



O cuidado de si no diálogo *Alcibiades* de Platão: uma análise sob a perspectiva de Michel Foucault

Igor Corrêa de Barros*

Resumo: A *epiméleia heautou* representa um fato singular na história da filosofia. Apesar de sua importância capital para a filosofia antiga, o cuidado de si foi esquecido na modernidade, tornando-se uma noção completamente inexistente em nossos dias. Em seus últimos estudos, Michel Foucault recuperou essa noção, destacando a proeminência que a *epiméleia heautou* alcançou durante um período que percorre mais de mil anos de história. Foucault sustenta que o diálogo *Alcibiades* de Platão é o gérmen filosófico do cuidado de si, pois seria a primeira teoria completa do cuidado de si: cuidar de si, para Platão, é cuidar da alma, e essa seria a principal tarefa da existência humana. Assim, propomos nesse artigo um trabalho de revisão cujo objetivo principal é abordar a leitura foucaultiana de *Alcibiades*, destacando as principais características da *epiméleia heautou* no momento socrático-platônico.

Palavras-chave: Foucault; *Alcibiades*; Platão; *Epiméleia Heautou*.

Self-care in Platão *Alcibiades* dialogue: an analysis from the perspective of Michel Foucault

Abstract: The *epiméleia heautou* represents a singular fact in the history of philosophy. Despite its capital importance for ancient philosophy, self-care was forgotten in modern times, becoming a notion that does not exist today. In his last studies, Michel Foucault recovered this notion, highlighting the prominence that the *epiméleia heautou* achieved during a period that covers more than a thousand years of history. Foucault maintains that Plato's dialogue *Alcibiades* is the philosophical germ of self-care, as it would be the first complete theory of self-

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ). E-mail: igorbarros21@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7864010418444418>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1386-955X>.

care: to take care of yourself, for Plato, is to take care of the soul, and that would be the main task of human existence. Thus, we propose in this article a review work whose main objective is to approach the Foucaultian reading of Alcibiades, highlighting the main characteristics of the *epiméleia heautou* in the Socratic-Platonic moment.

Keywords: Foucault; Alcibíades; Platão; *Epiméleia Heautou*.

Considerações iniciais

Em seus últimos estudos, na fase ética¹, em especial no volume 3 e 2 da História da sexualidade, Foucault realiza um retorno à cultura greco-latina do século V A.C. aos séculos IV-V D.C. Como podemos observar nesses trabalhos, o autor foi atraído e instigado pela Antiguidade no que concerne à produção de “morais”, todas elas pautadas na estilização da vida e no cuidado de si. Sendo assim, Foucault encontrou na estilização das condutas e na autoconstituição por meio do cuidado de si o suporte para realizar uma análise do governo dos outros e/ou governo de si nos antigos e, ao mesmo tempo, investigar como isso repercute nos dias de hoje.

Segundo Foucault (2006), o epimelía heautou (cuidado de si) representa um acontecimento capital para o pensamento filosófico: apesar de ter constituído, ao que parece, um dos pilares da filosofia antiga, essa noção foi completamente esquecida na modernidade e resumida ao gnôti seautón (conhece-te a ti mesmo). O autor procurou, em seu minucioso

¹ Como ferramenta de estudo e exposição da filosofia de Foucault, os comentadores comumente dividem as pesquisas desse pensador em três "fases" distintas: a fase arqueológica, na qual destacam-se: *O nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969); a fase genealógica, com destaque para *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976); e, uma última fase, a fase ética, ligada aos dois últimos volumes da História da sexualidade: *O usos do prazer* (1984) e *O cuidado de si* (1984). Como ressaltam Rabinow e Dreyfus (1995, p. 116), ainda que essa divisão seja de certo modo superficial, tal separação nos ajuda a entender os desdobramentos e os diferentes objeto de estudos propostos por Foucault.

estudo sobre a Antiguidade, recuperar a noção do cuidado de si, destacando a importância e o alcance dessa noção durante um período que percorre mil anos de nossa história.

