

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

EDSON DA SILVA AFONSO

O CARÁTER FORMATIVO DA NOÇÃO SOCRÁTICA DE “CUIDADO DA
ALMA” NO *ALCIBÍADES PRIMEIRO* DE PLATÃO

SÃO PAULO
2016

EDSON DA SILVA AFONSO

O CARÁTER FORMATIVO DA NOÇÃO SOCRÁTICA DE
“CUIDADO DA ALMA”
NO *ALCIBÍADES PRIMEIRO* DE PLATÃO

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Filosofia e Educação

Orientador: Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio.

SÃO PAULO

2016

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.01 Afonso, Edson da Silva
A257c O caráter formativo da noção socrática de “cuidado da alma” no *Alcíades Primeiro* de Platão / Edson da Silva Afonso; orientação Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio. São Paulo: s. n., 2016.
94 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Filosofia e Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Platão 2. Conhecimento 3. Educação – Filosofia 4. Filosofia
I. Pagotto-Euzebio, Marcos Sidnei, orient.

Aos meus pais, Geralda e José Maria

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Geralda e José Maria, pelo apoio incondicional.

Ao meu irmão, Eder, pelo companheirismo e por todos os incentivos.

Ao Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, pela orientação excelente, pela paciência de sempre, e por encorajar-me a seguir adiante.

À Profa. Dra. Alessandra Carbonero Lima e ao Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, que compuseram a banca de qualificação desta dissertação, pelas críticas e comentários valiosos.

Aos meus colegas do Paideuma- Grupo de Estudos Clássicos, Bruno Drumond, Carlos Castanha e Cláudia Kurokawa, pelo apoio e pela troca de experiências.

Aos meus alunos da Escola Estadual Luis Magalhães de Araújo, pelo incentivo e pela motivação.

Aos amigos Paulo Ricardo, Marcelo Barauna, Douglas Araújo, Jaiane Estevam, Sara Barauna, Dora Silva, Cristiano Augusto.

“Quando ouço alguém discorrer sobre a virtude ou sobre qualquer outra modalidade de sabedoria, algum homem de verdade e à altura do seu tema, alegro-me sobremodo e me comprazo em comparar o orador com suas palavras, e em verificar como ambos se combinam e se completam.” (*Laques*, 188d)

RESUMO

No *Alcibiades Primeiro*, Sócrates diz que o “conhecimento de si” (*gnôthi seauton*) corresponde à sabedoria. Esse conhecimento é entendido como condição essencial para o engajamento na vida pública, e está ligado ao discernimento do bem e do mal, podendo ser entendido como uma das condições para o “cuidado de si” (*epiméleia heautou*). O *gnôthi seauton*, na filosofia platônica, diz respeito a um processo de formação. Neste trabalho, trataremos desse processo, sobremaneira, a partir da relação entre as noções de “cuidado de si” e “conhecimento de si”. Platão entende que não cabe aos mestres de virtude ou aos dirigentes políticos o papel formativo. Nem mesmo os retóricos, os parentes, o oráculo, os pedagogos competentes podem ensinar aos jovens o que eles realmente são. Se um governo de si é possível, o jovem deve ser o sujeito. A virtude não é aprendida da mesma maneira que se dá a transmissão de um conteúdo pedagógico. Ela só pode ser alcançada de outro modo: a partir de um exercício de si sobre si mesmo. Dessa maneira, a verdadeira função do mestre de virtude, função de Sócrates nos diálogos platônicos, não é a transmissão de um saber, e sim convencer cada um a cuidar da virtude, a aperfeiçoar-se. Dito de outro modo, no *Primeiro Alcibiades*, o processo formativo não consiste na transmissão de um conteúdo. A educação resulta da nova disposição alcançada pelo interlocutor por intermédio de Sócrates.

Palavras-chave: Platão. “Cuidado de si”. “Conhecimento de si”. 4. *Éros* socrático. *Sophrosýne*.

RÉSUMÉ

Dans *l'Alcibiade Majeur* Socrate dit que «la connaissance de soi» (*gnôthi seautón*) correspond à la sagesse. Cette connaissance est comprise comme condition essentielle pour la participation dans la vie publique, et est lié au discernement du bien et du mal, elle peut être considéré comme l'une des conditions pour "soin de soi" (*epimeleia heautou*). *Gnôthi seautón* se rapporte à un processus de formation. Dans ce travail, nous allons traiter ce processus, particulièrement, de la relation entre les notions de «soin de soi» et «connaissance de soi». Platon estime qu'il n'incombe pas aux maîtres de la vertu ou aux dirigeants politiques le rôle formateur. Pas même les rhéteurs, les parents, l'oracle, les pédagogues compétents peuvent enseigner aux jeunes ce qu'ils sont réellement. Si un gouvernement de soi est possible, le jeune doit être le sujet. La vertu n'est pas apprise de la même manière que se donne la transmission d'un contenu éducatif. Elle ne peut être atteinte d'une autre manière: à partir d'un exercice de soi sur soi-même. Ainsi, la véritable fonction du maître de vertu, fonction de Socrate dans les dialogues platoniciens, n'est pas la transmission du savoir, mais pour convaincre chacun de prendre soin de la vertu, à l'améliorer. En d'autres termes, dans *l'Alcibiade*, le processus de formation ne consiste pas à la transmission du contenu. L'éducation résulte de la nouvelle disposition atteinte par l'interlocuteur par l'intermédiaire de Socrate.

Mots-clés: Platon. «Soin de soi.» «Connaissance de soi-même.» 4. *Éros* Socratique. *Sophrosyne*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A NOÇÃO DE “CUIDADO DE SI”.....	13
2.1	Três dimensões do cuidado na poesia arcaica.....	16
2.2	O “cuidado-da-alma” na filosofia platônica.....	18
2.3	Autenticidade e datação do <i>Alcibíades</i>	28
3	O “CONHECIMENTO DE SI”.....	33
3.1	Ocorrências do “conhecimento de si” no <i>Alcibíades</i>	35
3.1.1	Alma: una e impessoal.....	42
3.1.2	Duas interpretações recentes acerca do “si” implicado nas noções de “conhecimento de si” e “cuidado-de-si”.....	44
4	O CARÁTER FORMATIVO DO “CUIDADO DE SI”.....	55
4.1	Relação entre as dimensões erótica e “teológica”.....	61
4.2	Sobre o método socrático.....	64
4.3	“Cuidado de si” e a educação de Alcibíades.....	67
4.4	Alcibíades: amado e amante de Sócrates.....	71
4.5	“Cuidado de si” e modo de vida.....	76
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
6	BIBLIOGRAFIA.....	90

1 INTRODUÇÃO

Os sofistas pretenderam formar os jovens para a vida pública, Platão quis fazer isso dotando-os de um saber superior àquele que os sofistas poderiam fornecer-lhes, de um saber que, de uma parte, será fundado sobre um método racional rigoroso e, de outra, segundo a concepção socrática, será inseparável do amor do bem e da transformação interior do homem.

Pierre Hadot¹

Este trabalho tem a finalidade de investigar a noção de “cuidado de si” na obra platônica *Primeiro Alcibíades*². Embora esse diálogo seja frequentemente lido sob um ângulo político, entendemos aqui que ele não é um texto apenas ou preferencialmente sobre política, mas sim amplo o bastante ao ponto de tratar do homem em seus diferentes aspectos: ético, epistemológico, político, educativo.

Platão apresenta também no *Alcibíades* uma das noções que constituem a base de seu pensamento: a noção de alma. O diálogo é, inclusive, reconhecido em grande parte por ter definido o homem como sendo a sua alma. Ele foi de grande importância para os neoplatônicos, que o tinham, no currículo, como a primeira obra a ser lida, justamente por abordar o assunto que eles consideravam o mais urgente, qual seja, o conhecimento de nossa natureza, a alma racional.

Em seu famoso curso *A Hermenêutica do Sujeito*, proferido no Collège de France no ano de 1982, Michel Foucault³ trata, de modo bem detalhado, do conceito de *epiméleia heautou*. Platão, segundo ele, teria formulado, no *Alcibíades*, uma primeira teoria do cuidado, uma “teoria global do cuidado de si”; e é a partir desse diálogo que se daria os posteriores desdobramentos

¹ HADOT, P. O que é filosofia antiga? São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.94.

² O diálogo *Alcibíades Maior*, que é também conhecido como *Primeiro Alcibíades*, será denominado, no presente trabalho, apenas como *Alcibíades*.

³ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.58.

históricos da referida noção. Contudo, Foucault lembra-nos que as práticas do “cuidado de si” são anteriores aos textos do filósofo ateniense. No início, porém, o preceito “*epiméleia heatou*” não estava inserido no âmbito filosófico. Ele refletia um privilégio social daqueles que tinham tempo para “cuidar de si”⁴. Coube a Platão incorporá-la à reflexão filosófica, vinculando-a ao exercício da ação política, à superação das deficiências da educação ateniense convencional, à necessidade de desvencilhar-se da ignorância.

Foucault assevera, também, que não foi o “cuidado de si”, e sim o “conhecimento de si” que adquiriu importância na história da filosofia. No *Alcibíades*, esses dois preceitos estão intimamente relacionados. A inscrição oracular, o “conheça-te a ti mesmo”, aparece no diálogo com a finalidade de evidenciar as deficiências da formação do jovem Alcibíades.

O *Alcibíades* desenvolve-se a partir do seguinte argumento: Alcibíades pretende atuar na política de Atenas, e dirigir a cidade. No entanto ele não adquiriu conhecimento suficiente para isso, pois não é capaz de distinguir entre o justo e o injusto. Sócrates tentará persuadir seu interlocutor de que é necessário cuidar de si mesmo antes de querer governar a cidade. A formação política está diretamente relacionada à questão do “cuidado de si”, tema-chave do diálogo. A *epiméleia heatou* é apresentada como condição para a formação da alma do ser humano e do político.

O *gnôthi seauton* (o “conhecimento de si”) está relacionado, na filosofia platônica, a um processo de formação. Trataremos desse processo justamente a partir da relação entre as noções de “cuidado de si” e “conhecimento de si”. Entendemos, neste trabalho, que no *Alcibíades* não há primazia de uma sobre a outra. Pretendemos destacar sobremaneira os caminhos que as unem.

Nossa análise será apoiada na obra de comentadores de Platão. Não faremos, neste trabalho, uma leitura linear do diálogo. Nosso objetivo é ampliar a compreensão da noção de “cuidado de si”, apresentada no *Alcibíades* a partir de outras obras que compõem o *corpus* platônico, tais como *Apologia*, *República*, *Banquete*, *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*.

⁴ idem, *ibidem*, p. 42.

Na última parte deste trabalho, trataremos da relação entre a *epiméleia heautou* e a definição platônica de filosofia. De acordo com Platão, o filosofar está ligado a um esforço pessoal. O ofício do filósofo consiste em agir: agir sobre si mesmo. O modo de vida filosófico demanda uma mudança interna por parte do indivíduo, demanda prática, exercício, aplicação, cuidado. Veremos que, para o filósofo ateniense, o modo de vida é mais importante que o discurso.

Sendo assim, trataremos do preceito “cuidado de si” em suas diversas dimensões. Destacaremos o modo pelo qual esse preceito está relacionado ao “conhecimento de si”. Para Platão, por um lado, não é possível agir sem conhecer; por outro, não é possível conhecer sem agir.

2 A NOÇÃO DE “CUIDADO DE SI”

A noção de *epiméleia heautou* é recorrente nos diálogos platônicos. Ela aparece, por exemplo, no *Laques* e na *Apologia*. No entanto, os estudiosos recentes de Platão parecem não lhe atribuir muita importância⁵. Isso talvez seja explicado pelo fato dessa noção ter sido investigada filosoficamente, pela primeira vez, no *Alcíbiades*, que foi e ainda é visto como um texto secundário no *corpus* platônico.

Platão, de acordo com Foucault⁶, teria elaborado sua teoria do “cuidado de si” a partir de uma tradição pré-filosófica. De fato, a noção de *epiméleia heautou* 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 mesmos⁷.

Não foi o “cuidado de si”, e sim o “conhecimento de si” que adquiriu importância na história da filosofia. A mensagem oracular passou de conselho de conduta ao consulente 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, com o mundo: o “cuidado de si” é um modo de praticar ações, de relação com o outro;

⁵ No campo da educação, porém, o “cuidado de si” vem ganhando maior visibilidade. De fato, o Alcíbiades estabelece uma relação muito clara entre a educação e a noção de *epiméleia heautou*. 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.

⁶ 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 *Alcíbiades*.

⁷ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.42.

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, 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*⁸ 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* é frequente na filosofia grega. Significa uma força decisiva, que chega a se contrapor à natureza. Ora, uma alma bem cuidada pode ser “adestrada”, assim como a falta de exercício, de aplicação, pode transformar em ruína 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*.

⁸ A etimologia da expressão *epiméleia heautóu* remete a uma série de palavras como *meléte*, *melétai*, *melatân*, etc. Essa última, por exemplo, significa exercitar-se e treinar, e aparece habitualmente associada ao verbo *gymnázein*. Contudo, há uma diferença entre esses dois termos: enquanto o primeiro significa exercitar-se em pensamento (pela meditação, pelo silêncio, pela leitura e pela escrita), o segundo significa exercitar-se realmente o corpo para a vida, para uma situação real. Já o termo *melétai* designa exercícios de ginástica, exercícios militares, treinamentos militares. *Epimélesthai*, por sua vez, além de significar uma atitude de espírito, refere-se a uma forma de atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada. Dessa maneira, a noção de “cuidado-de-si” remete a formas de atividades tanto físicas quanto espirituais. Sobre a etimologia dessa expressão, ver: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 104.

Antes de sua incorporação ao 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 duplice 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.”⁹

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.

A seguir, trataremos das dimensões da noção de cuidado na poesia arcaica. Para tanto, apoiaremos-nos, sobremaneira, no estudo de Lopes¹⁰. Depois, destacaremos os sentidos que tal noção assume em alguns dos diálogos de juventude de Platão.

⁹ VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p.169.

¹⁰ LOPES, A.O.D. *O cuidado de si na Grécia Antiga: elementos para uma discussão com os dois primeiros cursos da Hermenêutica do Sujeito*, de Michel Foucault. In: *Nuntius Antiquus*, nº 6, dez., 2010.

2.1 Três dimensões do cuidado na poesia arcaica

Lopes conta-nos que a primeira observação sobre a noção grega de “cuidado” aparece na poesia vinculada ao conhecimento, representada em histórias e por personagens que encenam as peripécias e as virtudes de se estar de posse ou a caminho da posse de algum tipo de informação vital. O comentador, em sua análise da *Odisseia*, aponta alguns versos em que essa relação entre o cuidado e o conhecimento é bem clara. Para ele, a figura de Odisseu enfatiza tal conexão, já que esse herói é “um expoente da inteligência mais aguda e mais ampla, operada pelo *nóos*, versado também na inteligência prática das *phrénes*.”¹¹ Esse caráter dual de sua inteligência possibilita suas ações nas circunstâncias adversas em que o destino o coloca.

Ora, no início da *Odisseia*, Ulisses é apresentado, justamente, como aquele que “muitas cidades dos homens viajou, conheceu seus costumes,/ como no mar padeceu sofrimentos inúmeros na alma,/ para que a vida salvasse e de seus companheiros a volta.” (*Odisseia* I, 3-5)¹². Aqui, o cuidado de Odisseu é indicado tanto pelo conhecimento dos homens em geral que adquiriu (v.3) como pelo seu empenho em zelar pela vida de seus companheiros. Assim, a figura de Odisseu sugere que a sabedoria decorre de uma inteligência dirigida aos homens, que busca conhecê-los a fim de melhor ter com eles e que se desdobra no apego dos mais próximos.

A *Odisseia*, além de apresentar a noção de cuidado como fruto da inteligência, evidencia outra característica cara à poesia grega, qual seja, a de gerar preocupação. Isso porque o cuidado, enquanto dirigido a um objeto de afeição e dependente de um futuro incerto, causa um sofrimento antecipado, uma aflição com uma eventual perda, e “quanto mais incerto o futuro do ser a que se dirige o cuidado, mais este se justifica e mais se realiza como preparação do futuro”¹³. Lopes entende que tal associação de ideias coloca em cena a noção

¹¹ LOPES, A.O.D. *O cuidado de si na Grécia Antiga: elementos para uma discussão com os dois primeiros cursos da Hermenêutica do Sujeito, de Michel Foucault*. In: *Nuntius Antiquus*, nº 6, dez., 2010, p. 113.

¹² HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p.16.

¹³ LOPES, A.O.D. *O cuidado de si na Grécia Antiga: elementos para uma discussão com os dois primeiros cursos da Hermenêutica do Sujeito, de Michel Foucault*. In: *Nuntius Antiquus*, nº 6, dez., 2010, p. 114.

de *mélete*, entendida como “cuidado com acontecimentos vindouros” e a noção de *paraskeué* (preparação de uma empresa).

Na tradição poética, Mélete é o nome de uma das três Musas, juntamente com Aoidé (Canto) e com Mnéme (Memória)¹⁴. Tais Musas, além de nos permitir recordar dos grandes acontecimentos do passado e de nos fascinar com a beleza do canto, possibilitariam cuidar daqueles para quem cantamos e dos que não deixamos serem esquecidos com o tempo. Dessa maneira, esse “cuidar” é, por um lado, divino, já que é um dom dos deuses; por outro, é uma ocupação humana, pois se dirige àqueles por quem nos afeiçoamos.

A referida valorização do cuidado na sua atribuição ao divino e ao que é o melhor nos homens remete-nos, ainda, a uma terceira dimensão na poesia grega: aquela em que aparece como sentimento de nobreza. Esse sentido é indicado pelos usos do adjetivo *kednós* (derivado de *kédo*, que designa “ocupar-se com”), que tem um significado ativo: “sensato”, “fiel”, “devotado”; e um significado passivo: “querido”, “estimado”, “digno de consideração”. Nesses dois sentidos, o cuidado distingue aqueles a quem toca. O “cuidar” enobrece porque, de um lado, supõe um distanciamento das funções imediatas do trabalho do homem comum e, de outro, supõe o poder de interceder por aquele por quem zelamos.

Desse modo, a poesia grega cultivou três diferentes aspectos do cuidado, quais sejam, inteligência, preocupação e nobreza. Lopes ressalta que, quando Foucault recupera essa noção de cuidado a partir do *Alcibíades*, ela

“(…) já era muito mais ampla e rica do que ele parece perceber, atribuindo de um modo um tanto vago ao que chama de ‘corrente platônica e neoplatônica’ elementos que já estruturavam a cultura grega unindo mitologia, religião e literatura.”¹⁵

¹⁴ Para o tema, apoiamo-nos em vanGRONIGEN, A. *Les trois Muses de l'Hélicon*. L'Antiquité Classique. Louvain, 1948, pp. 287-296,

¹⁵ LOPES, A.O.D. *O cuidado de si na Grécia Antiga: elementos para uma discussão com os dois primeiros cursos da Hermenêutica do Sujeito*, de Michel Foucault. In: Nuntius Antiquus, nº 6, dez., 2010, p. 117.

Sob a influência da poesia heroica, o “cuidado” passa a ser compreendido, na cultura grega, como uma tarefa peculiar da sabedoria. E, para Lopes¹⁶, o estudo de Foucault acerca da noção de “cuidado-de-si” falha em não abarcar uma característica fundamental da sabedoria, qual seja, a compreensão do destino humano sob a influência de uma divindade anônima, o *daímon*. Sócrates, além de ter valorizado e respeitado tal aspecto, teria elevado-o a um princípio filosófico no sentido mais denso da expressão.

Por indicar uma divindade anônima, o *daímon* é, acima de tudo, o fruto de uma religião que precisou criar um elemento divino quase impessoal a fim de mergulhar ainda mais fundo na conturbada personalidade dos deuses. Os diálogos platônicos seriam a expressão filosófica mais sofisticada desse princípio:

“Ao mesmo tempo em que Platão se insere nessa tradição e compreende o conhecimento como a firmeza com que o sábio se posiciona e caminha na vida, não são poucas as passagens em que ele salienta a incerteza das verdadeiras questões humanas, aquelas em que o nosso destino parece não fazer sentido a não ser como compromisso com o divino. O desafio, para Platão, é que não há como se falar do humano sem se pensar no divino.”¹⁷

Nesse sentido, a associação à mensagem oracular, pleiteada por Platão na *Apologia de Sócrates* e no *Alcibíades*, mantém-se fiel à vinculação do divino com o humano, que é uma característica da religião grega, evidenciada, por exemplo, nos poemas de Homero e de Hesíodo.

