ações que são exercidas para consigo e que nos permitem modificar, assumir, purificar, transformar a nós mesmos por meio de exame de consciência, e de certos exercícios. Em suma, estendido à vida em geral, o “cuidado de si” modela toda uma arte de viver, segundo a qual é necessário praticar a si mesmo, o que acabou se tornando, na Antiguidade, a própria definição de filosofia.

A relação que existe entre as palavras *epiméleia* e *meléte* (cuidado, exercício, aperfeiçoamento) evoca uma série de práticas, ações que são exercidas de si para consigo mesmo, ações pelas quais o homem se purifica, transforma sua própria existência. Segundo Vernant, o termo *mélete*, do qual deriva a expressão *epiméleia beautou*, é frequente na filosofia grega. Significa uma força decisiva, nem mesmo igualada pela natureza. Ora, uma alma bem cuidada pode ser “adestrada”, assim como a falta de exercício, de aplicação, pode transformar em ruínas a melhor das almas. Por um lado, até mesmo as coisas mais simples distanciam-se daqueles que não se aplicam; por outro, as coisas mais difíceis, mais duras, podem ser alcançadas por meio de cuidados aplicados. A negação de *mélete*, a *ameléia*, designa justamente a falta de exercício, a negligência, a moleza, a preguiça e até mesmo o prazer. Vernant cita o Mito de Er, presente no último livro da *República*, para abordar o significado do termo *ameléia* na filosofia de Platão. No referido mito, havia uma relação entre a planície árida do Léthe (esquecimento) e o rio Améles (negligência), no qual as almas bebiam e, depois, perdiam toda recordação. *Ameléia*, assim, expressa algo exatamente oposto ao termo *mélete*.

Antes de sua incorporação no pensamento filosófico, *meléte* referia-se à prática de um exercício mental, “de uma disciplina de memória necessária à aprendizagem da técnica poética”. Esse termo está ligado, por exemplo, ao culto das Musas, às confrarias do tipo da seita pitagórica, em que se

desenvolve a própria filosofia. No pensamento filosófico, *meléte* passou a comportar um valor mais profundo, uma vez que não se limita a uma prática particular, mas diz respeito à “excelência humana em geral”, à virtude. O termo assumiu um duplo caráter: o primeiro, no âmbito individual, designa uma *áskesis* cuja finalidade é conferir a salvação, purgando a alma; o segundo, no âmbito da *pólis*, designa uma *paideia* cujo propósito é a formação da juventude, e a preparação dos mais capazes ao exercício do poder político de acordo com a justiça. O duplo aspecto de *meléte*, desse modo, estabelece uma relação entre a filosofia e dois outros domínios, quais sejam, a religião e a educação:

Essa orientação dupla aproxima, por um lado, a “disciplina” filosófica da regra de vida religiosa preconizada nas seitas místicas, que só se preocupam com a salvação individual e ignoram o domínio político, e, por outro a adestragem coletiva, baseada essencialmente nas provas e nos exercícios militares, que, nas sociedades guerreiras da Grécia, constituíram um primeiro sistema de educação, visando selecionar os jovens em vista da sua habilidade ao poder. (VERNANT, 2002, p.169)

A *meléte* filosófica caracteriza-se por substituir a observância ritual e os exercícios militares por um exercício intelectual, um “adestramento” da alma. No entanto, ela mantém alguns aspectos da concepção pré-filosófica, visto que, da *meléte* poética, ela conserva “uma disciplina de memória”; e, como a *meléte* guerreira, ela implica uma energia e uma atenção constantes. Em Platão, essa noção concerne à inquietação espiritual, à perturbação da alma que o filósofo, à imitação de Sócrates, tem a missão de suscitar. Como sabemos, o “cuidado de si”, segundo a *Apologia*, é uma tarefa que foi confiada a Sócrates pelos deuses. Estes atribuíram-lhe o papel de mestre, cuja função é ensinar seus concidadãos a cuidarem de si mesmos. Cabe a ele despertar e inquietar seus interlocutores.

É impossível, contudo, incitar o outro ao cuidado sem antes aplicar-se a si mesmo. Essa ideia pode ser encontrada também no *Ménon*. Nesse diálogo, Sócrates faz as seguintes perguntas a Ménon: a virtude pode ser ensinada? Ela pode ser adquirida pelo exercício? Como a virtude aparece nos indivíduos? Ménon, completamente perturbado, encantado “na alma e na boca” (80 a-b) por Sócrates, afirma ser incapaz de responder tais questões. O filósofo, então, diz-lhe que “aturde” seus interlocutores porque ele mesmo está ainda mais “aturdido”. Segundo ele, assim como os saberes dos outros, o seu saber não tem valor algum.