Este artigo tem por objetivo abordar a leitura foucaultiana de Alcibíades no curso *A hermenêutica do sujeito*, 1982. Foucault localiza em Platão, especialmente nesse diálogo, a primeira teoria completa do cuidado de si. “É a primeira teoria, e pode-se dizer, (entre) todos os textos de Platão, a única teoria global do cuidado de si. Pode ser considerada como a primeira grande emergência teórica da *epiméleia heautou*” (FOUCAULT, 2006, p. 46). De fato, Alcibíades é uma peça central do curso de 1982 e é a partir desse “ponto de partida” que Foucault introduz da noção de *epiméleia heautou*, apresenta as diferenças e proximidades entre filosofia e espiritualidade, analisa a relação entre conhecimento de si e cuidado de si, filosofia e ascese, e o que parece ser seu objetivo principal, evidencia a articulação entre subjetividade e verdade.

O cuidado de si e a construção do sujeito moral

Ao realizar uma análise da moral antiga, Foucault se ocupou de temas como ética, verdade, estética da existência, sujeito da ação e sujeito ético. Alguns desses temas já estavam presentes de forma pouco desenvolvida nas fases anteriores e ganham maior destaque, como a liberdade e a agência do sujeito ético/político. As palavras de Ewald capturam com maestria a movimentação teórica realizada por Foucault na passagem da fase genealógica para a fase ética:

As portas do asilo, os muros da prisão desaparecem, dando lugar a falas livres em que gregos e romanos discutiam as melhores maneiras de conduzir suas vidas. A paisagem do confinamento cede lugar à liberdade luminosa do sujeito (EWALD, 1984, p. 71-73).

A liberdade é entendida em Foucault como a condição necessária da ética. Nas palavras do autor: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2006, p. 267). A ética encontrada pelo autor em suas análises da antiguidade greco-romana não é um conjunto de normas, mas um êthos, um conjunto de práticas através das quais o sujeito se relaciona consigo mesmo e com os outros. A ética do êthos não diz respeito a um código moral que venha a definir os valores de cada ação, tal como os dispositivos de normalização tão presentes na analítica do poder, e sim a um processo singular no qual se busca, antes, um ato de transformação constante de si mesmo – uma autoconstituição. A ética dos antigos está inserida numa cultura que percorreu a filosofia greco-romana e chegou até os primeiros cristãos – o cuidado de si.

Os estudos foucaultianos sobre a sexualidade dos gregos e romanos antigos levaram o autor a se interessar por essa visão da ética baseada no ascetismo e pautada nas práticas de si. Nas palavras de Foucault, “Não digo que a ética seja o cuidado de si, mas que, na Antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: ‘cuida-te de ti mesmo’” (FOUCAULT, 2006, p. 268). Segundo Foucault (2006), na cultura greco-romana, a liberdade foi pensada como uma ética pautada no cuidado de si, que para nós pode significar uma forma de egoísmo, mas que durante a Antiguidade foi, ao contrário, um princípio positivo. De acordo com o autor (2006), o terceiro momento do cuidado de si, o momento cristão, teria ocultado o momento socrático-platônico e o segundo momento helenístico-romano. Por isso, o autor busca apresentar o sentido do cuidado de si na cultura greco-romana. Assim, o tema do cuidado de si nasce em V A.C., chegando até o século IV D.C., e representa um fenômeno capital para a história da subjetividade e da verdade

Temos, pois, com o tema do cuidado de si, uma formulação filosófica precoce, por assim dizer, que aparece claramente desde o século V a.C. e que até os séculos IV-V d.C. percorre toda a filosofia grega,

helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã. Enfim, com a noção de *epiméleia heautoû*, temos todo um corpus definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade (FOUCAULT, 2010a, p. 12).

O cuidado de si representa uma ética em que o indivíduo se volta reflexivamente para si, elaborando novas formas de se governar, sempre visando alcançar liberdade e autonomia, esculpindo, assim, sua vida como uma “obra de arte”. Digamos, esquematicamente, que no período chamado de Antiguidade, o cuidado de si girou em torno de duas questões: como ter acesso à verdade e quais as práticas espirituais que permitiriam ao sujeito ter acesso à verdade. A “verdade” e o “cuidado de si” são duas temáticas que jamais estiveram separadas. Resumidamente, podemos definir o cuidado de si como o conjunto de práticas espirituais, o conjunto de exercícios e atividades que permitirão ao sujeito se transformar e, conseqüentemente, ter acesso à verdade. Naquela sociedade, muitas eram as práticas direcionadas aos jovens de elite: regimes direcionados à comida, às bebidas, ao sono e ao sexo; exercícios físicos, exame de consciência, meditação, escrita, entre outros.