2.2 O “cuidado-da-alma” na filosofia platônica

Em Platão, educação e *epiméleia heautou* estão intimamente relacionadas. Como indicamos anteriormente, o “cuidado de si” designa a maneira pela qual os jovens devem ser educados. Nos diálogos platônicos, Sócrates, o mestre do cuidado, submete seus interlocutores a um exame rigoroso, com o propósito de aperfeiçoá-los. Veremos que a educação socrática tem um caráter terapêutico. Sua finalidade é curar a alma de

¹⁶ idem, ibidem, p. 123.

¹⁷ idem, ibidem, p.124.

um grande mal: a ignorância. Como sabemos, o filósofo trata da sabedoria sob a perspectiva do reconhecimento da própria ignorância. Vale ressaltar que o papel de Sócrates, o médico filósofo, é apenas direcionador, para que a alma, por si mesma, encontre condições favoráveis para tratar-se e fazer-se saudável.

Na *Apologia*, ao se defender das imputações de Méleto, Sócrates acusa-o de fingir zelo a respeito da educação (24c)¹⁸. Tal leviandade referente à educação é evidenciada na passagem em que o filósofo pergunta a seu acusador quem torna os jovens melhores. Ora, como acusa Sócrates de corromper os moços, presume-se que o poeta seja capaz de dizer, claramente, o que significa educá-los e quem os deixa melhores. No entanto, somente após muita insistência e demonstrando dificuldades sobre o assunto, ele apresenta uma resposta: as leis.

Essa resposta indica que a educação tradicional não se preocupava com “quem” deveria educar os jovens. As leis e as instituições da *pólis* seriam responsáveis por torná-los virtuosos, levando-os a estimar o que a cidade estima e a desprezar o que cidade despreza. Borghi¹⁹ sustenta que, para os atenienses, nenhuma educação seria mais certa e eficaz, se entre as intuições da cidade e os jovens não se intrometessem os filósofos, contaminando-os com a praga do pensamento reflexivo, que os distancia da adesão espontânea e natural ao que todos sentem e pensam.

É importante ressaltar que Sócrates não desprezava as instituições da cidade. Não obstante examinar o sentido dos costumes e das leis que governavam a *pólis*, o filósofo não pretendia se subtrair às normas estabelecidas e às exigências dos preceitos e das instituições sociais e políticas. Por respeitar as leis, ele não desejou, por exemplo, fugir da prisão, aceitando, assim, sua pena. No entanto, diferentemente de Méleto, Sócrates não acredita no automatismo educativo das instituições políticas e não vê na majestade das leis a eficácia formativa dos jovens. Para ele, no que diz respeito à educação, o contato direto com as instituições da *pólis* não é suficiente, pois é preciso a mediação de alguém que possa incitar os cidadãos a um exame de si mesmos.

¹⁸ Brisson chama atenção para o jogo de palavras existente entre Méleto e *mélein* (ocupar-se), da qual deriva *melétēs* (aquele que se ocupa). Ver: PLATON. *Apologie de Socrate. Criton*. Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2005, p. 141.

¹⁹ BORGHI, G. *O não saber socrático e a educação: o desafio de aprender a pensar*. In: Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 22, n. 39, jan./jun. 2013, p. 120.

Nesse sentido, Sócrates diz, na *Apologia*, que sua missão é justamente incitar os atenienses a não se descuidarem de si. Essa posição do filósofo é evidenciada, por exemplo, na passagem 29d, em que Sócrates, respondendo à hipótese de ser absolvido pela assembleia em seu julgamento, reitera sua tarefa, dizendo que, ainda que seja absolvido, continuará empenhado no propósito de cuidar dos outros:

“(…) Estimo-vos, atenienses, e a todos prezo, porém, sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer de vós que eu venha a encontrar, falando-lhe sempre na minha maneira habitual: Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e de como ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas? E se algum de vós protestar e me disser que cuida, não o largarei de pronto nem me afastarei dele, mas o interrogarei, examinarei e arguirei a fundo (...) Assim procederei com quantos encontrar: moço ou velho, estrangeiro ou meu concidadão. [...] É o que me ordena fazer a divindade, bem o sabeis [...]. Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma [...]” (29d-e e 30a).

Nessa passagem, além de encontrarmos um resumo do alerta de Sócrates a seus concidadãos: “ocupem-se consigo mesmos”, podemos observar diversas ocorrências da noção de “cuidado”. O filósofo emprega-a tanto de modo negativo - quando, por exemplo, diz aos atenienses o que não deve ser feito: “não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas” – quanto de modo positivo, quando assevera que o verdadeiro cuidado é o cuidado de si, o aperfeiçoamento da alma.

Foucault, na *Hermenêutica do Sujeito*, na aula de 06 de janeiro, comenta o trecho citado acima. De acordo com ele, Sócrates desempenha, relativamente aos atenienses, a função daquele que desperta, sendo que o cuidado de si é o momento do primeiro despertar. Tal cuidado situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira. Além disso, Foucault ao tratar da célebre comparação entre Sócrates e o tavão, apresenta mais uma definição do cuidado de si, qual seja:

“O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação,

um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência.”²⁰

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 ao menino escravo: 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.

Como sabemos, Sócrates trata da sabedoria sob a perspectiva do reconhecimento da própria ignorância. Ele conclui ser 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).

O filósofo 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, cuida de si mesmo.

Essa preocupação de Sócrates com o “cuidado de si”, presente na *Apologia*, é perceptível também no diálogo *Eutífron*, no qual o filósofo submete seu interlocutor a um rigoroso exame, a fim de torná-lo melhor. De fato, existe uma correlação entre esses dois diálogos, a começar, por exemplo, pelo tema do julgamento de Sócrates. Barros²¹, nesse sentido, sugere a existência de uma relação de continuidade entre as duas obras. Testemunhamos, segundo ele, no *Eutífron*, o desenvolvimento e desdobramento do procedimento filosófico inaugurado na *Apologia*.

Sócrates, na véspera de seu julgamento, encontra, no pórtico do arconte rei, o adivinho Eutífron, que iria iniciar um processo contra seu próprio pai por este ter

²⁰ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.11.

²¹ BARROS, F.A.N. *Eutífron de Platão: estudo e tradução*, 2014. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

cometido um assassinato. O adivinho, por conta desse processo, é visto como “ímpio” pela própria família, o que mostra, segundo ele, o quão pouco se sabe sobre a piedade e a impiedade. Sócrates, então, pergunta se Eutífron está realmente seguro acerca das matérias religiosas e das coisas pias e ímpias, a ponto de ter certeza do que estava fazendo, pois processar o próprio pai poderia ser mesmo algo ímpio. O filósofo, nesse diálogo, busca uma definição satisfatória daquilo que Eutífron diz conhecer tão bem, a saber, a noção de piedade. Apesar de o adivinho falhar em todas suas tentativas de responder as perguntas de Sócrates, é importante, para o presente trabalho, destacar a quarta definição apresentada por ele, em 12e: “A parte piedosa e santa da justiça é a referente ao tratamento (*therapeía*) dos deuses. Tudo o mais que diz respeito aos homens é outra parte da justiça”.

A partir de tal definição, a investigação socrática visa a esclarecer o significado daquilo que Eutífron chama de “tratamento” ou “cuidado” dos deuses. De acordo com o filósofo, essa palavra é de largo emprego e, por esse motivo, é necessário estabelecer uma distinção entre o “tratamento” concernente aos deuses e o “tratamento” referente às demais coisas. Ora, as artes dos cavaleiros, dos caçadores e dos boiadeiros apresentam, cada uma delas, um tipo particular de *therapeía*, que tem como finalidade o benefício e o aperfeiçoamento daqueles que recebem esse cuidado. Por exemplo, a arte do cavaleiro visa ao bem e ao aperfeiçoamento dos cavalos (13b). Sócrates, então, pergunta ao adivinho se a piedade, implicando alguma vantagem para os deuses, visa a deixá-los melhores: “Concederás, então, que quando praticas um ato de piedade deixas melhor um dos deuses?” (13c). Eutífron entende que isso seria um absurdo e reconhece a necessidade de continuar a investigação, a fim de encontrar uma nova explicação para o tipo de cuidado em que consiste a piedade.

Suas novas tentativas, no entanto, não dão conta do referido problema. Todas elas são prontamente refutadas por Sócrates. O adivinho, então, abandona a conversa, alegando “falta de tempo”: “agora estou com pressa; já é tempo de ir-me embora” (15e). Valentim, em sua pesquisa, sugere que Platão, no *Eutífron*, ressalta a importância tanto da questão do tempo quanto do espaço do “cuidado de si”. De acordo com ele, o tempo, ao impedir a continuação do diálogo entre o filósofo e o adivinho, impede também a possibilidade do cuidado deste: “O tempo ‘eutifrônico’ é um tempo de fuga de si mesmo na insolubilidade de seus problemas com consequências graves para a

cidade.”²²Eutífron, assim, foge da *therapeía* socrática, que, como vimos, visa ao aperfeiçoamento daqueles a recebem.

O cuidado entendido como *therapeía* aparece também no *Cármides*. Neste, Platão conta que em Atenas, ao voltar da batalha de Potideia, Sócrates procura conhecidos num dos campos esportivos, a palestra de Táureas, a fim de obter informações acerca da vida da cidade. O principal interesse do filósofo era o de saber como andava a filosofia e os jovens, e se entre estes algum se distinguira pela sabedoria, ou pela beleza, ou por ambas qualidades (154a). Imediatamente, Cármides, primo e discípulo de Crítias, foi apontado como o jovem que atraía, mais que todos, a atenção geral, pelo menos no tocante à beleza.

Sócrates deseja conversar com ele, para saber se o adolescente também se destacava pela sabedoria. O encontro entre os dois ocorre sob o seguinte pretexto: como Cármides sofria de dores de cabeça todas as manhãs, Crítias apresentou-lhe Sócrates como um médico capaz de curá-lo. A duras penas, o filósofo confirma ter o remédio contra dor de cabeça. Trata-se de uma planta: “(...) que precisava ser usada com certa fórmula mágica e que quem a enunciava na ocasião de tomar o remédio ficaria bom de todo, mas que sem as palavras mágicas a folha não produzia efeito.” (155e). Sócrates acrescenta que tal remédio não cura apenas dores de cabeça, pois: “imaginar que seja possível tratar só da cabeça, sem levar em consideração o corpo todo, é rematada tolice.” (156c). Os bons médicos, de acordo com ele, determinam suas prescrições para todo o corpo, esforçando-se em tratar e curar a parte juntamente com o todo.

O filósofo conta que aprendeu a referida fórmula mágica com um médico trácio, discípulo do imortal Zalmóxis, segundo o qual, assim como não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça e tampouco a da cabeça sem a do corpo, também não se pode tratar do corpo sem cuidar da alma:

“É da alma (...) que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando ela sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos. É aquela, por conseguinte, que, antes de tudo, precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. As

²² VALENTIM, I. *Las Lecturas Platónicas de Michel Foucault. Lenguaje, Ética y Política: Parresía y el cuidado de sí en el Alcibiades, el Eutifrón y el Laques*, 2012 Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidad Carlos III de Madrid, Madri, p.362.

almas (...) são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas são os belos argumentos. Tais argumentos geram na alma a sofrosine, ou temperança, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo.” (157a).

Sócrates diz que se Cármites já possui o dom da temperança, como assegura Crítias, e for suficientemente temperante, não precisará de nenhuma fórmula mágica, podendo ser-lhe indicado, imediatamente, o remédio para a cabeça. E, a fim de verificar se o jovem possui tal virtude, o filósofo assevera que, existindo em Cármites a temperança, ele será capaz de defini-la e de dizer em que ela consiste. Estabelecido isso, o pupilo de Crítias, esforça-se, na sequência do diálogo, para apresentar uma resposta que resista às objeções de Sócrates.

De acordo com Coutinho²³, a medicina de Sócrates não se trata de uma medicina tradicional que visa a curar a enfermidade com remédio ou tratamento dirigido à parte enferma, nem de uma medicina mágica, em que a cura sairia das mãos de um “feiticeiro”; mas sim de uma medicina filosófica. O papel de Sócrates, o médico filósofo, é apenas direcionador, para que a alma, por si mesma, encontre condições propícias para tratar-se e fazer-se saudável e até mesmo curar o corpo de uma eventual doença.

Sócrates busca compreender os efeitos do “encantamento” apresentado no mito de Zalmóxis como princípio psíquico e não mágico. Ainda de acordo com Coutinho, o filósofo redimensiona o “encantamento”, antes mágico no mito trácio, em princípio filosófico, que admite a beleza dos “belos argumentos” como terapia psíquica. Esta, por sua vez, passa a agir como um elemento direcionador, e não como agente mágico responsável pelo processo de cura, como ocorre com o remédio ensinado pelo médico trácio. Disso decorre a ideia de que Sócrates, como um tipo de médico da alma, é capaz de iniciar alguém no caminho filosófico, para que esse alguém possa, por si mesmo, buscar o mergulho de sua *psyché* e dar início ao processo de cura. É nesse sentido que o diálogo é finalizado com Crítias aconselhando a Cármites que se entregue ao encantar de Sócrates: “A melhor prova que poderias dar-me de que és temperante é deixares-te

²³ COUTINHO, C.L.S. *O mito de Zalmoxis e o sacerdócio de Sócrates : a cura no Cármites de Platão*, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2013, p.71.

exorcizar por Sócrates e não te afastares nem muito nem pouco do seu lado” (176b). O *Cármides*, assim, evidencia o aspecto terapêutico da educação socrática.

Essa relação entre cuidado e formação é abordada, de forma explícita, no *Laques*. Este, inclusive, poderia ser lido como um escrito sobre a boa ou má educação. Lisímaco e Melésias, personagens centrais do diálogo, estão empenhados na educação de seus filhos, a fim de que estes não tenham a mesma sorte deles dois, que sendo filhos de importantes homens públicos, foram criados sem a menor supervisão paterna²⁴. Eles têm interesse em saber o que os moços precisam aprender e em que devem exercitar-se, “para virem a ser homens de verdade” (179d). Por esse motivo, convidaram o velho político Nícias e o militar Laques para assistirem à apresentação de um hoplômaco – lutador de armadura pesada – por terem ouvido dizer que esse tipo de exercício era indicado para formação dos jovens. Sócrates acompanhou os dois conselheiros, que foram indagados, após a referida apresentação, se tal exercício era ou não aconselhável para os moços.

Como Nícias e Laques sustentam posições divergentes, Lisímaco insiste para que Sócrates também se manifeste a respeito do assunto e cumpra o papel de árbitro da discussão. O filósofo aceita tal tarefa e sugere que a primeira coisa a ser feita é procurar saber se alguém entre os presentes possui o conhecimento especializado na matéria investigada: “Logo, o que importa investigar é se algum de nós entende do tratamento de almas, se sabe cuidar delas como convém e se teve bons professores dessa matéria” (185e). Assim, Sócrates muda o problema central do debate: a questão já não é mais saber sobre qual é a “boa educação” e quem seria o mais indicado para falar sobre ela, e sim, como sempre ocorre na educação socrática, sobre nós mesmos, isto é, sobre o cuidado de si e dos outros.

Ora, Nícias conta a Lisímaco, em 188a, que quem se aproxima de Sócrates para conversar, embora se trate no começo de assunto diferente, é envolvido por ele de tal maneira que se vê obrigado a prestar-lhe contas de si próprio e a dizer como vive; sendo que, uma vez chegados a esse ponto, Sócrates não o deixa sem o ter examinado a fundo:

²⁴ Foucault defende que essa relação entre educação e negligência, tanto no *Laques* quanto no *Alcibíades* (como veremos), funda o princípio de cuidado, p. 111.

“Eu já estou acostumado com a maneira dele, e sei que todos temos de passar por isso. Sendo assim, Lisímaco, de muito bom grado conversarei com ele; não vejo nenhum mal em sermos lembrados de algum torto que tivéssemos feito ou que estejamos a fazer; quem não se furta a esse exame passará necessariamente a tomar mais cuidado consigo mesmo, de acordo, nesse particular, com Sólon, quando disse que devemos aprender durante toda a vida, sem imaginar que a sabedoria vem com a velhice. Para mim não é nem insueto nem desagradável ser examinado por Sócrates; em verdade, desde o começo eu sabia que, estando Sócrates presente, a conversação não iria girar em torno dos rapazes, mas de nós mesmos.” (188a-c)

Para Sócrates, aquele que se ocupa da alma, o “técnico da alma”, cuida daquilo que é essencial para o homem. Nesse sentido, Genis²⁵ sustenta que o ato educativo, no diálogo *Laques*, pode ser entendido como ato terapêutico, isto é, um ato que tem a ver com o cuidado de si e dos outros. A “medicina da alma”, segundo a comentadora, é estabelecida por meio de um “mestre da vida”, muito exigente, que se apresenta como “básanos”(instrumento, que na Grécia antiga, era usado para saber se uma pedra era ou não de ouro, roçando uma na outra).

Ademais, em 188d, Platão afirma que o mestre é aquele cujas palavras estão em consonância com suas ações. Dito de outro modo, o “terapeuta da alma” harmoniza a vida com o *logos*. Ao comentar essa passagem, Foucault²⁶ chama tal consonância de “harmonia ontológica” e acrescenta que ela está dada por uma exigência que aparece vez ou outra nas tradições grega, helenística e romana do cuidado de si: que o filósofo tenha uma coerência entre o que diz e o que faz. Nesse sentido, Sócrates é um músico que consegue a mais bela harmonia, que é mais perfeita do que a da lira ou de qualquer outro instrumento frívolo.

Foucault aponta aqui uma diferença importante entre o *Alcibíades* e o *Laques*: enquanto o objeto do cuidado do primeiro é a alma, isto é, cuidar de si é cuidar da alma; no segundo, o objeto do cuidado é o *bios*: “Aqui, o objeto designado ao longo do diálogo como aquilo de que se deve cuidar não é a alma, é a vida, isto é, a maneira de viver. É essa modalidade, que constitui o objeto fundamental da *epiméleia*.”²⁷ A seguir, apresentaremos, resumidamente, os significados que o cuidado assume no *Alcibíades*.

²⁵ GENIS, A.D. Filosofia, terapéutica, educación la filosofía de la educación como “medicina del alma”. <http://www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/Dra.%20Andrea%20D%C3%ADaz.pdf>.

²⁶ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. São Paulo : Martins Fontes, 2014, p.111.

²⁷ Idem, *ibidem*, p. 112.

Nesse diálogo, a expressão *epiméleia heautou* designa, primeiramente, “aperfeiçoamento”, “aplicação”. Ela diz respeito aos homens que querem alcançar a virtude e, principalmente, àqueles que estão incumbidos de governar a cidade. Dito de outro modo, esse cuidado refere-se aos melhores cidadãos, homens sábios e, conseqüentemente, aptos para administrar a *pólis*. Ao incitar seu jovem interlocutor a cuidar de si mesmo, Sócrates estabelece que:

i) O “cuidado de si” depende do “conhecimento de si”: tal cuidado é uma *tékhne*, é a arte que nos deixa melhores a nós mesmos. Essa arte não pode ser conhecida sem antes saber o que somos. Dito de outro modo, é impossível cuidar de si sem conhecer-se 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 desconhecemos.” (129 a). O diálogo, como veremos, associa, de modo gradativo, as noções de *epiméleia heautou* e *gnôthi seautón*.

ii) O “cuidado de si” não se refere ao corpo e tampouco aos bens do corpo: Sócrates, em 128a, pergunta a seu jovem interlocutor: “Que significa Cuidar de si mesmo? Pois pode muito em dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo?” O filósofo estabelece 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 lhes pertence, como os sapatos. Enquanto os sapateiros ocupam-se destes, cabe ao pedótriba ocupar-se daqueles. Nesse sentido, Sócrates adverte que o homem não cuida de si quando se ocupa do corpo ou das coisas pertencentes ao corpo.

iii) Cuidar de si é cuidar da alma: 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.” (130b). Assim, pelo princípio do comando, o homem é a sua alma. Ela sim pode servir-se do corpo e comandá-lo. Portanto, “é da alma que precisamos cuidar e para que devemos

volver as vistas.” É por esse motivo que é imprescindível o conhecimento da alma.

iv) O “cuidado de si” requer o outro: O conhecimento da alma só pode ser alcançado 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. 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 sua cidade, de gerir seus negócios e os negócios da cidade, o verdadeiro e o falso.

Como o “conhecimento de si” é apresentado por Sócrates como condição fundamental para o “cuidado de si”, defini-lo-emos, no capítulo a seguir, de modo mais preciso, a fim de compreendermos de que maneira ele é imprescindível para os propósitos ambiciosos de Alcibíades. Em primeiro lugar, trataremos dos significados que tal noção assume na Grécia antiga e, em seguida, abordaremos seu significado na filosofia platônica, principalmente no *Alcibíades*. Antes, são necessárias algumas considerações acerca da autenticidade desse diálogo.

2.3 Autenticidade e datação do *Alcibíades*

Há diversas controvérsias referentes à situação do *Alcibíades* no *corpus* platônico, por isso são importantes, para efeito deste trabalho, algumas considerações sobre a autenticidade, a datação, e o lugar do diálogo na classificação dos escritos de Platão.