Sócrates trata da sabedoria sob a perspectiva do reconhecimento da própria ignorância. Como o oráculo lhe disse, ele é o mais sábio justamente por saber que nada sabe: “pois não é por estar eu no bom caminho que deixo os outros sem saída, mas por estar eu mesmo mais que ninguém sem saída, assim também deixo os outros sem saída” (*Ménon*, 80c-d). Sócrates só pode ser mestre do cuidado de si porque ele cuida de si mesmo. E, por nenhum outro homem estar mais aturdido que Sócrates, é que ele pode produzir o aturdimento característico da filosofia. Em suma, para Sócrates, o “cuidado de si” é o cuidado dos outros. Ele entende que, quando cuida dos outros, ele cuida de si mesmo.

“CUIDADO DE SI” E A FORMAÇÃO DE ALCIBÍADES

Como vimos, a mensagem oracular é introduzida por Sócrates no *Alcibiades* com o objetivo inicial de fazer com que seu jovem interlocutor olhe para dentro de si mesmo, antes de querer se voltar para o exterior. Alcibíades deve conhecer suas limitações e tomar consciência de sua educação insuficiente. É justamente nesse contexto que emerge, propriamente, a noção de *epiméleia beautou* no diálogo: “...meu ditoso Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: ‘Conhece-te a ti mesmo’, porque os teus adversários são como eu te disse, não como os imaginas, e só pela indústria e pelo saber nos será possível sobrepujá-los. (*Primeiro Alcibiades*, 124b).

Todavia, quando é que o homem cuida de si mesmo? Sócrates afirma que somente um exame conjunto, entre ele e Alcibíades, poderá apontar uma resposta para o referido problema: “...será preciso que investiguemos juntos o melhor modo de nos aperfeiçoarmos, porque tudo o que eu vier a dizer a respeito de educação não se aplica menos a mim do que a ti” (*Primeiro Alcibiades*, 124c). Com relação à educação, o filósofo diz ser o único capaz de ajudar Alcibíades porque leva sobre este uma vantagem, qual seja, seu tutor, o deus, é melhor e mais sábio que Péricles, tutor de seu interlocutor.

A noção de “cuidado de si” aparece no diálogo, com mais frequência, a partir da passagem 120c. Esse cuidado, inicialmente, designa “aperfeiçoamento”, “aplicação”. Tal “aperfeiçoamento” concerne aos homens que querem alcançar a virtude e, sobremaneira, àqueles que são responsáveis por administrar a *pólis*. Dito de outro modo, a *epiméleia beautou* diz respeito aos melhores cidadãos, homens sábios e, por conseguinte, capazes de comandar a cidade. Alcibíades estava certo de que a amizade entre os cidadãos, baseada na concórdia, proporcionaria a capacidade de governar a *pólis*. No

entanto, Sócrates assevera que a justiça não pode ser exercida por aqueles que “concordam”, mas somente por aqueles que a conhecem. Ora, a amizade é estabelecida quando cada cidadão cumpre com suas obrigações. A amizade, dessa maneira, não pode ser identificada com a concórdia.

É nesse ponto que Alcibiades reconhece que, de fato, não está preparado para a vida política: “Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo. É bem possível que eu esteja há muito nesse estado de ignorância, sem aperceber-se disso” (*Primeiro Alcibiades*, 127d). O filósofo tranquiliza-o, dizendo que seria pior se ele tivesse percebido essa deficiência aos cinquenta anos, pois, nesse caso, seria difícil tomar qualquer medida para remediar-la. Ora, Alcibiades ainda é jovem e tem muito tempo para “curar-se” de sua ignorância, cuidando de si mesmo. Somente após Alcibiades reconhecer as deficiências de sua educação é que a investigação avança em direção ao significado da noção de *epiméleia beautou*. O *elenkhos* socrático cumpriu seu papel purgativo, livrando a alma do jovem aristocrata de seu estado de ignorância. O *elenkhos* visa purificar a alma da mesma maneira que o remédio objetiva curar o corpo. Nesse sentido, “o cuidado de si” comporta um aspecto terapêutico, relacionado à educação socrática.

Sócrates, no *Primeiro Alcibiades*, não pretende apenas dizer o que é a alma, mas sim, por meio do *elenkhos*, purificá-la. Com isso, o objetivo primordial não é alcançar uma definição exata para cada um dos problemas levantados, visto que o mais importante é fazer com que o interlocutor vislumbre o caminho que possa levá-lo, eventualmente, a resultados conceituais.