Segundo Foucault (2006), essa busca pela autotransformação, isto é, a espiritualidade, esse preço a se pagar para ter acesso à verdade, possui três características: primeiro, a verdade jamais é dada ao sujeito como um simples ato de conhecimento. Para alcançar a verdade o sujeito precisa deslocar-se, modificar-se, tornar-se outro para então ser merecedor e alcançar a verdade. Não há verdade sem autotransformação do sujeito. Em segundo lugar, a espiritualidade postula que essa transformação do sujeito é um processo de conversão, um trabalho que o sujeito realiza sobre si mesmo. Transformação progressiva de si para consigo, um trabalho que só o sujeito pode realizar para, finalmente, ser merecedor da verdade. Por

último, o acesso à verdade é o momento de ascensão do sujeito. Mais do que uma recompensa pelos atos de transformação de si, a verdade é o que ilumina o sujeito, trazendo sabedoria e tranquilidade à alma. Em suma, o cuidado de si foi para os antigos o modo pelo qual o sujeito se relacionava com a verdade e, conseqüentemente, consigo mesmo. Cuidar de si para ter acesso à verdade, eis a fórmula de uma ética pautada nas práticas de si.

No curso *A hermenêutica do sujeito*, 1982, Foucault aborda a problemática de si na experiência ética grega, entre os séculos IV e II A.C. O cuidado de si permaneceu atrelado à filosofia e foi um tema essencial para a Antiguidade. Para Platão, o cuidado de si representa uma preparação do jovem para a vida adulta e para as atividades políticas. Em Epicuro, o cuidado de si aparece como um cuidado que devemos ter com a alma ao longo de toda a existência. Sêneca apresenta o cuidado de si como uma forma de afastar os males e os vícios; com o objetivo de suportar privações, infortúnios e doenças. Em relação a atividades ligadas à alma, como meditação, memorização e direção de consciência, Foucault ressalta que

essa atividade de ter cuidados com a própria alma deve ser praticada em todos os momentos da vida, quando se é jovem e quando se é velho. Entretanto, com duas funções diferentes: quando se é jovem trata-se de preparar-se para a vida, armarse, equipar-se para a existência; e no caso da velhice, filosofar é rejuvenescer, isto é, voltar no tempo ou, pelo menos, desprender-se dele, e isso graças a uma atividade de memorização que, para os epicuristas, é a rememoração dos momentos passados (Foucault, 2006, p. 80-81).

Em relação à sexualidade, eram utilizadas muitas metáforas para relacionar o ato sexual à comida, como “dieta” ou “regime”, por exemplo. As prescrições relativas ao sexo não possuíam um julgamento moral que procurasse definir sua forma natural e aceitável, como na cultura cristã, mas eram relativas ao funcionamento e à fragilidade do corpo. O ato sexual, por ser natural, é positivo e não possui natureza malévola. Por

outro lado, o ato sexual desregrado representa perigo ao corpo por dois motivos: o desperdício de sêmen, substância tão importante; e a semelhança entre gozo e epilepsia, o que para os antigos representava um perigo ao corpo, e por isso a prática sexual devia ser executada com temperança e cuidados. Dessa forma, muitas foram as prescrições envolvendo a aphrodisia: estação do ano, momento do dia, temperatura dos parceiros, clima; toda uma preocupação com fatores que podem resultar em doenças e fragilizar o corpo. A estética da existência é uma construção corporal, pintura fisiológica.