A autenticidade do *Alcibíades* é questionada desde o século XIX. O filólogo alemão Schleiermacher²⁸ foi o primeiro a contestá-la, afirmando que o diálogo é uma obra escolar redigida provavelmente por algum membro da Academia. Entretanto, posteriormente, a autenticidade foi confirmada por outros estudiosos, entre eles, Pradeau, Dorion, Foucault, Croiset. Para eles, o diálogo só pode ter Platão por autor.

²⁸ SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte, revisão e notas de Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: 2002.

Comentadores, como Heinrich Dittmar, afirmam que o diálogo seria uma compilação feita por um filósofo da Academia, a partir de fragmentos dos escritos de Éschino de Esfeto, Antístenes e Xenofonte. Maurice Croiset, em sua introdução ao *Alcibiades*, discorda:

“Parece-me impossível, para mim, atribuí-lo a um desconhecido que teria costurado alguns trechos de empréstimo. Desmontando a obra, pedaço por pedaço, como fizeram esses críticos desviados por um método ruim, perde-se de vista o conjunto, onde se revela a personalidade do autor.”²⁹

Para Croiset, Platão teria escrito o diálogo em sua estada em Mégara, logo depois da condenação e morte de Sócrates, e a convergência inegável entre os escritos decorre do fato da obra de Platão ter servido como modelo para autores posteriores, e não o inverso.

Robinson³⁰ defende que entre os argumentos que sustentam a natureza apócrifa do diálogo, dois dizem respeito à noção de alma. Ambos foram formulados por J. Bidez e podem ser resumidos da seguinte maneira: (1) apesar de a fórmula “alma = o homem” ser uma ideia platônica, ela parece pertencer à Academia e não ao próprio Platão; (2) a ideia da “distinção entre corpo e alma e do grau de valor moral diferente que cada um possui” pode ser encontrada somente no *Fédon*.

Esses dois pontos são contestados por Robinson. Com relação ao primeiro, ele contrargumenta que, no *Cármides*, no *Protágoras*, no *Fédon* (115c) e na *República* (469D6-9), a alma é identificada com o eu; e, em relação ao segundo, ele assevera que “basta se referir à *Apologia* (29D4ss), ao *Críton* (47D3-4) e ao *Protágoras* (313A-C) para ver que tal afirmação é um tanto genérica”. Dessa maneira, assumiremos aqui, na esteira de Robinson, que a concepção da alma como eu verdadeiro é compatível com as noções da alma formuladas por Platão nos seus diálogos iniciais, que, de modo geral, identificam a alma com o “eu” verdadeiro ou a pessoa.

Pradeau, também em sua introdução ao *Alcibiades*, apresenta uma série

²⁹ CROISET, M. Notice. In: PLATON. *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset, revu par Marie-Laurence Desclos. Introduction et notes de Marie-Laurence Desclos. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p.50. No original em francês : “Il me paraît impossible, quant à moi, de l'attribuer à un inconnu qui aurait ainsi recousu des morceaux d'emprunt. En démontant l'oeuvre pièce à pièce, comme l'ont fait ces critiques égarés par une mauvaise méthode, on perd de vue l'ensemble, où se révèle la personnalité de l'auteur.”

³⁰ ROBINSON, T.M. A Psicologia de Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 46.

de outros argumentos formulados por “aqueles que desejam expulsar” o diálogo do *corpus* platônico. Tais argumentos são, resumidamente, os seguintes: 1) A característica dogmática do diálogo distingue-o dos outros diálogos platônicos, visto que estes são mais dialógicos. 2) A obra é geralmente classificada como um diálogo socrático, no entanto seu estilo parece mais próximo das obras de maturidade ou de velhice. 3) Diferentemente dos primeiros diálogos, que são classificados como aporéticos, no *Alcibiades*, todas as questões são respondidas, não restando uma única aporia.³¹

Uma leitura mais atenta do diálogo, de acordo com Pradeau, seria suficiente para descartar os itens 1 e 3. Tal leitura apontaria as descontinuidades, dúvidas e hesitações de Alcibiades. Ora, Sócrates, diante das imprecisões de seu interlocutor, insiste para que ele continue a investigação, reafirmando que se trata de “uma pesquisa conjunta”, com a qual ambos estariam comprometidos (127e). Com relação ao segundo ponto, vale dizer que a maioria dos partidários da autenticidade do diálogo classifica-o como “socrático”, pois a obra aborda temas próprios dos diálogos de juventude, tais como o “cuidado de si”, o conhecimento de si, o “deus pessoal” de Sócrates. O *Alcibiades*, assim, para tais estudiosos, teria sido escrito durante a juventude de Platão, época em que o filósofo foi mais influenciado por sua relação com o mestre. Pradeau, no entanto, discorda dessa hipótese. Ele sustenta que o escrito é contemporâneo do *Górgias*, visto que

“(…) é o exame respectivo e comparado da alma e da política que permite estabelecer que o *Alcibiades* é contemporâneo de uma discussão que se encontra iniciada no *Cármides*, conduzida no *Ménon*, no *Eutidemo* e no *Górgias* e, depois, finalizada na *República*.”³²

O diálogo, desse modo, não seria uma “obra de juventude”, mas estaria mais próximo dos “diálogos de maturidade” de Platão.

³¹ J.-F. Pradeau apresenta um estudo completo sobre a autenticidade do diálogo. Ver: PRADEAU, J. -F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2000. pp. 24-29.

³² PRADEAU, J. -F. Présentation. In: PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2000. p.29. No original em francês: “(…) l'examen respectif et comparé 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*.”

Foucault³³ também defende a autenticidade do texto, todavia, ao mesmo tempo, afirma que ele é “cronologicamente estranho”, visto que apresenta características dos diferentes períodos dos escritos platônicos e, por isso, “parece atravessar, de certo modo, toda a obra de Platão.” Renaud³⁴ partilha dessa mesma ideia. Para ele o *Alcibiades* parece conter uma mistura de socratismo e de platonismo: primeira parte do diálogo (106c – 116e) é essencialmente refutativa e parece realmente socrática; a segunda (121 a- 124b) contém um discurso longo que lembra certos diálogos de maturidade; a última (128 a- 130c, 132c -133c), por sua vez, tem um teor metafísico e didático, próximo do estilo dos diálogos tardios.

De acordo com Dorion, o caráter “apologético” do diálogo comprovaria sua autenticidade. O *Alcibiades* teria como objetivo reabilitar a imagem de Sócrates. Este, como sabemos, foi acusado de cometer dois crimes: primeiro, corromper a juventude; segundo, não acreditar nos deuses da cidade. A acusação foi apresentada da seguinte maneira, na *Apologia*: “Sócrates age ilegalmente na medida em que corrompe os jovens e não reconhece os deuses que a *pólis* admite, pois anuncia uma divindade nova.” (24b-c). A hipótese da qualidade “apologética” do diálogo diz respeito, assim, à primeira acusação. Ora, Alcibiades era visto como um “discípulo maldito” de Sócrates, a quem fora atribuída responsabilidade pelos equívocos do discípulo, o que teria influenciado inclusive seu julgamento. Platão, no entanto, procurou demonstrar que Sócrates alertou Alcibiades de que sua entrada prematura na vida política poderia ser um desastre para ele mesmo e para a cidade, procurando convencê-lo de que seria necessário cuidar de si mesmo antes de querer governar a *pólis*. Sócrates, assim, não adulou seu jovem interlocutor, mas cuidou para que ele se tornasse melhor, mais virtuoso, e desse mesmo modo agia com todos os jovens:

“Longe de ter sido um corruptor da juventude e um mestre funesto que lisonjeava as ambições políticas de jovens ambiciosos que não tinham ainda as competências ou habilidades necessárias para governar, Sócrates, ao contrário, insistiu incansavelmente para que eles conhecessem a si mesmos.”³⁵

³³ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 93

³⁴ RENAUD, F. La connaissance de soi dans l'Alcibiade majeur et le commentaire d'Olympiodore. In: Laval théologique et philosophique, vol. 65, n°2, 2009, p. 365.

³⁵ PLATON. *Charmide*: traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion. Paris: Éditions Flammarion, impression 2004, p. 56. No original em francês: “Loin d'avoir été un corrupteur de la jeunesse et un maître funeste qui flattait les ambitions politiques de jeunes ambitieux qui ne détenaient

O tema da autenticidade, de ordem técnica, não será desenvolvido no presente trabalho. Assumiremos, na esteira de Pradeau, Croiset e Foucault, que o *Alcibiades* pertence a Platão. Ora, os temas abordados pelo diálogo, sobremaneira o da noção de “cuidado de si”, não contradizem o pensamento platônico. Além disso, sabe-se que os antigos, por aproximadamente dez séculos, não questionaram a autoria desse diálogo. Dessa maneira, não nos aprofundaremos, aqui, nas questões históricas ou filológicas, mas sim nas abordagens filosófica e formativa da obra.

Nossa investigação terá como fonte principal o *Alcibiades*, traduzido para o português por Carlos Alberto Nunes. Usaremos também a edição bilíngue grego-francês da Editora Belles Lettres, cuja tradução para o francês foi realizada por Maurice Croiset. Além dessas obras, adotaremos, para o estudo direto no grego original, a edição da Perseus Digital Library³⁶.

pas encore les compétences ou les aptitudes nécessaires pour occuper les plus hautes magistratures, Socrate a au contraire insisté sans relâche, auprès de tous ces jeunes, pour qu'ils se connaissent eux-mêmes.”

³⁶ Plato, Alcibiades 1. Perseus Digital Library. 1999. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:199.01.0176:text=Alc.%201>.

3 O “CONHECIMENTO DE SI”

No *Alcibiades*, após a “metáfora do olho” (132c – 133c), Sócrates diz que o “conhecimento de si” corresponde à sabedoria. Tal definição é familiar aos leitores de Platão, podemos encontrá-la em vários de seus diálogos³⁷, 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”. Essa ideia está presente também no *Laques* e no *Cármides*, visto que, nesses diálogos, a *epiméleia* consiste justamente no cuidado que o jovem deve ter com relação a sua educação.

Pradeau³⁸, na sua introdução ao *Alcibiades*, apresenta um estudo sobre o uso antigo da inscrição délfica. De acordo com ele, antes de Platão, essa inscrição tinha um significado moral e religioso, e recomendava a “medida”: 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 (mais estritamente antropológico), que parece ser propriamente socrático. Sócrates propunha algo diferente daquilo que recomendava o sentido religioso, visto que, para ele, conhecer-se é reconhecer em si mesmo o lugar da alma que aproxima o homem, de certo modo, à divindade. O filósofo, assim, estabelece outra relação com o divino: ao invés de destacar a consciência de que nada somos diante dos deuses, destaca a consciência do divino em nós.

Sócrates teria se apropriado desse preceito, com a finalidade de fazê-lo servir à sua filosofia, relacionando-o principalmente ao saber referente às coisas humanas. Sócrates, segundo Pradeau, possui um saber do humano:

“O reconhecimento por Sócrates de sua própria ignorância, ao qual Platão

37 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 serem sábios.” (DK B 116). Para o tema, apoiamo-nos em DORION, L-A. *Introduction*. In: PLATON. *Charmide et Lysis*. *Introduction* de Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 2004, p.53.

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

dará uma justificativa mais circunstancial, está associada a uma certa forma de saber sobre as coisas humanas.”³⁹

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 conhecer-se, deve-se também “cuidar de si.” A inscrição délfica possui, assim, uma dimensão dupla: ela diz respeito tanto à moral quanto à epistemologia.

Esse 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 forma de conhecimento acompanhado de um modo de vida correspondente. Dotado desse saber, o homem seria mestre de si mesmo.

Essa noção de controle de si já tinha sido expressa, por exemplo, por Cléobulo⁴⁰, um dos sete sábios. De acordo com ele, o homem não pode se deixar dominar pelo prazer. Sócrates não sugere uma completa rejeição dos prazeres, mas sim que estes sejam dominados. Vale dizer que, a partir de Sócrates, o termo *enkráteia* passou a ser empregado, pelos gregos, para designar tal controle. Segundo Jaeger⁴¹, foi graças a Sócrates que a ideia de autodomínio tornou-se uma ideia fundamental de nossa cultura ética, “pois ela concebe a conduta moral como algo que brota do interior do indivíduo e não como a mera submissão exterior à lei, tal qual a exigia o conceito tradicional de justiça.”

O modo de vida socrático constitui-se justamente da busca pelo referido domínio, da afirmação e predomínio da alma sobre o corpo. Sócrates estava certo de que o domínio sobre si mesmo era a base para as demais virtudes, uma vez que, como escreve Jaeger, ele emancipa “a razão da tirania da natureza animal do homem e a estabiliza o império legal do espírito sobre os instintos”⁴². Sendo assim, o filósofo evidencia que, para salvaguardar o corpo e o espírito, o

³⁹ idem, ibidem, p.49. No original em francês: “La reconnaissance par Socrate de sa propre ignorance, dont Platon donna une justification plus circonstanciée, est désormais associée à une certaine forme de savoir sur les choses humaines.”

⁴⁰ LAERTE, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 37.

⁴¹ JAEGER, J. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 548.

⁴² Idem, ibidem, p. 549.

homem deve controlar a si mesmo, pois quem é escravo das paixões se afasta da virtude.

Sócrates ensinava a seus seguidores que o homem livre é aquele que possui domínio de si mesmo. Procurava convencê-los disso, antes de tudo, por meio de sua conduta. Ora, era justamente por meio de seu exemplo que o filósofo mostrava como se devia obter vigor para a saúde do corpo e da alma. Ao longo de sua vida, empenhou-se em ter uma conduta regrada, completamente distante de excessos. Não buscou conforto junto aos homens, e sim junto aos deuses.

Voltando ao *gnôthi seautón* (o “conhecimento de si”), podemos dizer que, no *Alcibiades*, ele 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 conhecer-se porque esse tipo de conhecimento não é algo que possa ser transmitido. Ele não pode ser ensinado nem pelos mestres de retórica, nem pelos pedagogos, tampouco pelos “mestres de virtude”. A mensagem oracular tem também, desse modo, um sentido pedagógico. 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 diz respeito às partes do “si”, ele refere-se, principalmente, ao modo em que essas partes estão corretamente harmonizadas com o centro racional da alma. Aquele que se conhece a si mesmo coloca os bens da alma acima dos bens do corpo. Aquele que possui esse conhecimento é temperante, pois ele é mestre de seus desejos e de suas paixões. Veremos, ainda, que o indivíduo que se conhece a si mesmo além de saber sobre seus próprios negócios, conhece também os negócios da cidade.

3.1 Ocorrências do “conhecimento de si” no *Alcibiades*

Alcibiades está certo de que terá seus compatriotas, que são na maioria incultos, como rivais e, por isso, entende que não há 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:

“(…) meu ditoso, Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: 'Conheça-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.” (124b).

Comparado a seus rivais, os reis dos lacedemônios e dos persas, Alcibíades 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 Alcibíades 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 que dispõe para aumentar suas possibilidades de sucesso.

Somente por meio do aperfeiçoamento de si mesmo pela *epiméleia* e pela *tékhne* 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.” (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, devem 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.”(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 *Alcibiades*, a noção de “virtude” (*areté*). Ele diz, em 134b, que as cidades para alcançarem a felicidade não precisam de “muros, nem trirremes, 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 das riquezas que vêm a virtude, mas é da virtude que vem as riquezas 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 virtude, tornamo-nos capazes de buscar bens muito mais superiores que os bens materiais.

Dessa maneira, o *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 enriquecê-la e embelezá-la. Como vimos, 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. Nesse sentido, o governante que não se 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 delfico assume “a forma de uma questão de certo modo metodológica”⁴³: 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 nos deixa melhores a nós mesmos. Essa arte não pode ser conhecida sem antes saber o que somos. Dito de outra maneira, é impossível cuidar de si sem conhecer-se 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.” (129 a). O diálogo associa, de modo gradativo, as noções de “cuidado de si” e “conhecimento de si”.

Essa associação introduz, no *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 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 linguagem⁴⁴. Da mesma forma, o sapateiro vale-se de ferramentas para fazer os sapatos, mas ele não é as ferramentas. Por meio desse raciocínio, o filósofo afirma que o homem não é seu corpo, e sim aquele que usa o corpo.

Ao investigar o que seria o “si”, o que seria o homem, Sócrates apresentou 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

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

44 Brunschwig, em seu estudo acerca do significado do “conhecimento de si” no *Alcibiades*, sugere que essa noção de uso da linguagem não foi mencionada, por Platão, apenas para exemplificar a ideia de uso em geral. Segundo ele, esse exemplo tem uma função bem definida no diálogo, qual seja, a “desindividualização do objeto de pesquisa”, visto que o uso de pronomes pessoais e de nomes próprios é feito com muita insistência em um trecho curto, de apenas dez linhas. Ver BRUNSCHWIG, J. *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, pp. 64-65.

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.” (130b). Sendo assim, pelo princípio do comando, o homem é a sua alma. Ela sim pode servir-se do corpo e comandá-lo:

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

Alcibiades – É muito certo.

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

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

Sócrates – 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 (130c).

Como vimos, a inscrição délfica, na sua primeira aparição, sugeria que o aperfeiçoamento de si diz respeito 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. Este, que é uma *tékhnē*, exige o conhecimento exato dessa técnica: o “si” mesmo: “Poderíamos conhecer a arte que nos deixa melhores, se não soubéssemos o que somos?” (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”⁴⁵, que, como sabemos, 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

45 De acordo com Brunschwig, 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.

no diálogo.

A metáfora é apresentada da seguinte maneira: Sócrates diz que do mesmo modo 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 se 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 olho, nela reside a virtude própria da visão. Do mesmo modo, a alma para conhecer-se a si mesma necessita “olhar” outra alma, deve mirar, mais precisamente, a parte em que reside a virtude própria da alma.

Enquanto que 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. Por conta da importância da “metáfora do olho” no diálogo, reproduziremos aqui a passagem completa:

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

Alcibiades- É claro.

Sócrates - E qual é o objeto em que nos vemos, quando o contemplamos?

Alcibiades- O espelho, Sócrates.

Sócrates - Acertasse. Porém nos olhos com que vemos, não se encontra algo do mesmo estilo?

Alcibiades- Perfeitamente.

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

Alcibiades- É certo.

Sócrates- Assim, quando um olho olha para outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesma?

Alcibiades- É evidente?

Sócrates- Porém não verá a si mesmo, se olhar para qualquer outra parte do homem, ou para onde quer que seja, menos para o que se lhe assemelha.

Alcibiades- É certo.

Sócrates- Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão.

Alcibiades- Perfeitamente.

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

Alcibiades- Parece-me que sim Sócrates.

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

Alcibiades- Não há.

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

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 aponta caminhos 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, metaforicamente, para o “conhece-te a ti mesmo”. Esse deslocamento parece permitir a transformação de coisas físicas (como olho e espelho) em termos filosóficos.

Ela traz uma recomendação importante, qual seja, o homem deve educar sua alma. Esta requer cuidado, o qual não diz respeito ao corpo e tampouco aos bens do corpo. No entanto, como vimos, o paradigma não diz, de forma direta, de que modo é possível “cuidar de si”. Ele apenas aponta um caminho, implica em importantes questões filosóficas. Por exemplo, configurava-se como uma dificuldade epistemológica a questão de tomar-se a si mesmo por objeto. Como o “si” pode ser entendido como sujeito e objeto de conhecimento? A solução para esse problema pode ser dada mais facilmente quando tomamos a pupila por “autoimagem”. A metáfora traz também um sentido de alteridade, visto que é no outro que se pode conhecer-se a si mesmo.

Há, ainda, um outro caminho apontado pelo paradigma: dado que a alma pode ser educada ao olhar para outra alma, aquilo que é visto na pupila de outrém 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.

3.1.1 Alma: una e impessoal

Qual é o significado dessa noção de “si” implicada nas noções de “conhecimento de si” e de “cuidado de si”. Em outras palavras, o que seria, afinal, a alma? Aqui, faz-se necessário um parêntese para abordarmos, de modo mais detido, essa noção tão cara a Platão.