De acordo com Goldschmidt, a filosofia platônica não deve ser considerada apenas por seu conteúdo. O método ocupa uma posição muito importante em Platão. Diferentemente dos manuais de filosofia cuja finalidade é a transmissão de determinados conteúdos, o método platônico visa a “formação”. A composição dos diálogos, desse modo, atende os propósitos de seu método. Ora, o diálogo não é uma descrição dogmática, mas um retrato de um método que investiga e que 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 filosófica.”⁹

Com relação ao *Alcibiades*, as noções fundamentais são apenas tratadas depois que o propósito purgativo e formador é evidenciado. Faz parte do

⁹ GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002, p.3.

método dialógico a abordagem de diversos fatores, sem que as demonstrações sejam apresentadas de forma imediata. Sócrates se vale das aporias e de longos desvios para, só depois, abandonar as falsas concepções. O aspecto formador do diálogo pode ser verificado por meio dos referidos desvios, visto que eles se desenvolvem de acordo com a capacidade e disposição do interlocutor de acompanhar a argumentação. Através do desvio operado pelo método de Sócrates, o jovem aristocrata tomou consciência de que, para ser um bom governante, é necessário cuidar de si mesmo: “Se se quer consagrarse à política, é preciso conhecer a justiça. Se se quer conhecer a justiça, é preciso compreender que ela é bela e boa. E, por isto, dar à alma esse cuidado descrito pelo desvio. (GOLDSCHMIDT, 2002, p.301).

Assim, o próprio método platônico pode ser considerado formador. A metodologia, em Platão, não é fixa; ela é cheia de desvios, adequa-se à disposição de cada interlocutor. É um caminho tateante, cujas etapas devem ser superadas por meio da aplicação, do exercício. Embora Sócrates tenha dito que é impossível cuidar de algo sem conhecê-lo, deve-se considerar que apenas conhecer não é o bastante. No *Alcibiades*, o processo formativo não consiste na transmissão de conhecimento ou no conteúdo ensinado por Sócrates. A educação resulta da nova disposição alcançada pelo interlocutor por intermédio de Sócrates.

Desse modo, o propósito de Sócrates é convencer Alcibiades de que é necessário cuidar de si mesmo. Como vimos, o “si” é identificado com a alma. Para cuidar dela, deve-se dirigir o olhar ao divino, no qual se encontra o princípio da sabedoria. Por meio da “metáfora do olho”, Sócrates evidencia que olhar o melhor no semelhante possibilita o “conhecimento de si”. A noção de *epiméleia beautou*, assim, está diretamente relacionada à mensagem oracular, ao “conheça-te a ti mesmo”, que, no *Primeiro Alcibiades*, de uma forma geral, tem a finalidade de apontar as deficiências de Alcibiades. Este foi convencido de que, para cuidar da cidade, é preciso, antes, adquirir a virtude. Não é o poder absoluto que se deve objetivar, mas sim a justiça e a sabedoria.

Na tradição historiográfica da filosofia, o “conhecimento de si”, como aponta Foucault, adquiriu mais importância que o “cuidado de si”. No entanto, tal primazia não se nota no *Primeiro Alcibiades*, visto que, nele, um é condição para o outro. Tais noções parecem ser “faces de uma mesma moeda”. Ora, de acordo com Sócrates, por um lado, não é possível agir sem conhecer; por outro, não é possível conhecer sem agir. Na Grécia antiga, como vimos, a sabedoria significava uma forma de conhecimento acompanhado de um

modo de vida correspondente. O ofício de filósofo, para Platão, consiste justamente em agir¹⁰. O conhecimento requer um agir, um agir sobre si mesmo. O modo de vida filosófico exige uma transformação interior por parte do indivíduo: demanda aplicação, exercício e esforço.

[Recebido em maio 2016; Aceito em julho 2016]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUNSWIG, J. *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- MORAUX, P. e WESTERINK, L. G. *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato. Critical Notes and Indices. L'Antiquité classique*, v. 26, n. 1, 1957
- PLATÃO. [PLATON]. *Alcibiade*. Présentation par J.-F. Pradecau; Traduction inédite par Chantal Marboeuf et Jean-François Pradecau. Paris: Flammarion, 2004.
- _____. [PLATON]. *Apologia de Socrate*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles-Lettres, 2002.
- _____. [PLATON]. *Charmide*, traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion. Paris: Éditions Flammarion, 2004.
- _____. *Fedro - Cartas - Primeiro Alcibiades*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Universidade do Pará, 1975.
- SPINELLI, M. O Daimónion de Sócrates. *Hypnos*, n. 16, 2006. p. 32-61.
- VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

¹⁰ HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999, p.94.