É provável que a noção ocidental de alma tenha sido criada por Sócrates, a quem normalmente se atribui a descoberta do homem interior, da interioridade consciente e reflexiva, da *psykhé* como centro volitivo e pensante do homem. Tal concepção é bem diferente daquela encontrada, por exemplo, em Homero. Ora, logo no início da *Ilíada*⁴⁶ lê-se:

“Canta-me a Cólera – ó deusa! – funesta de Aquiles Pelida,
Causa que foi de os Arquivos sofrerem trabalhos sem conta
E de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos
E esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados
E como pasto das aves” (I, 1-5)

Esses versos evidenciam que os heróis eram identificados com o que restava de seus corpos e suas almas eram apenas as sombras (não mais “eles próprios”) precipitadas no Hades. Dito de outra forma, o referido poeta entendia a alma como “um sopro”, uma “respiração de vida”, um “*phántasma*”, individualizado que, mesmo depois da morte, continuaria a viver, peregrinando pelo mundo inferior. De acordo com essa noção arcaica, a alma não tem função específica no corpo vivo: é uma força vital que “só se revela quando o abandona, no momento da morte, fugindo pela boca junto com o ‘último suspiro’, ou, com o sangue da ferida fatal⁴⁷”. Essa relação entre alma e respiração também pode ser encontrada entre os pré-socráticos. Ora, em Heráclito, por exemplo, a respiração participa do processo de cognição, porém somente durante o sono,

⁴⁶ HOMERO. *Ilíada*. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

⁴⁷ VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

pois é o momento em que os sentidos estão afastados da inteligência universal⁴⁸.

Tal descoberta mencionada acima revolucionou a imagem grega do homem. Lima Vaz⁴⁹ resumiu a concepção socrática do homem, centralizada na noção de alma, em três aspectos, a saber, “a valorização ética do indivíduo que encontrou sua expressão mais conhecida na interpretação socrática do preceito delfico do 'conhece-te a ti mesmo' do qual resulta a necessidade da cura e do cuidado com a 'vida interior'”; “a teleologia do bem e do melhor como via de acesso para a compreensão do mundo e do homem e sobre a qual se funda a natureza ética da *psykhé*”; e, por último, “a primazia da faculdade intelectual no homem donde procede o chamado intelectualismo socrático inspirando a doutrina da virtude-ciência”.

O “intelectualismo”, também conhecido como “teoria da virtude-ciência” é formulado por Castelnérac⁵⁰ da seguinte maneira: “se sabemos o que é F (a piedade), seremos necessariamente f (piedosos).” Em outras palavras, o conhecimento do que é uma virtude é condição necessária e suficiente para ser virtuoso. Costuma-se atribuir essa teoria a Sócrates porque, para ele, ninguém pratica o mal de modo voluntário. Disso decorre que se ninguém pratica o mal voluntariamente, o simples conhecimento do que é bem é suficiente para que possamos agir bem: “cada um entre nós é bom nas coisas que conhece; nas coisas que ignora, é mau.” (*Protágoras*, 194d)

A concepção intelectualista do homem define a alma humana como um elemento simples, inteiramente racional, classificável, segundo Robinson, como “um princípio intelectual e moral.”⁵¹ Assumimos, neste trabalho, que a *psykhé* no *Alcibiades* está de acordo com tal concepção. Apoiamo-nos, sobremaneira, nas evidências textuais. Ora, em 130c-e, por exemplo, Sócrates valendo-se do princípio do comando, diz que o homem só pode ser sua alma:

“(…) uma vez que o homem não é nem o corpo, nem o conjunto dos dois [corpo e alma], só resta, quero crer, ou aceitar que o homem é

⁴⁸ Sobre as concepções arcaicas e pré-socráticas da alma, ver: PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1974, p. 198-202.

⁴⁹ LIMA VAZ, H.C. *Antropologia filosófica*, volume 1. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.29.

⁵⁰ CASTELNÉRAC, B. *O Sócrates de Platão e os limites do intelectualismo na ética*. In: *Revista DoisPontos*; v. 4, n. 2 (2007), p. 49.

⁵¹ ROBINSON, T.M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 44.

nada, ou, no caso de alguma coisa, terá de ser forçosamente alma. (...) quando Sócrates conversa com Alcibiades e troca ideias com ele, não é a teu rosto, por assim dizer, que ele se dirige, mas ao Alcibiades real, que é, antes de tudo, alma.”

A alma, desse modo, é una, impessoal. Ela comanda e serve-se do corpo. Este, no entanto, não deve ser entendido como algo sem valor, não é uma carga inútil, visto que tem uma relação especial com a alma, diferentemente das outras posses. Renaud⁵² assevera que a definição do ser humano como alma (racional) constitui o fundamento do “paradoxe socratique de la vertu-savoir”, uma vez que a ciência está localizada na alma e a virtude diz respeito ao corpo, entendido como posse da alma.

Todavia, trabalhos recentes acerca do “conhecimento de si” e do “cuidado-da-alma” divergem, sobremaneira, sobre o significado do “si” (alma) ao qual se referem essas noções socráticas. Por isso, entendemos que é necessária, aqui, uma breve apresentação da discussão recente sobre o tema. Nossa exposição deter-se-á no debate entre duas concepções antagônicas, quais sejam, a “interpretação singular do si”, segundo a qual o “si” é entendido como uma referência ao indivíduo em sua dimensão singular e única; e a “interpretação impessoal do si”, para a qual o “si” diz respeito à alma em sua dimensão comum e compartilhada por todos os seres racionais.

3.1.2 Duas interpretações recentes acerca do “si” implicado nas noções de “conhecimento de si” e “cuidado-de-si”

Braicovich⁵³ defende que o “conhecimento de si” diz respeito apenas ao conhecimento daquilo que somos, isto é, nossa alma - mais precisamente, a melhor parte dela, qual seja, a parte racional. O “conhecimento de si”, assim, não implica a incorporação de elementos vinculados à singularidade do sujeito. Segundo essa perspectiva, o fato de Alcibiades reconhecer sua própria ignorância não constitui parte do processo de conhecimento de si ao qual Sócrates se refere, visto que representa somente um ponto de partida para que

⁵² RENAUD, F. *La connaissance de soi dans l'Alcibiade majeur et le commentaire d'Olympiodore*. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, nº 2, 2009, p. 375.

⁵³ BRAICOVICH, R.S. *Conocimiento de sí y paideia política em el Alcibiades I de Platón*. In: *Estudios griegos e indoeuropeos*, vol.24, 2014, p.118.

se possa entender o “si” em sentido último. Considera-se que a suposta preocupação pela individualidade do outro é apenas um método de um mestre que conhece rigorosamente as debilidades de seu discípulo e que sabe apoiar-se nelas para construir uma argumentação que, no final, prescindirá completamente daquela singularidade.

De acordo com o referido comentador, ao tratar das características individuais e das opiniões pessoais de Alcibíades, Sócrates pretende mostrar o quão distante seu jovem discípulo está do ideal de homem que aspira, ou melhor, que deveria aspirar. Alcibíades não perceberia, assim, que o interesse de seu mestre por sua aspiração à glória e ao reconhecimento público dos atenienses diz respeito a uma finalidade exclusivamente formativa. Dito de outro modo, o objetivo do filósofo consistiria em substituir as pretensões iniciais de seu interlocutor por aspirações virtuosas. Braicovich, a fim de sustentar tal interpretação, vale-se do estudo de Annas⁵⁴ acerca do “conhecimento de si”. Ele detém-se, sobremaneira, na solução oferecida pela comentadora ao problema de como associar, consistentemente, a exortação ao “conhecimento de si” à exortação ao cultivo das virtudes políticas.

Annas faz uma longa exposição acerca de como tal conhecimento ajudará Alcibíades a se tornar um bom governante. Ela sustenta que o “conhecimento de si” pode ser identificado com a virtude da *sophrosyne*, e que não é estranho encontrarmos - como encontramos no *Alcibíades* (131b e 133c) e no *Cármides* (164a-165b) - tal identificação na Grécia antiga. Ora, *sophrosyne* é uma qualidade reconhecidamente pelos gregos como virtude e, depois da *República*, é tratada como uma das quatro virtudes cardeais (livro IV). Pelo menos até a época de Platão, *sophrosyne* foi pensada como uma qualidade singular, abrangendo uma área dividida em dois conceitos bem diferentes, quais sejam, “conhecimento de si” e “controle de si” (isto é, controle dos próprios desejos). No entanto, ordinariamente, ela foi usada sem o esclarecimento do que daria unidade a esse conceito.

⁵⁴ ANNAS, J. *Self-knowledge in Early Plato*. In: *Platonic Investigations*, ed. Dominic J. O’Meara. Washington, D.C. Catholic University of America Press, pp. 111-138.

Ao definir “conhecimento de si”, a comentadora ressalta que ele nada tem a ver com o conhecimento da personalidade individual:

“O que é este conhecimento de si? Uma forma em que não se apresenta é na preocupação moderna com o auto-conhecimento como o conhecimento da personalidade individual. Estamos inclinados a transformá-lo no paradigma do auto-conhecimento e, portanto, a pensar que o conhecimento mais profundo de si mesmo deve ser atingido através da reflexão sobre suas ações passadas ou por técnicas como a psicanálise.”⁵⁵

Ora, de acordo com ela, entre os gregos, a personalidade individual não era o mais relevante a se conhecer acerca do “si”, mas sim o “conhecimento de meu lugar na sociedade”, o qual diz respeito a quem eu sou e onde fico em relação aos outros. Aquele que conhece a si mesmos sabe o que lhe é adequado, além de ser capaz de compreender o que ele pode ou não fazer. Em contrapartida, a falta do referido conhecimento expõe o indivíduo às penalidades sociais, como o ridículo e o desprezo. Desse modo, Annas entende que o conhecimento de quem nós somos já pressupõe uma correta avaliação de nossa relação com os outros. Em outras palavras, “conhecimento de si” é conhecimento de si mesmo em relação aos outros.

Ela acrescenta que não se pode separar conhecimento do que é devido para “si mesmo” do conhecimento do que é devido para outras pessoas. É por esse motivo que ela identifica *sophrosyne* com justiça. É necessário dar aos outros o que lhes são devido. Alcibíades, nesse sentido, além de ignorante de si mesmo, não é capaz ainda de ajustar-se adequadamente aos outros. A ignorância de si mesmo traria consigo a ignorância de como os outros devem ser tratados. Sendo assim, a mensagem oracular seria uma exortação à prática

⁵⁵ Idem, ibidem, p.121. No original em inglês: “(...) what is this self-knowledge? One form it does not take is the modern concern with self-knowledge as knowledge of the individual personality. We are inclined to make this the paradigm of self-knowledge, and hence to think that deeper knowledge of oneself is to be attained by means like thinking over one’s past actions or by techniques like psychoanalysis.”

da *sophrosyne* e da justiça⁵⁶. Vale dizer que Sócrates enfatiza, no *Alcibiades*, que a prática dessas virtudes é, justamente, o papel do governante.

Alguns estudos recentes discordam dessa interpretação de Annas. De acordo com eles, a definição conjunta de justiça e *sophrosyne* como conhecimento de meu lugar na comunidade traz uma grande dificuldade para a “interpretação impessoal do si mesmo”⁵⁷, defendida pela própria comentadora. Ora, ela sustenta que o “conhecimento de si” é objetivo; no entanto, parece difícil pensar alguma interpretação a partir da qual o lugar de cada um na sociedade não seja precisamente algo individual, peculiar.

Braicovich, por exemplo, assevera que, se essa objeção está correta, a leitura de Annas se depara com um dilema: ou ela abandona sua intenção de oferecer uma concepção orgânica do diálogo, desistindo da correspondência que estabelece entre “conhecimento de si” e as virtudes justiça e *sophrosyne*; ou deve abandonar a “interpretação impessoal do si mesmo” a fim de salvar tal correspondência. Segundo ele, há severas dificuldades para a sustentação desses dois pontos, uma vez que enquanto a evidência textual a favor do primeiro é problemática e não tão unívoca quanto Annas sugere, a segunda carece completamente de apoio das fontes.

No entanto, mesmo identificando os referidos problemas na interpretação de Annas, Braicovich acredita que a comentadora aborda um ponto central do *Alcibiades*, que diz respeito tanto ao “conhecimento de si” quanto ao “cuidado-da-alma”, qual seja:

⁵⁶ É importante ressaltar que Annas entende que há, aqui, um contraste referente ao Platão da *República*: o *Alcibiades* evidencia que o indivíduo deve ir direto sobre si mesmo a fim de estar certo sobre o que é devido aos outros. O estado justo será a soma de indivíduos que se conhecem a si mesmos. Na *República*, por outro lado, Platão defende a ideia segundo a qual não se pode compreender a natureza individual e as virtudes sem primeiro vê-las escritas nas “larger letters” do Estado.

⁵⁷ Rider resume a posição dos partidários de tal interpretação da seguinte maneira: “De acordo com os defensores da ‘interpretação impessoal do si’, o ‘si’ que Sócrates deseja que Alcibiades conheça é completamente impessoal e compartilhado por todos seres racionais, incluindo o deus. Segundo essa interpretação, as qualidades que nos distingue como indivíduos – corpo, personalidade, memória, etc. – não são qualidades do verdadeiro ‘si’”. Sobre o tema, ver: RIDER, B. *Self-care, self-knowledge, and politics in the Alcibiades I*. In: Epoché, vol. 15, Issue 2, 2011, pp.395-413.

“Um desenvolvimento negativo: Sócrates está tão interessado em convencer Alcibíades sobre em que consiste o conhecimento/cuidado de si quanto em alertá-lo sobre o que não diz respeito a conhecer-se/cuidar de si mesmo.”⁵⁸

Esse caráter parcialmente negativo da exortação de Sócrates ao conhecimento/cuidado de si mesmo aparece, por exemplo, na passagem 127e: “que significa a expressão cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo?” Depois, em 132b-c, o filósofo, ao tratar mais uma vez daquilo que Alcibíades precisa aprender para iniciar-se na carreira política, faz a seguinte advertência ao jovem:

“Sócrates: (...) já quase chegamos a um acordo, com relação ao que somos, não havendo, pois, perigo de, em vez de nos ocuparmos conosco, cuidarmos do que não seja nós mesmos.

Alcibíades: É certo.

Sócrates: De seguida, assentamos que é da alma que precisamos cuidar e para que devemos volver as vistas.

Alcibíades: É claro.

Sócrates: Os cuidados com o corpo e com as riquezas devem ser confiados a outras pessoas.”

Nessas duas passagens, a advertência de Sócrates opera em dois planos complementares: o primeiro visa a prevenir Alcibíades acerca do perigo de acreditar que ele está cuidando de sua alma quando, na verdade, ocupa-se de seu corpo e de suas necessidades. O segundo, por sua vez, diz respeito ao cuidado das almas dos governados. Sócrates teme que Alcibíades cometa o erro de acreditar que fazer política consiste em dedicar-se aos assuntos econômicos, administrativos ou bélicos da *pólis*. Ora, quando se dedica a tais assuntos, não se cuida das almas dos governados, mas sim das coisas que pertencem à cidade.

Braicovich, assim, refuta a interpretação de Annas segundo a qual o “conhecimento de si” significa “conhecimento de meu lugar na sociedade”. Ele adota, por outro lado, a “interpretação *mínima* do si”, isto é, a ideia de que o “si mesmo”, ao qual se refere mensagem oracular, “constitui uma instância

⁵⁸ BRAICOVICH, R.S. *Conocimiento de sí y paideia política em el Alcibíades I de Platón*. In: Estudos gregos e indoeuropeos, vol.24, 2014, p.125. No original em espanhol: “Um desenvolvimento negativo: Sócrates está tão interessado em convencer Alcibíades sobre em que consiste o conhecimento/cuidado de si quanto em alertá-lo sobre o que não diz respeito a conhecer-se/cuidar de si mesmo.”

universal, a saber, a alma de cada indivíduo em sua dimensão comum e compartilhada por todos os seres racionais.”⁵⁹ Sua interpretação exclui o processo inicial de reconhecimento da própria ignorância e enfatiza, como vimos, os elementos negativos da argumentação socrática. O autor, porém, concorda com Annas em um ponto importante: o “si” deve ser entendido como algo objetivo.

Rider⁶⁰, no entanto, diverge completamente da posição defendida pela comentadora, pois entende que a mensagem oracular inclui, sim, conhecimento das qualidades peculiares de cada indivíduo. Seu trabalho constitui uma defesa explícita e sólida da concepção singular do “si mesmo”. A seguir, apresentaremos, de modo resumido, seus principais argumentos.

i) O fato de nós nos reconhecermos a nós mesmos como definidos por certas características objetivas que também são comuns ao resto dos seres humanos (reconhecemo-nos, por exemplo, como seres mortais) não implica necessariamente deixar de lado toda referência à singularidade. Ocorre justamente o contrário: quando o indivíduo se reconhece como mortal, a imortalidade se revela como uma característica dele.

ii) Não é pertinente o fato de Sócrates, ao tentar estabelecer uma relação com Alcibíades por meio da qual poderá ajudar seu amado a cumprir todo seu potencial, ter como lição final que o “si” verdadeiro é idêntico ao deus. Isso em nada ajudaria o jovem a cuidar de si mesmo, visto que, se ele já é deus, então não teria a necessidade de aperfeiçoar-se:

“A ideia do cultivo de si mesmo no cerne do diálogo, portanto, faz sentido apenas se o ‘si’ mesmo a ser cultivado for particular, que pode estar em melhores ou piores condições e ao qual os esforços pessoais podem afetar.”⁶¹

⁵⁹ idem, ibidem, p. 111. No original em espanhol: “constituye una instancia universal, a saber, el alma de cada individuo en su dimensión común y compartida por todos los seres racionales.”

⁶⁰ RIDER, B. *Self-care, self-knowledge, and politics in the Alcibiades I*. In: *Epoché*, vol. 15, Issue 2, 2011, p. 396.

⁶¹ Idem, ibidem, p.405. No original em ingles: “The idea of self-cultivation at the heart of the dialogue therefore makes sense only if the self to be cultivated is a particular individual, which can be in better or worse shape and which one’s personal efforts can affect.”

iii) A evidência textual oferecida pela “interpretação impessoal do si” não se sustenta. Se se admite que a polêmica seção compreendida entre 129b e 130e não tem a ver com a pergunta (de ordem antropológica e metafísica) acerca do que somos em sentido estrito, mas tem a ver com uma problemática de ordem epistemológica, então a única evidência que poderia ser empregada a favor da “interpretação impessoal do si” seria a metáfora do espelho (132d-133c). Contudo, Rider avalia que nada nessa passagem indica claramente ou definitivamente que o “conhecimento de si” diz respeito a um “si” impessoal. A interpretação impessoal, inclusive, sequer é capaz de explicar, consistentemente, a função do reflexo na referida metáfora, pois, levando em consideração o que ela afirma, o indivíduo não precisaria olhar seu reflexo na alma de outro, visto que poderia simplesmente examinar seu próprio intelecto diretamente: “(...) uma vez que é idêntico ao meu, por que eu necessitaria do meu próprio reflexo?”⁶² Sendo assim, segundo o referido comentador, há uma incompatibilidade entre a metáfora do espelho e a “interpretação impessoal do si”. Isso evidenciaria que esta carece completamente de apoio textual.

Braicovich⁶³, por sua vez, refuta esses pontos listados acima. Segundo ele, o primeiro argumento apresenta duas dificuldades relevantes: i) não obstante a referência a uma realidade universal ou compartilhada não implicar necessariamente a recusa do elemento singular, Rider não demonstra que Sócrates está preocupado em assinalar tal elemento (ao menos no *Alcibiades*); ii) ainda quando Sócrates considera explicitamente a dimensão singular da alma de cada indivíduo, isso não significa, necessariamente, que ela seja a dimensão relevante para a problemática do conhecimento e do cuidado de si. Resumindo, mesmo quando Sócrates declara, explicitamente, que nossa alma possui, junto com sua dimensão universal, uma dimensão singular, Rider deveria demonstrar que Sócrates concebeu esta última como a dimensão que deveríamos ter em conta no momento de empreender o caminho do conhecimento de nós mesmos.

O problema do segundo argumento consiste no seguinte: é um erro afirmar que a identificação direta entre a alma e a divindade seja a única

⁶² idem, ibidem, p. 401. No original em inglês: “(...) since it is identical to mine, why would I need a reflection of my own?”

⁶³ BRAICOVICH, R.S. *Conocimiento de sí y paideia política em el Alcibiades I de Platón*. In: Estudos griegos e indoeuropeos, vol.24, 2014, p.114.

alternativa compatível com a “interpretação impessoal do si mesmo”, visto que se identificarmos o “si mesmo” com uma das partes da alma (a parte racional, que é a mais divina) a ideia do “cuidado-de-si” adquire pleno sentido, pois o cuidado consiste, também, em estarmos constantemente atentos ao fato de que é justamente essa parte racional que deve ser levada em consideração em cada uma das decisões tomadas cotidianamente. Em suma, a concepção impessoal de si mesmo não seria em absoluto incompatível com a ideia do “cuidado-de-si”.

Finalmente, sobre o terceiro argumento, Braicovich avalia que, mesmo que se admita que a passagem 129b-130e seja insuficiente para responder a pergunta sobre o “si mesmo”, e que igualmente se admita que a metáfora do olho não apresente elementos compatíveis com a interpretação impessoal, isso não é suficiente para sustentar que tal concepção careça de apoio textual. Para ele, tal metáfora consiste em uma construção retórica cuja finalidade é oferecer uma especificação complementar à ideia de que o homem é a sua alma. Essa especificação apontaria que nem tudo o que concerne à alma é algo relevante para o “cuidado-de-si” e para o conhecimento da virtude. O que deve ser considerado relevante é somente aquela parte da alma em que tem lugar o conhecimento e a compreensão (133c2). Além disso, o autor enfatiza que não há a necessidade do outro para o “conhecimento de si”: “Não preciso do outro para conhecer-me a mim mesmo; preciso de Sócrates (ou melhor, da divindade que fala por meio dele).”⁶⁴ À luz dessa perspectiva, mesmo quando se assume que a metáfora do espelho estabelece a necessidade do outro para o “conhecimento de si”, nada corrobora a incorporação de uma dimensão singular em tal conhecimento:

“Se por meio de um árduo processo dialógico reconheço, num primeiro momento, que ignoro quem eu sou, para em seguida compreender que sou, em sentido estrito, a melhor parte de minha alma, não é apenas minha própria singularidade que evapora nesse processo, mas também a de meu interlocutor, na medida em que é o conteúdo da proposição acerca da essência da alma que define, em termos absolutos, a legitimidade e o êxito do processo dialógico.”⁶⁵

⁶⁴ Idem, ibidem, p. 121. No original em espanhol: “(...) no necesito al otro para conocerme a mí mismo; necesito a Sócrates (o, mejor, a la divinidad que habla a través de él).”

⁶⁵ idem, ibidem, p. 122. No original em espanhol: “(...) si a través de un arduo proceso dialógico he logrado, como un primer momento, reconocer que ignoro quien soy, para luego comprender que soy, em sentido estrito, la mejor parte de mi alma, no es sólo mi propia singularidad la

Essa concepção unitária da alma parece, a princípio, opor-se à teoria platônica mais conhecida acerca da *psykhé*: a teoria da tripartição da alma, apresentada no livro IV da *República*. Faremos um resumo dessa teoria porque ela é importante para a discussão acerca da alma no *Alcibiades*.

Platão diz, na *República*, que o corpo é comandado por uma alma que abriga duas partes distintas: uma racional e uma irracional. Essa última seria dividida em outras duas porções: irascível e concupiscível. Sendo assim, a alma encarnada seria composta por três partes, e cada uma delas desempenharia funções bem definidas. A porção racional, por meio da qual o homem aprende, tenderia para o conhecimento e para a verdade; a parte irascível seria uma inclinação para a vitória e para as honras; já a porção concupiscível buscaria os excessos e o lucro. Essas três partes da alma definiriam respectivamente três tipos de homem: o filósofo, o ambicioso ou o guerreiro, e o interesseiro⁶⁶.

Há na alma, desse modo, três tipos de inclinações distintas: uma que nos faz tender aos desejos, que é o próprio desejo; uma que os domina, que é a razão e, por fim, uma inclinação que não é nem desejo, nem razão, aquela responsável pelos impulsos e afetos: a porção irascível. No livro II da *República*, Platão inicia, no *lógos*, a construção de uma cidade justa. Esta deve ser educada de modo que as partes da alma (que são contraditórias), de cada homem, sejam ajustadas. O modelo educacional deve criar valores para conter os desejos individuais, fazendo com que cada um ceda parte de seus interesses, para que o outro possa exercer os seus. A educação natural não é apta para a vida em sociedade, por isso deve-se criar uma segunda natureza, através de uma boa educação, capaz de equilibrar as paixões da alma. A educação deve conduzir o indivíduo ao melhor, ao bem; este é o fim último do homem.

A cidade justa servirá de modelo para cada indivíduo que busca uma “boa medida” para as forças da alma. A justiça da cidade tem a mesma origem que a justiça individual. Ambas são causadas pela ideia de bem. No indivíduo, somente quando as duas partes irracionais da alma se submetem à porção

que se há evaporado en este proceso sino también la de mi interlocutor, en la medida en que es el *contenido* de la proposición acerca de esencialidad del alma la que define, en términos absolutos, la legitimidade y el éxito de dicho proceso dialógico.”

⁶⁶ A teoria da tripartição é apresentada por Platão no Livro IV (435c- 444c) da *República*.

racional, é que se instala em seu interior a justiça. Esta manifesta-se exteriormente, na cidade, quando existe interiormente, na alma.

Ainda sobre a concepção tripartida da alma, de acordo com Platão, os desejos e as ambições não devem ser excluídos, e sim ordenados, alinhados em função da atividade específica da parte racional da alma. Esse alinhamento é o que o filósofo ateniense chama de justiça. Por isso, tanto o *Alcibiades* quanto a *República*, ao tratarem da justiça, acabam examinando a alma⁶⁷.

A natureza contraditória da *psykhé*, desse modo, apresentada na *República*, enfatiza a necessidade de cuidado. É nesse ponto que a teoria da tripartição da alma parece ser compatível com a concepção unitária do *Alcibiades*. Ora, algumas passagens da *República* (livro X, 611 a-e) relativizam o caráter tripartido da alma, pois apontam que somente a parte racional constitui o “si” verdadeiro:

“(…) para saber o que é na verdade (a alma), não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males, que é como actualmente a vemos, mas tal como ela fica depois de purificada, é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão, e então acharemos que ela é muito mais bela (...)” (611b)

Sócrates diz que se consideramos apenas a natureza da alma, em sua pureza, isto é, em seu amor à sabedoria, descobriremos que ela é simples e não composta. E essa simplicidade é algo a conquistar, é algo que demanda cuidado.

Portanto, a incompatibilidade entre as concepções de alma apresentadas na *República* e no *Alcibiades* é apenas aparente. Nos dois diálogos, o “si” diz respeito à alma em sua dimensão comum e compartilhada por todos os seres

⁶⁷ Referente a esse assunto, Foucault assevera que os diálogos *Alcibiades* e *República* guardam algumas semelhanças, uma vez que o primeiro, ao apresentar a alma como aquilo com o que se deve ocupar, aproxima-se do que é dito no segundo. Ora, na *República*, os interlocutores procuram descobrir o que é a justiça, o que é um indivíduo justo. Como sabemos, as respostas para essas indagações não são encontradas por eles nos pequenos caracteres da justiça inscritos no indivíduo, mas sim nos grandes caracteres da cidade: se quisermos saber o que é a justiça na alma do indivíduo, devemos procurar o que ela é na cidade. Segundo Foucault, o procedimento adotado no *Alcibiades* é o mesmo, mas se dá de modo “invertido”: Sócrates e Alcibiades, almejando saber o que é bem governar, o que é um governo justo, indagam-se sobre o que é a alma, e buscam da alma individual o modelo da cidade. Para Sócrates, o conhecimento das hierarquias e das funções da alma possibilitaria um melhor entendimento da arte de governar. Sobre o tema, ver: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 68.

racionais. Nossa posição, desse modo, está em consonância com a concepção defendida por Braicovich, apresentada acima.

4 O CARÁTER FORMATIVO DO “CUIDADO DE SI”

O *Alcibíades* evidencia a dimensão erótico-educativa da filosofia platônica. Ele ilustra o modo pelo qual Sócrates vale-se da *erótika* como estratégia para se aproximar e deter o interesse dos jovens aristocratas. Por meio dela, Sócrates pretende dissuadir o filho de Clínias de suas pretensões ambiciosas e indicar-lhe o caminho para o modo de vida filosófico. É importante ressaltar que o diálogo opõe dois modos de vida bem diferentes, a saber, o modo de vida de Alcibíades, fundado no poder e na ambição, e o modo de vida filosófico, o de Sócrates, alinhado com a realização da justiça e que requer o “cuidado de si”. Neste capítulo, trataremos, justamente, da relação *erótika* entre Sócrates e Alcibíades. Apoiando-nos, principalmente, no trabalho de Wellman⁶⁸, investigaremos a maneira pela qual a intensificação de tal relação levou o jovem aristocrata ao caminho do “conhecimento de si” e fez com que ele reconhecesse a necessidade de cuidar de sua própria alma. Para a realização dessa tarefa, abordaremos, em primeiro lugar, o tema do amor masculino⁶⁹ na Grécia antiga. Em seguida, trataremos da relação entre as dimensões *erótika* e “teológica” no *Alcibíades*. Além disso, faremos uma breve exposição do método socrático, o *elenkhos*.

O *Alcibíades* tem como contexto o mundo dos jovens aristocratas com ambições políticas e a crítica platônica à educação de seu tempo. Tal crítica possui dois aspectos: escolar, pois concerne à prática educativa de Atenas, que é apresentada, no diálogo, como inferior à educação espartana; e amorosa, visto que diz respeito também à *erótika* entre homens e rapazes que não dava conta de realizar a tarefa formadora para qual se destinava. De acordo com Foucault⁷⁰, o “cuidado de si” apareceu justamente nesse contexto: seria necessário “cuidar de si” para corrigir as deficiências da educação tradicional. Dessa maneira, o “cuidado de si” tem, no *Alcibíades*, uma relação não só com a política, mas também com a educação.

O tema da sedução é recorrente no diálogo, atravessando-o do começo ao fim. Sócrates esforça-se para convencer Alcibíades de que é a única pessoa capaz de amá-lo e de ajudá-lo a realizar suas ambições. A *erótika* socrática tem,

⁶⁸ WELLMAN, R.R. *Sócrates and Alcibiades: The Alcibiades Major*. In: *History of Education Quarterly*, vol. VI, nº 4, 1966.

⁶⁹ MARROU, H.I. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990.

⁷⁰ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 55.

assim, um caráter formativo.

Vale, aqui, fazer um pequeno parêntese para tratar do amor masculino que, de fato, ocupou um lugar de destaque na Grécia antiga, sobretudo, no que diz respeito à educação. Na civilização helênica, um homem mais velho (*erastes*, o amante) encarregava-se de seduzir um jovem (*eromenos*, o amado) e de cuidar de sua educação. Essa relação era chamada de *paiderastia*, e consistia, de acordo com Marrou⁷¹, em um “trabalho de formação”, exercido “pelo convívio cotidiano, o contato e o exemplo, a conversação, a vida comum, a iniciação progressiva do mais jovem nas atividades sociais do mais velho: o clube, o ginásio, o banquete.” Em suma, a *paiderastia* tinha como finalidade facilitar a entrada do jovem na vida política.

Para os gregos, a educação não cabia à família: a mulher tinha um papel social apagado, sua única função cívica era a reprodução. Ela era julgada incapaz de transmitir qualquer tipo de conhecimento e, a partir dos sete anos, a criança lhe era retirada. O homem, por sua vez, priorizava a vida pública, estava mais preocupado com sua função de cidadão do que com a de chefe de família. Ademais, a educação também não era constituída pela escola. Esta, naquela época, tinha apenas um papel técnico de instrução, e não de formação. Sendo assim, para os gregos, a educação residia, essencialmente, na relação entre um jovem e um homem mais velho, sendo que este era o modelo e o iniciador daquele. Esse relacionamento terminava quando o jovem atingia a idade adulta. A partir desse momento, a relação *eromenos-erastes* transformava-se numa relação de amizade; e o jovem, agora já adulto, deveria buscar seu próprio amado, além de encontrar uma mulher com quem deveria se casar e ter filhos. Vale dizer ainda que não era aceitável que um adolescente entrando numa fase adulta tivesse relação com outro adulto. O amor masculino era legítimo somente quando um amante adulto contribuía para a formação do amado adolescente.

Nos próprios diálogos platônicos, encontramos diversas referências a essa relação *erótika*. No *Banquete*, por exemplo, o elogio de Pausânias a *Éros* sugere uma “lei” que deveria regular o amor aos jovens, qual seja, não se deve amar os meninos, mas os que já começam a ter juízo, o que se dá quando lhes

⁷¹ MARROU, H.I. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990, p.58.

vêm chegando as barbas, pois os que agem assim estão dispostos “a amar para acompanhar toda a vida e viver em comum, e não a enganar e, depois de tomar o jovem em sua inocência e ludibriá-lo, partir à procura de outro.” (*Banquete*, 181d).

Essa temática está presente também no *Fedro* (237d), no qual Sócrates diz que tanto ele como Lísias estão diante de uma difícil questão: a de saber a quem devemos conceder de preferência a nossa amizade, se ao que ama, se ao que não ama. Para resolver tal problema, o filósofo assevera que é necessário encontrar uma definição da natureza de *Éros*. Na tentativa de alcançar tal definição, Sócrates apresenta dois pontos que, segundo ele, são conhecidos por todos: i) o amor constitui um desejo; ii) quem não ama sente desejo de quanto é belo. Essa passagem estabelece uma distinção entre *Éros* e o Belo, e propõe que este pode ser desejado até mesmo por aqueles que não estão apaixonados.

Outra distinção é apresentada na sequência do referido diálogo (*Fedro*, 237e-238a): a distinção entre desejo racional (*sophrosyne*) e desejo irracional (*hybris*) dos prazeres mundanos (relacionados ao corpo). Esses últimos, de acordo com Sócrates, são responsáveis pelo definhamento da alma, causam o ciúme, além de converter os amantes em escravos da voluptuosidade. É, justamente, tal irracionalidade que o filósofo chama, inicialmente, de *Éros*:

“Ora, quando um desejo, desprovido de razão, é arrastado para o prazer da beleza e prevalece sobre a reflexão que tende para a justiça; quando, além disso, robustecido vigorosamente por desejos análogos que tendem para a beleza corporal, se torna senhor absoluto, tal desejo toma o nome dessa força e passa a chamar-se Amor.” (*Fedro*, 238b-c)

E, um pouco mais à frente, Sócrates aponta um novo significado para *Éros*, qual seja,

“(…) a amizade do apaixonado não nasce acompanhada de boas intenções, mas busca-se à guisa de alimento e com vista à saciedade: tal como os lobos estimam os cordeiros, assim os apaixonados amam o jovem” (*Fedro*, 241c-d).

Todavia, ele próprio descarta esse significado, alegando que se *Éros* é um deus ou uma divindade, nunca pode ser um mal (*Fedro*, 242e).

Após tais afirmações, o filósofo defende a sensatez no próprio estado de loucura. Ora, para ele, a loucura não deve ser entendida somente como um mal, uma vez que muitos bens são oriundos da loucura inspirada pelos deuses. Sócrates rechaça a ideia de que se deve preferir a amizade de um homem que não ama à amizade de um homem apaixonado, sob a alegação de que este encontra-se em delírio, enquanto aquele mantém o bom senso. A partir das referidas passagens, o filósofo estabelece que cada um escolhe o amor segundo seu próprio caráter:

“Então, em relação ao Amor dos jovens belos, cada um escolhe segundo o seu temperamento, faz dele o seu próprio deus, fabrica-lhe como que uma imagem e adorna-a, na intenção de a honrar e lhe prestar culto secreto”(Fedro, 252d).

Detendo-nos na relação erótica entre Sócrates e Alcibíades, encontramos, nos textos platônicos, muitas referências em que o primeiro admite seu amor pelo segundo. Ora, no *Górgias*, ao opor o apaixonado pelo Demos e o apaixonado pela filosofia, o filósofo confessa a Cálicles ser apaixonado pelo filho de Clíncias:

“Cálicles, se as nossas impressões, na sua diversidade, não tivessem nada de comum; se cada um de nós tivesse os seus sentimentos particulares sem relação com os dos outros, não seria fácil fazer compreender a outrem aquilo que experimentamos. Mas reparei, e é isso que me faz falar assim, que nós os dois experimentávamos o mesmo género de sentimentos, que estávamos os dois apaixonados, cada um por dois objetos: eu por Alcibíades, filho de Clíncias, e pela filosofia; tu, pelo Demos ateniense e por Demos, filho de Pirilampes.” (481d)

Como sabemos, o mais completo quadro desse amor (excluindo o *Alcibíades*) encontra-se no *Banquete*. Nessa obra, Alcibíades, na passagem em que faz o elogio de Sócrates, evidencia pontos interessantes para ilustrar a relação erótica entre os dois (215d – 216e). Trata-se da descrição dos efeitos que as palavras do filósofo causam no jovem. Ora, este diz ficar descontrolado, extasiado e emocionado apenas em ouvir a voz de seu mestre, de tal modo que nem mesmo as palavras de oradores eloquentes, como Péricles, deixavam-no em tal frenesi. Sob a influência desse amor por Sócrates, o filho de Clíncias vê-se

obrigado a admitir suas próprias deficiências e a renunciar seu poder e prestígio para buscar seu próprio bem.

Wellman⁷² assevera que a referência a Péricles e a outros oradores, no *Banquete*, tem um motivo importante: trata-se de uma objeção aos sofistas e ao desenvolvimento da tradição retórica. Mesmo os melhores oradores, com toda sua bondade e habilidades, não poderiam alcançar o tipo de relação humana significativa exigida pela formação pretendida por Sócrates. Ora, a relação entre o orador e seu público não exige um verdadeiro compromisso por parte dos ouvintes. Sem *Éros*, não haveria verdade:

“A relação amorosa descrita por Alcibiades é uma relação na qual os participantes manifestam e mantêm a sua integridade em todos os níveis da sociedade humana. Como observa Xenofonte em seu *Banquete*: ‘não há nenhuma sociedade humana significativa sem amor [viii, 13]. A compulsão do Sócrates erótico é a compulsão da boa fé e integridade que necessariamente se obtém na relação entre os amantes.”⁷³

Voltando ao *Alcibiades*, o jovem interlocutor de Sócrates já estava com uma idade entre 18 e 20 anos, ou seja, final da adolescência, limiar da idade adulta. É uma idade crítica, como aponta Foucault: “quando se sai das mãos dos pedagogos e se está para entrar no período da atividade política.”⁷⁴ É o momento em que o jovem deixa de ser objeto do desejo erótico e deve ingressar na vida política e exercer seu poder de forma ativa. É justamente aqui que se encontra a data em que se passa a cena relatada por Platão. Por um lado, Alcibiades já não é assediado por seus cortejadores e, por outro, cultiva ambições políticas. Só então é que Sócrates, pela primeira vez, lhe dirige a palavra.

A conversa entre eles acontece em um lugar indefinido. Não há detalhes

⁷² WELLMAN, R.R. *Sócrates and Alcibiades: The Alcibiades Major*. In: *History of Education Quarterly*, vol. VI, nº 4, 1966, p. 7.

⁷³ Idem, *ibidem*, p. 6. No original em inglês: “The love relationship described by Alcibiades is a relationship in which the participants manifest and maintain their integrity at all levels of human association. As Xenophon notes in his *Symposium*, ‘there is no meaningful human association without love’ [viii, 13]. The compulsion of the erotic Socrates is the compulsion of good faith and probity which force obtain in the relationship between lovers.”

⁷⁴ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.43.

sobre o ambiente físico desse encontro. O prólogo, apesar de breve, é importante. Nele, a figura do *daímon* e a força de *Éros* já são invocados. Sócrates aproxima-se de Alcibiades, oferecendo-lhe ajuda, após tê-lo seguido em silêncio por toda parte, por muito tempo. O filósofo revela ao jovem que, por “impedimento divino” (103a) não pode abordá-lo antes. Retornaremos, mais adiante, a essa relação entre as dimensões erótica e “teológica” estabelecida no *Alcibiades*.

De família aristocrata – filho de Clínias, da família dos Eupátridas, uma das mais ricas de Atenas, e de Dinomaque, da estirpe dos Alcmeonides – belo, rico e seguro de seus talentos e de seus apoios, o jovem está certo de que seus grandes dotes são suficientes e de que nada mais precisa aprender para suas realizações. Sócrates, todavia, entende que Alcibiades não está pronto para cuidar da *polis*.

Sócrates teria sido o *erastes* de Alcibiades, quando este fora adolescente. Em 103 a, o filósofo declara a seu interlocutor que foi o primeiro a amá-lo e o único que se manteve fiel a ele: “Ó filho de Clínias, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram (...).” Segundo Pradeau⁷⁵, Alcibiades não era apenas um dos jovens aristocratas que Sócrates havia se dedicado a formar: “era o mais querido entre eles”, aquele que Sócrates amava. Diferentemente dos homens por quem o jovem foi assediado, Sócrates não amava o corpo, mas a alma de Alcibiades.

Platão criticava o fato de os homens adultos abandonarem os jovens quando estes entravam naquela idade crítica, mencionada acima. Para o filósofo ateniense, é justamente nesse momento em que, tendo já saído da infância e deixado as lições dos mestres de escola, o jovem necessitaria de um guia para se formar na prática política. O *Alcibiades* indica que a verdadeira educação não era aquela que se fazia tradicionalmente, mas sim a que se devia fazer pela via filosófica posterior à formação escolar dada aos jovens efebos.

O que está em jogo não é a educação de um jovem qualquer. Trata-se da educação de um príncipe. A investigação tem, portanto, um valor exemplar: se a entrada na vida política é temerária e prematura para o nobre Alcibiades, será

⁷⁵ PLATON. *Alcibiade*. Traduction inédite par Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau, introduction et notes par Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2004, p.20.

igualmente para qualquer outro jovem que se encontre nas mesmas condições que ele.

O texto desenvolve-se a partir do seguinte argumento: Alcibiades pretende tornar-se conselheiro, no entanto ele não adquiriu conhecimento suficiente para isso, pois não é capaz de distinguir entre o justo e o injusto. Sócrates tentará persuadir seu interlocutor de que é necessário cuidar de si mesmo antes de querer governar a cidade. No *Alcibiades*, a formação política está intimamente relacionada à questão do “cuidado de si”. A *epiméleia heautou* é apresentada como condição para a formação da alma do ser humano e do político. O termo *epiméleia* aparece pela primeira vez no texto quando o filósofo pergunta o seguinte a seu interlocutor: “E quais são os teus planos a teu próprio respeito? Pretendes continuar como estás, ou aplicar-te a alguma coisa?” (119 a). Ora, Alcibiades encontra-se num estado de imperfeição; no entanto, conta com o auxílio de seu mestre, que se declara “apaixonado” por ele, para se tornar melhor. Para essa tarefa, Sócrates diz que precisará da ajuda de uma entidade divina. Trataremos, a seguir, justamente do modo pelo qual as dimensões erótica e teológica relacionam-se no diálogo.

4.1 Relação entre as dimensões erótica e “teológica”

Sócrates define o *daímon* como uma entidade etérea, sublime, porém acessível, visto que se manifesta em seu interior, nas situações em que deve ajuizar e agir moralmente. O *daímon* é personagem bem conhecida da obra de Platão, aparece, por exemplo, na *Apologia* (31 c), no *Fedro* (242 b), na *República* (620 d). Miguel Spinelli⁷⁶, em seu estudo intitulado *O Daimónion de Sócrates*, apresenta diferentes termos (todos condizentes com a mística oracular e com a arte adivinatória da cultura grega) com os quais Sócrates definia seu deus. Alguns deles são: “profetisa ou mântico”, o filósofo referia-se a seu *daímon* como se fosse uma profetisa particular, visto 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

⁷⁶SPINELLI, M. *O Daimónion de Sócrates*. In: Revista Hypnos. São Paulo, nº16, 1ºsem. 2006, p. 59.

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 *Alcibiades*, para explicar o fato de ter passado muito tempo seguindo o jovem Alcibiades, só 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: “E hoje, que tal impedimento cessou, aproximo-me de ti com a esperança de que, daqui por diante, não mais se manifeste” (103a).

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 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-la⁷⁷.

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 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

⁷⁷ Sobre a noção de *kairós*, ver: GUILLAMAUD, P. *L'essence du kairos*. In: *Revue des Études Anciennes*, vol. 90, n.3, 1988, pp. 359-371.

aproximar dele, examinou-o com o propósito de identificar o verdadeiro estado em que ele se encontrava.

Alcibíades, 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 Ásia juntas, confundia suas qualidades naturais com a excelência política. Como 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 Alcibíades 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 Alcibíades, ele apenas diz aquilo que seu *daímon* 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 Alcibíades. Olimpíodoro de Alexandria⁷⁸, em seu comentário do *Alcibíades*, 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 *Alcibíades*, 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 (*sophrosyne*), 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 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.

⁷⁸ O comentário de Olimpíodoro é o único comentário antigo completo do *Alcibíades* 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*. In: *L'antiquité classique*, Tome 26, fasc. 1, 1957. pp. 194-195.

Ao tratarmos da “metáfora do espelho”, estabelecemos que o “conhecimento de si” 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 *Alcibiades*, parece ser estar realmente entrelaçado com a dimensão “teológica”.

4.2 Sobre o método socrático

Nos diálogos de juventude de Platão, a definição ocupa um papel de destaque. Ora, neles, Sócrates busca responder a questão “O que é X?”. Tais diálogos estruturam-se na forma de interrogações, investigando uma determinada tese por meio de perguntas e respostas. Ao examinar um interlocutor que apresenta alguma tese moral, Sócrates pretende conduzi-lo a superar o jogo de opiniões para alcançar a verdade ou, pelo menos, livrar-se dos erros, dos sofismas. A refutação busca superar a multiplicidade das definições das virtudes, tais como a justiça, a beleza, a coragem.

Esse método de investigação socrático, denominado *elenkhos*, impõe uma única condição a seus interlocutores: o comprometimento pessoal de que digam somente o que verdadeiramente acreditam, isto é, opiniões com as quais se comprometem, valendo-se de perguntas e respostas curtas e objetivas. Nesse método, nenhuma opinião é excluída, ainda que pareça bizarra.

Tal método resulta em certa antipatia por parte de seus interlocutores e, em determinados casos, faz com que uma conversa agradável transforme-se em discussão, tal como ocorre no *Laques*. Ora, nesse diálogo, o *elenkhos* leva Nícias e Laques, dois velhos amigos, à briga. Platão, no entanto, assevera no *Sofista* (230b-d) que a refutação é de grande valia para os ouvintes. Ele apresenta-a como um método que visa a remover da alma a vaidade de opiniões errantes que criam obstáculos ao aprendizado:

“(…) ela [*a alma*] não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até se tenha submetido à refutação e que por esta refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além.” (*Sofista*, 230d)

No *Alcibíades*, somente após o filho de Clínias reconhecer as deficiências de sua educação é que a investigação avança em direção ao significado da noção de *epiméleia heautou*. O *elenkhos* socrático cumpre seu papel purgativo, livrando a alma do jovem aristocrata de seu estado de ignorância. O *elenkhos* visa a purificar a alma da mesma maneira que o remédio objetiva curar o corpo. Nesse sentido, a refutação comporta um aspecto terapêutico, relacionado à educação socrática.

Sócrates 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.

Ambury⁷⁹ assevera que a finalidade do *elenkhos* pode ser entendida, de modo mais claro, por meio do que ele chama de “deslocamento”, que significa um estado de aporia radical que leva o interlocutor a encarar a si mesmo, exposto por inteiro, de modo que lhe sejam evidenciadas as inconsistências de suas opiniões. Tal comentador acrescenta que esse deslocamento é um movimento de suma importância para que o interlocutor possa assumir sua própria ignorância e, conseqüentemente, voltar-se para a filosofia. No que diz respeito ao *Alcibíades*, a refutação socrática visa ao deslocamento do jovem Alcibíades em relação a sua pretenciosa imagem de si mesmo, tanto no que se refere a seus dotes físicos e à sua riqueza, quanto a sua inteligência e capacidade para governar a *polis*.

Esse deslocamento só é possível quando o interlocutor se compromete, verdadeiramente, com o diálogo. Por isso, o *elenkhos* socrático é necessário, pois sua finalidade é tornar a participação do interlocutor imprescindivelmente ativa. Vale dizer que, para Sócrates, os discursos retóricos longos, os quais Alcibíades estava habituado a ouvir, não seriam suficientes para estabelecer tal

⁷⁹ AMBURY, J.M. *The place of displacement: the elenchus in Plato's Alcibiades I*. In: *Ancient Philosophy*, vol. 31, Issue 2, 2011, p. 242.

participação, tampouco para despertar a reflexão. Posteriormente, retomaremos essa questão da voz ativa no diálogo.

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.”⁸⁰

Em relação ao *Alcibíades*, as noções fundamentais são apenas tratadas depois que o propósito purgativo e formador é evidenciado. Faz parte do método dialógico a abordagem de diversos fatores, sem que as demonstrações sejam apresentadas de forma imediata. Sócrates vale-se 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 consagrar-se 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.”⁸¹

⁸⁰ GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002, p.3.

⁸¹ idem, ibidem, 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 *Alcibíades*, 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.

4.3 “Cuidado de si” e a educação de Alcibíades

Como vimos, a mensagem oracular é introduzida por Sócrates no *Alcibíades* com o objetivo inicial de fazer com que seu jovem interlocutor olhe para dentro de si mesmo, antes de querer voltar-se 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 heautou* 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 (*per epiméleia te na kai tekhnei*)” (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. Em 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*. Em outras palavras, a *epiméleia heautou* diz respeito aos melhores cidadãos, homens sábios e, por conseguinte, capazes de comandar a cidade.

Alcibíades deseja, justamente, apresentar-se aos atenienses em “caráter de conselheiro” (106c). Ele julga conhecer melhor do que seus concidadãos os assuntos da *pólis*, especificamente os assuntos de guerra e de paz (107d). Ora, o político deve decidir com quem selará a paz ou contra quem deve declarar guerra, em que momento deve fazê-lo e durante quanto tempo. Sócrates assevera que, para dar conta dessa tarefa, é necessário seguir o critério do “melhor”. Este é definido como “o absolutamente correto, sendo correto tudo o que é feito de acordo com a arte.”(108b)

Sócrates vale-se do exemplo da arte da música para explicar a Alcibíades em que consiste esse “melhor”. Na música, o excelente diz respeito àquilo que está em conformidade com essa arte. Dado que o que está de acordo com a música é chamado de “musical”, o excelente em relação à música seria “o mais musical”, aquilo que é feito de acordo com todas as regras dessa arte (108d). Sócrates, então, quer saber de Alcibíades se este é capaz de designar o “melhor” em questão de paz e de guerra. Entretanto, o jovem diz, com toda franqueza, que não é capaz de responder tal questão. Sócrates classifica essa deficiência como vergonhosa:

“Ora, fora vergonhoso, se estivesses falando com alguma pessoa e dando conselhos a respeito de alimentos, e dissesse que tal alimento era melhor do que outro, em tal tempo ou em tal quantidade, e essa pessoa te perguntasse: Que entendes por melhor alimento, Alcibíades? Não lhe responderias que era o mais sadio, muito embora não te apresentasses como médico? No entanto, quando te formulam uma pergunta sobre o assunto que declaras conhecer e a respeito do que te apresentaste falar como entendido, não te sentirias envergonhado de não saberes responder, ao te formularem essa pergunta?” (108e-109a)

O filósofo, no entanto, não desiste da investigação e incita o jovem a refletir e a procurar uma explicação sobre o “melhor” a respeito da paz, quando

esta deveria ser selada, ou em relação à guerra, quando esta deveria ser declarada. Dito de outro modo, o filósofo quer saber o que justificaria a guerra ou a paz. Nesse contexto, é introduzida no diálogo a discussão acerca do justo e do injusto. O político deve necessariamente conhecer a justiça. Por isso, Sócrates deseja esclarecer como tal virtude pode ser conhecida.

Em 109e, o filósofo diz que há duas maneiras para se conhecer tal virtude: ou ela é aprendida por meio de algum professor, ou ela é descoberta por si mesmo. Alcibíades admite nunca ter frequentado algum mestre de justiça e, por conseguinte, afirma ter descoberto tal assunto por si mesmo. Todavia, na sequência da investigação, ele não é capaz de precisar quando o descobriu nem como. É forçado, assim, a admitir também que não descobriu tal coisa. Alcibíades, porém, justifica-se, dizendo que empregou “mal” o termo “descoberta”, e reformula sua resposta: “Creio que aprendi com todo o mundo.” (110d) Ele teria, desse modo, aprendido sobre a justiça com os mesmos com que aprendera a língua grega: “com todos”.

Ao examinar essas últimas afirmações de seu interlocutor, Sócrates aponta duas condições essenciais para se ensinar alguma coisa: i) é preciso conhecer o que se pretende ensinar; ii) é preciso que haja concordância referente a esse ensinamento (111b). Desse modo, a comparação feita entre o ensinamento da justiça e o ensinamento da língua grega não pode ser aceita. Ora, enquanto há concordância em relação à língua, é justamente sobre o justo e o injusto que há maior desacordo entre os homens:

“Sócrates – A respeito de homens ou de negócio justos ou injustos, és de parecer que os da multidão estão de acordo uns com os outros, ou cada um consigo mesmo?

Alcibíades – Pior ,ainda, Sócrates, por Zeus!

Sócrates – Não é sobre isso que se revela maior entre eles o desacordo?

Alcibíades – Sem dúvida!” (112a)

Sócrates, então, conclui que Alcibíades não aprendeu sobre a justiça com algum mestre, tampouco a descobriu por si mesmo. O jovem, no entanto, além de não reconhecer sua ignorância a respeito das questões de justiça, visa a atribuí-las a seu mestre: “Pelo que dizes, não é possível” (112d). Ele atribui sua

deficiência aos questionamentos do filósofo, e não a sua incapacidade de responder as questões.

Porém, até esse momento da investigação, Alcibíades não estava completamente pronto para a participação em um diálogo filosófico. Ora, ele sequer era capaz de compreender o básico que lhe era necessário: o comprometimento com suas próprias opiniões. Isso se explica pelo fato de o jovem estar habituado apenas a ouvir, de modo passivo, os discursos dos oradores, não atuando, assim, como protagonista na construção de seu próprio conhecimento. Nas apresentações retóricas, o orador exerce o protagonismo, enquanto o público apenas vangloria sua habilidade oratória.

Vale apontar que, em 114b, durante a discussão acerca da identidade entre o justo e o vantajoso, o filósofo concede a seu interlocutor o papel de indagador para que este possa expor seus próprios argumentos. Todavia, o jovem não se sente à vontade para apresentá-los, titubeia. Diante dessa hesitação e com o propósito de motivar Alcibíades, Sócrates diz que se este pode persuadir uma assembleia inteira, ele é capaz de persuadir, facilmente, um indivíduo isoladamente: “Ora, meu caro; faze conta que eu sou a assembleia e o povo. Forçosamente terás de convencer na assembleia cada indivíduo isoladamente considerado, não é assim?” (114b). Essas palavras, no entanto, não foram capazes de convencê-lo.

Ora, Sócrates ressalta que o diálogo filosófico incita seus interlocutores a ocuparem posições de sujeitos ativos na construção do conhecimento a fim de que possam ser responsáveis por suas próprias vozes, assumindo o compromisso com os argumentos apresentados. Dessa maneira, no método dialógico, a responsabilidade pelos resultados alcançados não é do indagador, e sim do interrogado. Este deve concordar com aquele apenas quando estiver convencido de que a discussão alcançou um estágio satisfatório. Sócrates, assim, assegura que não induz as respostas de seu amado. Ele vale-se do seguinte argumento para sustentar tal posição:

“Sócrates – (...) suponhamos que eu te perguntasse qual dos dois números é maior: um ou dois. Não responderias que dois é maior?”

Alcibíades – Sem dúvida.
Sócrates- Maior, quanto?
Alcibíades – Uma unidade.
Sócrates – Qual de nós dois é o que diz que dois é uma unidade maior do que um?
Alcibíades – Eu.
Sócrates – Logo, eu fui o que perguntei, e tu, o que respondeste?
Alcibíades – Sim.
Sócrates – Sobre esse assunto, portanto, quem é que se manifesta: eu que pergunto, ou tu que respondes?
Alcibíades – Eu.”(112e-113a)

Contudo, alguns comentadores defendem que, no *Ménon*, o filósofo faz perguntas que colocam, literalmente, palavras na boca do menino escravo e, por isso, não se pode sustentar a ideia segundo a qual aprendizagem é reminiscência. Todavia, de acordo com Wellman⁸², Sócrates não pretende, nessa passagem do *Ménon*, demonstrar tal ideia, visto que ele não espera, realmente, que o menino lembre como dobrar a área do quadrado. De fato, essa operação é, claramente, mostrada a Ménon. O referido comentador sugere que o objetivo dessa conversa é fazer com que o garoto, a fim de responder sinceramente as questões que lhe são colocadas, exercite o mesmo tipo de habilidade intelectual do questionador. No que diz respeito ao *Alcibíades*, faz-se necessário entendermos qual é a habilidade que o filho de Clínias exercita ao dialogar com seu mestre. Essa habilidade concerne ao “cuidado-de-si”. Sócrates declara-se mestre do cuidado e insiste que seu amado exercite também tal habilidade.

4.4 Alcibíades: amado e amante de Sócrates

Na conversa com Sócrates, o interlocutor é impelido, pela força de *Éros*, a concordar ou não com os argumentos que lhe são apresentados. Dessa maneira, a educação socrática não procede inteiramente no plano intelectual. O diálogo, como Sócrates e Platão entendem, estabelece uma relação entre os níveis intelectual e emocional, sem os quais a educação não seria possível. E *Éros* é, justamente, a força mediadora entre essas duas dimensões do homem.

⁸² WELLMAN, R.R. *Sócrates and Alcibiades: The Alcibiades Major*. In: History of Education Quarterly, vol. VI, nº 4, 1966, p. 8.

Como vimos, Alcibíades, ao perceber que é incapaz de especificar a *tékhnē* na qual as decisões da cidade são baseadas (108e-109a), admite encontrar-se num estado muito vergonhoso. Nesse ponto, o aspecto emocional é atingido, precisamente, pelo agudo sentimento de vergonha. Esse seria o primeiro estágio para ligar as dimensões emocional e intelectual da experiência educacional, assim como o primeiro estágio para a percepção da ignorância.

Há, aqui, uma relação com o *Lísis*. Nesse diálogo, Hipótales encontra-se apaixonado pela beleza do corpo de Lísis e, por esse motivo, age e fala de modo insensato, irracionalmente. Diante desse quadro, Sócrates entende que deve orientá-lo, demonstrando-lhe como o amante deve se comportar com relação ao amado. Ele adverte seu interlocutor de que:

“Os entendidos em matéria de amor (...) não elogiam o amado antes de conquistá-lo, de medo do que possa acontecer. Além do mais, os indivíduos muito belos, quando se sentem louvados e exaltados, enchem-se de orgulho e insolência.” (*Lísis*, 206a)

Essa passagem evidencia que, para Sócrates, deve-se humilhar e desonrar o amado mais do que inflar sua presunção, visto que, somente dessa maneira, o amante poderá atingir a dimensão emocional do amado.

Ora, no *Alcibíades*, ao experimentar esse sentimento de vergonha, o filho de Clíncias torna-se realmente consciente do estado de ignorância em que vive e reconhece que ainda não é “belo e bom” (119 a). O diálogo desloca-se da tentativa de um estímulo emocional para uma descrição de sua manifestação: a admissão da ignorância: “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” (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 remediá-la. Ora, Alcibíades ainda é jovem e tem muito tempo para “curar-se” de sua ignorância, cuidando de si mesmo. Após essa tomada de consciência, o caminho é preparado para um encontro mais significativo entre mestre e discípulo, no restante do diálogo, e a investigação

atingirá um nível ainda mais profundo, que culminará na genuína relação erótica.

A princípio, mesmo tendo experimentado esse sentimento de vergonha, o filho de Clíneas parece indicar que o “cuidado de si” não lhe é necessário, dado que seus compatriotas não são bem educados. Ora, se os homens encarregados dos negócios da cidade são mal educados – como Sócrates mesmo expõe – e se os concorrentes de Alcibíades são amadores, com o que ele deveria se preocupar? Por conseguinte, o jovem aristocrata entende que suas habilidades naturais são mais do que suficientes para derrotar seus adversários, não havendo, assim, razão para se importar com o referido cuidado.

Friedlander⁸³ assevera que a Fábula Real (121a -124b) – por meio da qual Alcibíades toma conhecimento de que seus verdadeiros rivais não são os políticos atenienses, e sim os reis da Pérsia e da Lacedemônia - tem, no diálogo, justamente a finalidade de demonstrar a necessidade do “cuidado-de-si”. Ora, Alcibíades, mesmo consciente de sua ignorância, ainda não está preparado para entender o significado do lema délfico, nem está verdadeiramente preparado para cuidar de si mesmo. Gordon, por sua vez, assevera que a referida fábula está vinculada ao conceito de ironia mimética:

“Na ironia mimética, o interlocutor vê a si mesmo espelhado no discurso, dando a si mesmo (e também ao leitor) a oportunidade de refletir sobre quem ele é. Nessas ocasiões, o que Sócrates diz pode ou não refletir as suas próprias crenças, mas sua utilização serve de gancho para comprometer o interlocutor (ou o leitor) e ajuda-lo a vir de encontro a algum *insight* ou compreensão. Aqui, as próprias ambições inapropriadas de Alcibíades lhe são refletidas nas descrições de Sócrates sobre o poder e as riquezas acumuladas pelos lacedemônios e pelos persas, e depois neutralizadas em contraste com o cuidado de si mesmo e a sabedoria. Sócrates utiliza seu conhecimento de Alcibíades a fim de lhe proporcionar uma imagem de si mesmo.”⁸⁴

⁸³ FRIEDLANDER, P. *Plato: an introduction*. Princeton University, 2015, p.232.

⁸⁴ GORDON, J. *Eros and philosophical seduction in Alcibiades I*. In: *Ancient Philosophy*, vol. XXIII, n.1, 2003, p.15. No original em inglês: “In mimetic irony, the interlocutor sees himself mirrored in the discourse, giving himself (and the reader, as well) an opportunity for reflecting on who he is. On such occasions, what Socrates says may or may not reflect Socrates’ own beliefs, but is used as a hook for engaging the interlocutor (or reader) and helping him to come to some insight or realization. Here, Alcibiades’ own misplaced ambitions are mirrored to him in Socrates’ descriptions of the power and riches amassed by the Spartans and the Persians, and then undermined in stark contrast to care and wisdom. Socrates uses his knowledge of Alcibiades in order to provide him with an image of himself”.

Todavia, o verdadeiro objetivo da referida fábula parece ser o de persuadir Alcibíades da necessidade para a deliberação em comum, que culmina em 124c, quando ele concorda em responder as questões de seu mestre, sem “hesitação nem tibieza”. Tal deliberação indica uma relação de confiança recíproca, fundamental para o engajamento no processo educativo da filosofia. A partir desse ponto, o filho de Clíncias está mais preparado, podendo ingressar em um estágio mais profundo da emoção humana.

A passagem 124c-d fornece a primeira indicação desse novo estado de Alcibíades, além de sugerir que a sequência da investigação abordará questões mais difíceis. Sócrates reafirma que para dar conta de tais questões 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” (124c). Ora, Sócrates esclarece que, na presença de *Éros* que esteve com eles desde o início, não é apropriado ser descuidado ou deixar algo escondido da vista.

Chegamos, aqui, de acordo com Wellman, ao ponto crucial do diálogo. É o momento em que Alcibíades manifesta uma verdadeira transformação emocional devido à própria investigação, ele passa de amado a amante de Sócrates:

“Como resultado do aprofundamento da relação emocional entre os parceiros, o amado se transforma em amante. Imediatamente após a mudança emocional, em 128 a, Sócrates intensifica a discussão, retornando à questão do cuidar de si.”⁸⁵

Vale dizer que a intensificação da investigação não ocorre pelo fato de Alcibíades ter se tornando, subitamente, mais capaz intelectualmente de lidar com as questões colocadas pelo filósofo, mas sim porque ele, agora, preocupa-se em resgatar a si mesmo. Ora, desonrado diante de seu mestre, o amado de

⁸⁵ WELLMAN, R.R. *Sócrates and Alcibiades: The Alcibiades Major*. In: *History of Education Quarterly*, vol. VI, nº 4, 1966, p.15. No original em inglês: “As a result of the deepening of the emotional relationship between the two men, the beloved is transformed into the lover. Immediately following the emotional upheaval, at 128 a, Socrates heightens the intensity of the discussion by returning so the question of caring for oneself (...).”

Sócrates constata que a estima social e a fama são, de longe, questões menos importantes do que a manutenção da relação erótica com seu mestre. Tal constatação faz com que o jovem reconheça a importância de Sócrates para sua formação ética e política. Por tudo isso, ele se dispõe a responder, com franqueza, as perguntas que pretendem chegar às raízes de seu ser. Ele seguirá a erótica socrática, e não mais a multidão.

Em 131d- 132b, essa transformação é reafirmada. Sócrates, como vimos, mostra que o amante verdadeiro é o amante da alma, e que seu verdadeiro objeto é a alma bela e justa, que desenvolve sua inteligência, não o corpo belo de um jovem. Alcibíades prontamente concorda e expressa esperança de que ficará belo o suficiente para atrair Sócrates, pois ficaria desesperado caso este o deixasse. A transformação de Alcibíades no amante de Sócrates é o pano de fundo para o restante do diálogo, principalmente para a passagem do espelho.

Wellman sustenta que a analogia com a “vista”, na referida passagem, evidencia que o objeto que se conhece na alma do amante é, forçosamente, o processo de conhecer-se a si mesmo. Dito de outro modo, o discípulo que deseja o conhecimento de si, deve olhar para o caminho já percorrido pelo mestre:

“Assim como o escravo no *Mênnon* tinha que pensar matematicamente para entender as questões de Sócrates referentes à duplicação da área do quadrado, tenho que pensar como meu amado a fim de conhecer-me a mim mesmo.”⁸⁶

A beleza do jovem Alcibíades, agora que atingiu a maturidade, é esperançosamente da alma, não do corpo. Para o referido comentador, é justamente aqui que se dá o ponto da transformação do amado em amante. Somente quando os participantes do processo educativo são ambos amantes e amados, engajados num caso de amor recíproco, é que cada um deles pode conhecer-se a si mesmo. Com a posse desse conhecimento, Alcibíades está apto

⁸⁶ Idem, *ibidem*, pp.17-18. No original em inglês: “As the slave boy in the *Meno* had to think mathematically in order to understand Socrates’ questions concerning the doubling of the area of the square, so I must think as my beloved in order to know myself.”

para perceber, de modo claro, sua verdadeira condição e o que ele deve fazer para melhorar a si mesmo.

Sendo assim, após a deliberação em comum, o diálogo deslocou-se para o envolvimento emocional intenso e a conseqüente relação erótica. Por meio da intensificação do processo educativo, o filho de Clíncias pode, finalmente, dar-se conta de seu vergonhoso estado de ignorância. Ao reconhecer tal condição, ele torna-se um enlouquecido amante da beleza de Sócrates e percebe que deve segui-lo tão avidamente quanto este o seguia:

“Alcibíades: Pois que seja, Sócrates; falarei desse modo, com o acréscimo de que corremos o perigo de trocar os papéis: tu ficarás com o meu e eu ficarei com o teu. A partir de hoje, não haverá possibilidade de evitarmos que eu me torne teu preceptor, e tu passes a ser dirigido por mim.

Sócrates: Ó generoso Alcibíades! Nesse caso, em nada difere da cegonha o meu amor: depois de ter sido criado no teu ninho um amor alado, passa este, por sua vez, a tomar conta dele.

Alcibíades: Será assim mesmo; a partir de agora, passarei a meditar sobre a justiça.” (135d-e)

4.5 “Cuidado de si” e modo de vida

A *erótika* socrática, assim, cumpriu seu papel. Sócrates, por meio dela, dissuadiu seu interlocutor de seus planos ambiciosos e ofereceu-lhe a oportunidade de vislumbrar o caminho para o modo de vida filosófico. Este, como veremos, demanda uma transformação interior por parte do indivíduo, demanda cuidado.

Os valores predominantes entre os atenienses estavam associados à riqueza material e ao poder. *Kalós* (belo) e *agathós* (bom), por exemplo, eram adjetivos ligados aos representantes da classe dominante. Nesse sentido, para boa parte dos gregos, a vida feliz consistia em ser rico, satisfazer todos os desejos, possuir muitos escravos e não precisar trabalhar, ter poder e fama. Para Sócrates, todavia, acima desses bens, estavam os valores da *psyché*, a sua *areté*, o conhecimento (do bem e do mal) e o que ele comporta na vida do homem. A missão do filósofo era exortar seus concidadãos ao reconhecimento e à conquista desses novos valores da alma.

Reale⁸⁷ assevera que o ordenamento hierárquico da alma relativamente ao corpo e a identificação do verdadeiro homem com sua alma teve como consequência uma grande revolução da tábua dos valores da Grécia Antiga. Nos *Memoráveis* de Xenofonte, essa ideia está presente na seguinte conversa entre Sócrates e Eutidemo:

Eutidemo – É possível, Sócrates, que o bem mais indiscutível seja ser feliz?

Sócrates – Claro, desde que não se componha de outros bens indiscutíveis.

Eutidemo – E que elemento da felicidade poderia ser discutível?

Sócrates – Nenhum, a não que lhe juntemos a beleza, a força, a riqueza, a fama, ou qualquer coisa do gênero.

Eutidemo – Pois, por Zeus, só podemos juntar-lhas! Como é que alguém poderia ser feliz sem elas?

Sócrates – Pois, então, por Zeus, juntar-lhe-emos elementos que trarão aos homens muitas e funestas consequências. Porque muitos são corrompidos, por causa da beleza, por aqueles que se deixam transtornar pelos encantos juvenis; muitos, por causa da sua força, tentam empreendimentos excessivos e precipitam-se em males não menores; muitos, por causa da sua riqueza, caem em vícios e acabam vítimas de conspirações; e muitos, ainda, por causa da sua fama e das influências políticas sofreram grandes desgraças. (Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 2, 34)⁸⁸

Para Sócrates, os bens que os atenienses consideravam indiscutíveis não eram bens em si e por si. Eles só teriam validade efetiva se unidos ao conhecimento do bem e do mal, ou seja, se postos sob o controle da alma (*Apologia* 30b).

De acordo com Sócrates, a divindade de nada precisava e, por isso, quanto menos necessidades um homem tenha, mais ele se aproxima do divino. Tal concepção foi, como sabemos, enormemente exaltada pela escola cínica, contudo ela incomodava alguns dos concidadãos de Sócrates. Xenofonte conta-nos, por exemplo, que o sofista Antifonte visando a roubar os discípulos do filósofo, desqualificava o modo de vida socrático. A resposta dada a tal sofista foi apresentada, por Sócrates, numa defesa das noções de justa medida e de controle de si: “Se não sou escravo do ventre, do sono, da volúpia, é porque

⁸⁷ REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002, p.161.

⁸⁸ XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas por Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH, 2011, p.245.

conheço prazeres mais doces que não deleitam apenas no momento, mas fazem esperar vantagens contínuas” (*Memoráveis*. I, VI).

Tanto a justa medida quanto o domínio dos prazeres estão presentes na figura de Sócrates. Este fez de sua filosofia seu modo de vida. Para o filósofo, pensamento e ação são indissociáveis. Essa ideia é evidenciada, por exemplo, no *Críton*. Ora, nesse diálogo, o filósofo, já condenado à morte, recebe a visita de seu amigo Críton que tenta persuadi-lo a fugir da prisão. Este apresenta várias razões para o filósofo aceitar a fuga: o dinheiro necessário não seria problema, visto que ele próprio, além de Cebes, Símiias de Tebas e muitos outros disponibilizaram suas riquezas; aceitando a ajuda de seus amigos, Sócrates honraria-os, já que a maneira pela qual o processo ocorreu deixou a impressão de que houvera covardia por parte deles que nada haviam feito para salvar o filósofo; este seria bem recebido em qualquer lugar para onde quisesse ir; a fuga, além disso, honraria o próprio Sócrates que sempre afirmou viver de acordo com a virtude e, por esse motivo, não deveria escolher a maneira mais fácil para isso, ou seja, fazer o jogo dos inimigos aceitando a sentença do tribunal e abandonando os filhos para serem criados como órfãos em Atenas (45b-46a).

Sócrates, no entanto, diz que, antes de tomar qualquer decisão, é necessário analisar cada uma das razões apresentadas. Ele ressalta que não se deixará convencer por outro argumento que não seja aquele que sua razão considerar o melhor:

“Meu caro Críton, quão precioso o teu ardor, se alguma retidão o acompanhasse! Não sendo assim, quanto mais insistente, tanto mais penoso. Temos, pois, de examinar se devemos proceder como queres ou não. Quanto a mim, não é de agora, sempre fui deste feitio: não cedo a nenhuma outra de minhas razões, senão a que minhas reflexões demonstram ser a melhor.” (46b)

O filósofo assevera, em seguida, que seria injusto abandonar Atenas “sem o consentimento da cidade” (50a). Ele explica que sua decisão de permanecer na prisão é baseada em princípios que sempre defendeu. Vale destacar, aqui, dois desses princípios reafirmados no diálogo, quais sejam, a vida de um homem deve ser coerente com sua doutrina (46b); e não se deve valorizar a vida como tal, mas antes de tudo o viver segundo a virtude e a justiça (47d). Ora, Sócrates considera que fugir é fazer um mal, um mal à cidade. Por diversas vezes, ele defendeu que a justiça sempre é superior à

injustiça, e que de nenhuma forma é lícito pagar o mal com outro mal. A recusa de Sócrates, portanto, funda-se na escolha de um modo de vida em que as ações estão em harmonia com as determinações do *logos*. No *Laques*, essa harmonia é descrita por Platão da seguinte maneira:

“Quando ouço alguém discorrer sobre a virtude ou sobre qualquer outra modalidade de sabedoria, algum homem de verdade e à altura do seu tema, alegro-me sobremodo e me comprazo em comparar o orador com suas palavras, e em verificar como ambos se combinam e se completam. Considero o indivíduo nessas condições um músico afinado em harmonia mais perfeita do que a da lira ou de qualquer outro instrumento frívolo: a harmonia da sua própria vida, estando sempre em consonância suas palavras com seus atos, harmonia dórica, não jônica(...).” (188d)

Na Grécia antiga, sabedoria significava, justamente, uma forma de conhecimento acompanhado de um modo de vida correspondente. Hadot examina, em seus *Exercices spirituels et philosophie antique* e *O que é a filosofia antiga?*, a figura do sábio na tradição ocidental. Segundo ele, tal figura aparece, desde o início do pensamento grego, como uma norma viva e concreta. Hadot concentrou suas pesquisas e reflexões sobre o sábio a partir da figura de Sócrates, tal como ela aparece no *Banquete*. Como sabemos, nesse diálogo, Sócrates e *Éros*, o filósofo e o amor, estão intimamente relacionados. O amor é descrito como desejo do que é sábio e do que é belo. O filósofo, assim como *Éros*, não é sábio, mas é aquele que deseja a sabedoria. Ele está entre o sábio e o ignorante.

Platão entende que os deuses e os sábios não desejam a sabedoria porque já a possuem. Os ignorantes, por outro lado, não a buscam porque sequer imaginam o que ela seja, ou porque estão certos de que já são sábios. Essa relação entre *Éros* e a figura do filósofo aparece, por exemplo, na seguinte passagem do *Banquete*:

“E, de uma maneira geral, quando se é sábio não se filosofa; mas os ignorantes, também eles, não filosofam e não desejam se tornar sábios. É isso justamente que é deplorável na ignorância: não se é belo, nem bom, nem inteligente e, no entanto, se acredita sê-lo. Não se deseja uma coisa quando não se sente a sua falta. – Quem são, Diotima, perguntei, os que filosofam, se não são nem os sábios nem os ignorantes? – É muito claro, respondeu, até uma criança o veria imediatamente: os que se encontram entre os dois; e o Amor deve estar entre eles. A ciência, com efeito, está incluída entre as coisas mais belas; ora, o Amor é amor pelo belo; impõe-se, portanto, que o Amor seja filósofo e, por ser filósofo, que esteja no meio-termo entre o sábio e o ignorante.” (*Banquete*, 204b)

O filósofo ama a sabedoria, mesmo tendo a consciência de que não poderá alcançá-la. Sócrates, como um verdadeiro filósofo, declara nada saber. Ele recusa o título de mestre, pois entende não possuir qualquer conhecimento que seja transmissível. Para Sócrates, o saber é algo que não pode ser passado de seu espírito para o espírito de seu interlocutor. Por isso, ele assume a posição de questionador: age interrogando aqueles que dizem possuir algum saber, fingindo ter a intenção de aprender alguma coisa com eles. E, quando o interlocutor se sente à vontade no diálogo, Sócrates o faz, como vimos, tomar consciência de que nada sabe. Nisso, reside, segundo Hadot, “o coração da ironia socrática”⁸⁹.

Vale dizer que, embora Sócrates despertasse o fascínio de seus interlocutores por meio de seus discursos, estes não eram mais eruditos nem mais eloquentes que os dos outros. Ora, Alcibiades, no *Banquete*, diz que as palavras de seu mestre, a princípio, pareciam completamente “ridículas”. Somente, no decorrer da conversa, os interlocutores descobriam o grande poder de orientação desses discursos:

“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 uma mira quando de procura ser um distinto e honrado cidadão.” (*Banquete*, 221E – 222 a)

Hadot define Sócrates como um mediador entre o ideal transcendente da sabedoria e a realidade humana concreta⁹⁰. *Éros* também é um intermediário: encontra-se entre o divino e o humano. Ele não é deus, nem homem; não é belo, nem feio; não é bom, nem mau; não é sábio, nem insensato. Ele é, no entanto, desejo, pois reconhece que não é belo e nem sábio. Sócrates e *Éros*, desse modo, não possuem sabedoria ou beleza em si. Todavia, eles são, para Platão, uma possibilidade que se abre, um caminho que aponta para uma beleza que supera todas as belezas terrestres. Assim, o filósofo 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.”⁹¹ Sócrates ama a sabedoria e dedica sua vida a buscá-la.

Assim, a filosofia, para Platão, não diz respeito apenas a um saber teórico. Ela

⁸⁹ HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études augustiniennes, 1981, p.111.

⁹⁰ idem, *ibidem*, p.101.

⁹¹ HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 78-79.

provoca uma atitude de si sobre si mesmo, uma transformação interior. Filosofar não é mais, como queriam os sofistas, uma *sophía*, mas é pôr-se a si mesmo em questão, pois experimenta-se o sentimento de não ser o que se deveria ser.

Sócrates é capaz de despertar a consciência de seus interlocutores porque ele mesmo cuida da própria alma. Ele se coloca o tempo todo em exame. O modo de vida filosófico consiste em dedicar-se à vida intelectual e espiritual. É a realização de uma conversão que coloca em questão a alma, a vida moral. Hadot sustenta que Platão teria fundado a Academia inspirado no modo de vida de Sócrates. Dos costumes deste, tiravam-se mais proveito do que propriamente de seus ensinamentos.

Para Platão, o discurso escrito tem menos valor do que a palavra viva e a vida em comum. A razão disso ele expõe em sua crítica à escrita. Como sabemos, essa é bastante conhecida, seja na formulação apresentada no final do *Fedro*, seja naquela expressa na *Carta VII*. Ambas dizem respeito à impossibilidade de que essa arte seja capaz de expressar a verdade ou, como assevera Platão, o conhecimento das coisas mais sérias e elevadas. Para o propósito deste trabalho, apresentaremos tal crítica, de modo resumido, a seguir.

É importante ressaltar que Platão viveu em um momento em que a dimensão da oralidade, que constituía o eixo de sustentação da cultura antiga, perdia importância em favor da dimensão da escrita, que se tornava predominante. Platão vivenciou o choque entre essas duas culturas de modo intenso e, de certa maneira, extremo, como conta-nos Reale: “de um lado, teve como mestre Sócrates, que encarnou de maneira paradigmática (...) o modelo da cultura fundada sobre a ‘oralidade’; de outro, captou poderosamente as instâncias dos defensores da cultura fundada na ‘escrita’.”⁹²

No *Fedro* (274e-275a), Sócrates, ao tratar da conveniência ou inconveniência da escrita, narra para seu interlocutor o mito de Thoth. Este, dentre diversas invenções, tais como os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo de damas e os dados, também criou a escrita. O deus Thoth acredita que essa ferramenta tornaria os homens mais sábios e lhes fortaleceria a memória. Ele, então, apresenta tal invento ao rei Tamuz, que, no entanto, avalia que o deus atribui à escrita um poder oposto ao que ela realmente possui:

⁹² REALE, G. *Platão*. São Paulo: Edições Loyola. 2007.

“Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos, só se lembrarão de um assunto exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo, tu não inventaste um auxiliar para a memória, mas apenas para recordação. Transmites aos teus alunos uma aparência de sabedoria, e não de verdade, pois eles recebem muitas informações sem instrução e se consideram homens de grande saber embora sejam ignorantes na maior parte dos assuntos.” (275a)

Ao apresentar esse mito, Platão estabelece que a escrita não fortalece a memória, mas oferece apenas meios para trazer à memória coisas já sabidas. Além disso, ela não aumenta o saber, e sim a aparência do saber. Ora, a escrita tomada em si mesma não é capaz de transmitir um ensinamento. Pinheiro⁹³ sustenta que o propósito do filósofo, aqui, é enfatizar que o homem não deve se apoiar, quando o assunto é o conhecimento, em caracteres exteriores a si mesmos, visto que só encontramos clareza e segurança em relação ao saber no interior de nossa própria alma.

Em 275d, Platão diz que o escrito é sem alma, não é capaz de falar ativamente; é incapaz de ajudar-se e de defender-se sozinho contra as críticas, mas exige sempre a intervenção ativa de seu autor. Ele ainda aponta outro inconveniente dessa arte: “um discurso chega a toda parte tanto aos que entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se chega a saber a quem serve e a quem não serve” (275e). O escrito, nesse sentido, pode não se ajustar à alma de determinado leitor, sendo inútil, assim, para o aperfeiçoamento dela.

Para Platão, o filósofo compõe obras conhecendo a verdade e que, por isso, é capaz de socorrê-las e de defendê-las quando isso for necessário. Sua escrita está na alma, não é algo externo. É um *logos* vivo e com alma (276a), único capaz de tornar os homens mais sábios. Pinheiro aponta que é necessário toda uma experiência adequada para que a verdade filosófica seja corretamente inscrita na alma:

“Sócrates está chamando atenção para o fato de que o verdadeiro lugar do conhecimento não pode estar em conteúdo escrito, mas deve estar presente na alma daquele que sabe. A apreensão do conhecimento deve passar por um processo no qual esse conhecimento transforme o aprendiz.”⁹⁴

⁹³ PINHEIRO, M.R. *Experiência vital e filosofia platônica*, 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004. p.116.

⁹⁴ PINHEIRO, M.R. *Experiência vital e filosofia platônica*, 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004. p.123.

Essa crítica de Platão à escrita, apresentada no *Fedro*, está em consonância com aquilo que é exposto na *Carta VII*. Nesta, ele diz que submeteu à prova o tirano Dionísio II, a fim de saber se este havia progredido ou não em relação à filosofia. O resultado, porém, decepcionou-o. Ora, após ter ouvido apenas uma lição, o tirano escreveu sobre ela, “compondo como se fosse obra sua e que nada tivesse ouvido a outro” (341b). Platão, no entanto, entende que não pode haver tratado escrito que contenha a verdade sobre as questões discutidas por ele, por isso assevera que Dionísio II nada compreendeu daquilo que ouviu:

“Eis o que tenho a explicar acerca de todos que escreveram e não de escrever, quantos dizem saber acerca daquilo de que me ocupo, tanto os que me ouviram a mim, como a outro, como ainda os que encontraram por si. Não é possível, na minha opinião, que tenham compreendido nada do assunto. Não há obra minha escrita sobre ele, nem jamais poderá haver. Pois não são expressáveis, como outros ramos do saber, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, de repente, como se fosse alimentada por uma faísca, brota uma chama na alma, que imediatamente se sustenta a si própria.” (341b-342a)

O filósofo sustenta que os assuntos de que trata – “assuntos sérios, como formula em 344c – não são “expressáveis”. O conhecimento filosófico, como indicado no *Fedro*, não é alcançado por meio de manuais. Ele requer uma “convivência gerada pela intimidade”. O homem, nesse sentido, encontra a verdade em seu íntimo, no interior de sua própria alma.

Em 342a, Platão esclarece melhor tal crítica, ao apresentar as condições para o conhecimento. Este, segundo ele, surge a partir de cinco elementos: primeiro, o nome; segundo, a definição; terceiro, a imagem; quarto, o próprio conhecimento; quinto, “a coisa ela mesma”. Platão exemplifica essa ideia por meio da figura do círculo. Eis o exemplo: o nome é esse mesmo: “círculo”. Ele é definido como aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância em toda parte. Em relação à imagem, o círculo é aquilo que é desenhando e o que é apagado, o que é torneado e o que se perde. Já no que diz respeito ao conhecimento, Platão diz que este é a inteligência e a opinião verdadeira sobre o referido objeto, e completa: “essa unidade deve ser posta não em sons, nem em formas de corpos, mas deve ser presente nas almas; o ser destes é diferente da natureza

do próprio círculo e dos três elementos ditos antes.”(342d). Somente o conhecimento aproxima-se do quinto elemento, isto é, “a coisa ela mesma”. O filósofo sustenta que o ser de cada coisa nunca é apresentado pelos quatro elementos devido à fragilidade do discurso: “Por causa disso, ninguém que tenha juízo ousará expor pela linguagem o seu pensamento, por causa de sua fragilidade, e isso em caracteres imóveis, como acontece com os escritos” (342e).

Platão, todavia, reconhece a importância de se exercitar nos três primeiros elementos, antes de alcançar o conhecimento da coisa mesma:

“Só depois de esfregarmos, por assim dizer, uns nos outros, e compararmos nomes, definições, visões, sensações e de discuti-los nesses colóquios amistosos em que perguntas e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja, é que brilham sobre cada objeto a sabedoria e o entendimento, com a tensão máxima de que for capaz a inteligência humana.” (344b)

Pinheiro⁹⁵ chama atenção, aqui, para o emprego do termo "esfregar" para descrever a atividade que o aprendiz realiza em relação aos elementos do conhecimento: “Vamos nos relacionando com eles, convivendo com eles, discutindo sobre eles, – tudo isso é o esfregar-se – para então, nascer em nós o conhecimento do que almejamos.” Ainda de acordo com o referido comentador, essa ideia assemelha-se àquela apresentada na *República* (434e). Nesta, Platão compara a investigação filosófica ao acender de um fogo a partir do esfregar de dois pedaços de madeira. Assim como o fogo é gerado esfregando dois pedaços de madeira, o conhecimento é gerado quando se esfrega dois argumentos. É desse modo, por exemplo, que Sócrates e seu interlocutor pretendem chegar à ideia de justiça.

Essa crítica à escrita, portanto, evidencia que a educação, para Platão, caracteriza-se por atribuir maior importância ao contato vivo entre os homens. Ela pode ser feita somente no seio de uma comunidade, de um grupo de amigos. Esse é, como assevera Hadot, um aspecto importante da definição de filosofia proposta por Platão: a filosofia realiza-se apenas pela comunidade de vida e de diálogo entre mestres e discípulos no seio de uma escola. Na Antiguidade, a *epiméleia heautou* contou, na

⁹⁵ PINHEIRO, M.R. *Experiência vital e filosofia platônica*, 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004, p. 109.

maioria das vezes, com um ambiente coletivo. Este não se restringia apenas às escolas filosóficas como a Academia, mas dizia respeito também às relações familiares ou de amizade. Dessa maneira, o “cuidado de si” comportava, nessa época, um sentido coletivo.

As referidas escolas tinham o objetivo de valorizar a vida em comum e o uso da palavra viva como instrumento do “cuidado de si”. Nelas, além da ética do diálogo, exercício espiritual por excelência, realizavam-se outras práticas espirituais, objetivando a manutenção do modo de vida socrático. Hadot define “exercícios espirituais” como: “práticas que podem ser de ordem física, como regime alimentar; discursiva, como o diálogo e meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica.”⁹⁶

Desse modo, viver filosoficamente consiste em dedicar-se não apenas à vida intelectual, mas requer também um debruçar-se sobre a vida espiritual. O saber, para Platão, diz respeito a valores, e não somente a conteúdos. Na filosofia platônica, estes podem ser entendidos como condições para aqueles. Dito de outro modo, a sabedoria designa não só o conhecimento, mas também o “cuidado de si”.

Foucault, n’*A Hermenêutica do Sujeito*, considera que a noção de *epiméleia heautou* teria constituído, ao lado do “conhecimento de si”, as bases da filosofia antiga. Todavia, a filosofia, tal como entendida hoje, atribui mais importância ao conhecimento. Para esclarecer como a filosofia preteriu o “cuidado de si”, Foucault estabeleceu uma diferença entre “espiritualidade” e “filosofia”. Esta designa, segundo ele, o procedimento que supervalorizou o conhecimento, atribuindo-lhe exclusividade no que se refere ao acesso à verdade. Já a “espiritualidade” concerne ao conjunto de práticas e experiências (tais como: conversões, ascetes, purificações) que possibilita ao sujeito o acesso à verdade, o qual seria alcançado apenas por meio de uma transformação:

“A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura do sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo para ter direito ao acesso à verdade.”⁹⁷

⁹⁶ HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.21.

⁹⁷ idem, *ibidem*, pp. 19-20.

Para Foucault, o conhecimento desvinculado das condições de espiritualidade é considerado somente como um acúmulo cujos benefícios se dão em termos psicológicos, sociais ou históricos, porém não proporciona ao sujeito nenhuma oportunidade transformação.

Filosofia e espiritualidade não estavam separadas na Antiguidade. Bem ao contrário, estiveram sempre juntas entre os pitagóricos, em Sócrates, em Platão, entre os neoplatônicos. Essa é uma constatação fundamental para Foucault: houve uma longa época em que o acesso à verdade não podia ser colocado em termos restritos ao conhecimento. É o que estaria sintetizado pelo preceito, hoje ignorado, de *epiméleia heautou*. Foucault, em resumo, considera que o “cuidado de si” constituiria a forma mais geral dessa espiritualidade, praticamente deixada de lado pela filosofia ocidental atual.

Platão, ao tratar da *epiméleia heautou* no *Alcibiades*, vincula-a à mensagem oracular, não com a finalidade de opor esses dois preceitos, ou de determinar se um é mais importante que outro. Seu objetivo é colocar frente a frente dois modos de vida bem diferentes, quais sejam, o modo de vida do jovem Alcibiades, baseado no poder e na ambição, e o modo de vida filosófico, o de Sócrates, alinhado com a realização da justiça e que demanda o cuidado da alma.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Platão recomenda, no *Alcibíades*, que o homem deve educar sua alma. O preceito délfico foi introduzido, no diálogo, com o objetivo de fazer com que o jovem aristocrata olhasse para dentro de si mesmo, antes de querer voltar-se para o exterior. Alcibíades deveria conhecer suas limitações e tomar consciência de sua educação insuficiente. A noção de *epiméleia heautou* foi abordada apenas no momento em que Alcibíades reconheceu que não estava pronto para governar a si mesmo e a cidade.

Como vimos, o “si” é identificado com a alma. Para cuidar dela, deve-se, metaforicamente, dirigir o olhar ao divino, no qual se encontra o princípio da sabedoria. A “metáfora do olho” indica que olhar o melhor no semelhante possibilita o “conhecimento de si”. Desse modo, o “cuidado de si” está diretamente relacionado ao “conhecimento de si”, que, no *Alcibíades*, de uma forma geral, tem a finalidade de evidenciar as deficiências do jovem aristocrata. Este foi convencido de que, para cuidar da cidade, é preciso, antes, adquirir a virtude.

O *Alcibíades* não trata da educação de um jovem qualquer, e sim da formação de um príncipe. A investigação tem, desse modo, um valor exemplar: se a entrada na vida política é temerária e prematura para o nobre Alcibíades, será igualmente para qualquer outro jovem que se encontre nas mesmas condições que ele. Platão, como vimos, apresenta diversas críticas à educação ateniense, pois, segundo ele, assim como o jovem Alcibíades, todos seus concidadãos encontram-se em um estado de ignorância. Ele evidencia que a democracia ateniense é incapaz de formar cidadãos e, sobretudo, dirigentes políticos.

De acordo com o filósofo, não cabe aos mestres de virtude ou aos dirigentes políticos o papel da educação. Nem mesmo os retóricos, os parentes, o oráculo, os pedagogos competentes podem ensinar aos jovens o que eles realmente são. Se um governo de si é possível, o jovem deve ser o sujeito. A virtude não é aprendida da mesma maneira que a transmissão de um conteúdo pedagógico. Ela só pode ser alcançada de outro modo: a partir de um exercício de si sobre si mesmo, “ela deve ser colocada em obra”. Dessa maneira, a verdadeira função do mestre de virtude, função de Sócrates nos diálogos platônicos, não é a transmissão de um saber, e sim de convencer cada um a cuidar da virtude, a aperfeiçoar-se. Dito de outro modo, no *Alcibíades*, o

processo formativo não consiste na transmissão de um conteúdo. A educação resulta da nova disposição alcançada pelo interlocutor por intermédio de Sócrates.

O *Alcibiades* representa um retrato inicial do caráter formativo da filosofia platônica, isto é, um movimento de atração para o caminho do “conhecimento de si”. Esse caminho, como vimos, inicia-se a partir da aporia, que resulta da refutação socrática. O *elenkhos* tem um papel purgativo: livrar a alma da ignorância. O propósito de Sócrates não é apenas dizer o que é a alma, e sim, por meio da refutação, purificá-la. O *elenkhos*, dessa maneira, evidencia o aspecto terapêutico da educação socrática. Ele pretende purificar a alma da mesma maneira que o remédio objetiva curar o corpo.

Além disso, esse método tem a finalidade de tornar a participação do interlocutor imprescindivelmente ativa. Para Sócrates, os discursos retóricos longos seriam insuficientes para estabelecer tal participação e despertar a reflexão. Ora, no *Alcibiades*, a relação entre o filósofo e o filho de Clínias é representada como uma relação intensamente erótica que exige a participação do interlocutor na construção do conhecimento.

Sócrates enfatiza que o diálogo filosófico incita seus interlocutores a ocuparem posições de sujeitos ativos, a fim de que possam ser responsáveis por suas próprias vozes, assumindo o compromisso com os argumentos apresentados. Dessa maneira, no método dialógico, a responsabilidade pelos resultados alcançados não é do indagador, e sim do interrogado. Na investigação socrática, o interlocutor é conduzido, pela força de *Éros*, a concordar ou não com os argumentos que lhe são apresentados. Isso indica que a educação não se faz puramente na dimensão intelectual, visto que ela demanda uma relação entre os níveis intelectual e emocional. E *Éros* é, justamente, a força mediadora entre essas duas dimensões do homem.

O nível emocional é atingido, no diálogo, no momento em que o jovem aristocrata assume estar envergonhado por não ser capaz de especificar a *tékhne* na qual as decisões da cidade são baseadas (108e-109a). Esse seria o primeiro estágio, de acordo com Wellman⁹⁸, para ligar as dimensões emocional e intelectual da experiência educacional, assim como o primeiro estágio para a percepção da ignorância.

⁹⁸ WELLMAN, R.R. *Sócrates and Alcibiades: The Alcibiades Major*. In: *History of Education Quarterly*, vol. VI, n° 4, 1966, p.15.

Ora, envergonhado e desonrado diante de Sócrates, o filho de Clínius constata que a estima social e a fama são, de longe, questões menos importantes do que a manutenção da relação erótica com seu mestre. Essa constatação é determinante para que Alcibíades reconheça a imprescindibilidade de Sócrates para sua formação tanto ética quanto política. Ele assegura que passará a seguir a erótica socrática, e não mais a multidão.

Esse é, segundo Wellman, um ponto fundamental no diálogo: Alcibíades manifesta uma verdadeira transformação emocional devido à erótica socrática. A intensificação da relação emocional entre os parceiros faz com que o amado se transforme em amante. Sócrates e Alcibíades são amantes e amados ao mesmo tempo. Essa reciprocidade é fundamental para o “conhecimento de si”. Com a posse desse conhecimento, Alcibíades está apto para perceber, de modo claro, sua condição e o que ele deve fazer para cuidar de si mesmo.

BIBLIOGRAFIA

ANNAS, J. *Self-knowledge in Early Plato*. In: *Platonic Investigations*, ed. Dominie J. O'Meara. Washington, D.C. Catholic University of America Press, pp. 111-138.

AMBURY, J.M. *The place of displacement: the elenchus in Plato's Alcibiades I*. In: *Ancient Philosophy*, vol. 31, 2011, p. 242.

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

BARROS, F.A.N. *Eutífron de Platão: estudo e tradução*, 2014. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BORGHI, G. *O não saber socrático e a educação: o desafio de aprender a pensar*. In: *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, Salvador, v. 22, n. 39, jan./jun. 2013, p. 117-127.

BRÈS, Y. *La psychologie de Platon*. Paris: PUF, 1973

BRAICOVICH, R.S. *Conocimiento de sí y paideia política em el Alcibiades I de Platón*. In: *Estudios griegos e indoeuropeos*, vol.24, 2014.

BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003

BRUNSCHWIG, J. *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

CASTELNÉRAC, B. *O Sócrates de Platão e os limites do intelectualismo na ética*. In: *Revista DoisPontos*; v. 4, n. 2 (2007).

COHEN, M.H. *The Aporias in Plato's Early Dialogues*. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 23, nº 2, 1962, pp. 163-174.

COUTINHO, C.L.S. *O mito de Zalmoxis e o sacerdócio de Sócrates : a cura no Cármites de Platão*, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

CROISSET, M. Introduction. In: PLATON. *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset, revu par Marie-Laurence Desclos. Introduction et notes de Marie-Laurence Desclos. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

CRUZ, M.I.S. *El "cuidado de sí": Plotino, lector del Alcibiades I de Platón*. In: *Cadernos de Filosofía*, 2012, pp. 85-100.

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

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. São Paulo : Martins Fontes, 2010.
- FRIEDLANDER, P. *Plato: an introduction*. Princeton University, 2015.
- GALLO, S; GENIS, A.D. *Filosofia da educação, exercícios espirituais e arte de existência*. In: Educação em Foco: Revista de Educação, vol. 20, n.2, 2015.
- GAZOLLA, R. *A Grécia e nós: acerca da alma, da liberdade, da individualidade*. In: Revista Hypnos. São Paulo, nº 5, 2º sem., 1999, pp. 91-101.
- GENIS, A.D. *Filosofía, terapéutica, educación la filosofía de la educación como "medicina del alma"*.
<http://www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/Dra.%20Andrea%20D%C3%A9%20Daz.pdf>.
- GOLSDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GORDON, J. *Eros and philosophical seduction in Alcibiades I*. In: Ancient Philosophy, vol. XXIII, n.1, 2003, p.15
- GUSDORF, G. *Professores para quê?* Lisboa: Moraes editores, 1970.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études augustiniennes, 1981.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- JAEGER, W. *Paideia, a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JOLIBERT, B. *Platon: l'ascèse éducative et l'interêt de l'âme*. Paris: Éditions l'Harmattan, 1994.
- LAERTE, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LOPES, A.O.D. *O cuidado de si na Grécia Antiga: elementos para uma discussão com os dois primeiros cursos da Hermenêutica do Sujeito, de Michel Foucault*. In: Nuntius Antiquus, nº 6, dez., 2010.
- MARROU, H.I. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990.
- MORAUX , P. e WESTERINK, L.G. *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato. Critical Notes and Indices*. In: L'antiquité classique, Tome

26, fasc. 1, 1957. pp. 194-195.

MOUTSOPOULOS, E. *La noción de areté em el Comentario de Proclo sobre el Primer Alcibíades de Platón*. In: *Areté revista de filosofía*, vol. XI, n° 1, 1999, pp. 281-289.

PAVIANI, J. *Ética e aprendizagem em Platão*. In: *Revista Hypnos*. São Paulo, n°27, 2° sem., 2011, pp. 246-259.

PAVIANI, J. Platão, a educação e o cuidado de si. A recepção de Foucault. In: *Revista Hypnos*. São Paulo, n°24, 1°sem., 2010, pp. 37-51.

PÉPIN, J. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris: Les Belles-Lettres, 1971.

PINHEIRO, M.R. *Experiência vital e filosofia platônica*, 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

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

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2001.

PLATÃO. *Cármides. Lísias*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. ufpa, 2015.

PLATÃO. *Carta VII*. Trad. de José Trindade do Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PLATÃO. *Crítion*. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix,

PLATÃO. *Diálogos*, vol. V - *Fedro - Cartas - Primeiro Alcibíades*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Universidade do Pará, 1975.

PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. *Górgias*. Introdução e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros. Lisboa: Lisboa Editora, 2002.

PLATÃO. *Laques. Eutífron*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. *Ménon*. Tradução de Ernesto R. Gomes. Lisboa: Edições Colibri, 1992.

PLATÃO. *O Banquete (Simposium)*. In: *Diálogos. Coleção Os Pensadores*, v. III.

- PLATO, *Alcibiades I*. Perseus Digital Library, 1999.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0176:text=Alc.%201>
- PLATON. *Alcibiade*. Présentation par J.-F. Pradeau; Traduction inédite par Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2004.
- PLATON. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles-Lettres, 2002.
- PLATON. *Apologie de Socrate. Criton*. Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2005.
- PLATON. *Charmide*; traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion. Paris: Éditions Flammarion, impression 2004.
- REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002, p.161.
- REALE, G. *Platão*. São Paulo: Edições Loyola. 2007.
- RENAUD, F. *La connaissance de soi dans l'Alcibiade majeur et le commentaire d'Olympiodore*. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, n° 2, 2009, p. 375.
- RIDER, B. *Self-care, self-knowledge, and politics in the Alcibiades I*. In: *Epoché*, vol. 15, Issue 2, 2011, p. 395-413.
- ROBINSON, T.M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SCHAERER, R. *La Question platonicienne*. Paris: Vrin, 1969.
- SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de George Otte, revisão e notas de Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- SCOTT, G.A. *Plato's Socrates as educator*. State University of New York Press, 2000.
- SOULEZ-LUCCIONI, A. *Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade Majeur*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.79, p.196-222, 1974.
- SPINELLI, M. *O Daimónion de Sócrates*. In: *Revista Hynos*. São Paulo, n°16, 1°sem. 2006, p. 59.
- van GRONINGEN, A. *Les trois Muses de l'Hélicon*. *L'Antiquité Classique*. Louvain, p. 287-296, 1948.
- VALENTIM, I. *Las Lecturas Platónicas de Michel Foucault. Lenguaje, Ética y Política: Parrésia y el cuidado de sí en el Alcibiades, el Eutifrón y el Laques*, 2012 Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidad Carlos III de Madrid, Madri, 2012.

VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

WELLAUSEN, S. *Michel Foucault: parrhésia e cinismo*. In: Rev. Sociol, USP. São Paulo, nº 8, 1996.

WELLMAN, R.R. *Sócrates and Alcibiades: The Alcibiades Major*. In: History of Education Quarterly, vol. VI, nº 4, 1966.