A abordagem grega a respeito da afrodísia envolve dois pontos: a quantidade e a polaridade. A quantidade está ligada à questão da temperança, ao comedimento. A reflexão não se desenvolve em torno da forma do ato, mas da intensidade da ação. A imoralidade dos atos sexuais reside no exagero. A polaridade, por sua vez, tem a ver com a passividade, o fato de ser objeto na relação sexual. A função de ativo na relação sexual cabe ao homem, aquele que penetra. A mulher não pode ser outra coisa que não o sujeito passivo. No caso da relação entre um homem e um rapaz, a imoralidade reside no fato de um deles ser “parceiro-objeto”. Em resumo: “o excesso e a passividade são, para um homem, as duas formas principais de imoralidade na prática dos aphrodisia” (FOUCAULT, 1984, p. 79).

Entre os gregos, a virtude estava ligada ao comedimento, ao autocontrole, ao domínio dos prazeres, objetivos que só podem ser alcançados pelo reconhecimento ontológico de si por si. Cuidar de si é um trabalho de transformação que o sujeito deve desenvolver para chegar sempre a uma forma outra de existência. Essa estilização da existência é a busca por dotar a vida de esplendor e beleza, uma beleza que reside na construção de si como sujeito ético e moral. Em resumo, os gregos só cresciam conforme aplicavam sobre si mesmos um conjunto de práticas que deveriam ser seguidas da juventude até o fim da vida.

Os interlocutores de Alcibiades

Platão se expressa filosoficamente, na maioria de seus textos, de forma singular: por meio de diálogos. Na maioria desses diálogos, Sócrates interpela seus interlocutores, buscando desfazer falsas ideias e chegar à verdade. Desse modo, partimos do pressuposto de que esses diálogos, inclusive *Alcibiades*, são um artifício literário de Platão, cuja principal função é apresentar, metodologicamente, seus conceitos filosóficos (KAHN, 1999, p. 3, tradução nossa).

Alcibiades reproduz uma conversa entre dois interlocutores, Sócrates e Alcibiades, em um local indeterminado. Alcibiades, nascido em 450 a.C., nos é apresentado por Platão como um homem jovem, belo, rico e ambicioso. Como a datação é incerta, presume-se que a conversa se passa por volta de 432 a.C., quando Alcibiades teria por volta de 20 anos, e Sócrates, 50. Em *A Hermenêutica do Sujeito*, 2006, Foucault prefere não discutir a datação do diálogo, mas ressalta que esse texto “cronologicamente estranho parece atravessar toda a obra de Platão” (FOUCAULT, 2006, p. 71). O autor levanta a hipótese de o próprio Platão ter reescrito o diálogo em uma fase mais madura. Sobre a questão da autenticidade, o autor apenas diz de forma breve que, de fato, crê “que agora não há um único especialista que coloque realmente, seriamente, a questão da sua autenticidade” (FOUCAULT, 2006, p. 71).

Platão não descreve o ambiente físico em que se passa a conversa, mas podemos caracterizar as condições historiográficas e psicológicas das personagens como fermenta para acompanhar o ritmo do texto. Logo no início do diálogo, em uma espécie de “prólogo”, Sócrates descreve as características do jovem Alcibiades e apresenta o motivo da conversa. Passemos às características gerais dos personagens e a uma breve introdução de como começa e se desenvolve o diálogo entre os dois interlocutores.

Sócrates, como se sabe, é o protagonista dos diálogos de Platão, e em *Alcibiades* não é diferente. Sua missão de educador tem por função operar uma revolução na alma e no pensamento dos jovens. No texto de

Platão, A apologia de Sócrates, há três passagens explícitas nas quais Sócrates se apresenta como aquele que tem por função, ofício e encargo fazer com que os outros se ocupem consigo mesmo. Em seu julgamento, os juízes censuram Sócrates e lhe dizem que é vergonhosa a situação na qual se encontra. Apesar do risco de ser condenado sob a acusação de corromper a juventude, Sócrates diz estar orgulhoso de sua conduta e que não poderia ter levado outra vida – dedicou-se a ministrar ensinamentos à população ateniense, função que lhe foi confiada pelos deuses. Mas quais eram esses ensinamentos? Eis a passagem

Meu caro, tu, ateniense, da cidade mais importante e reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, e fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade, de melhorar quanto mais a tua alma? (PLATÃO, 2001, p. 30).

Os deuses teriam confiado a Sócrates a tarefa de interpelar os jovens, adultos e velhos, e lhes dizer: ocupai-vos com vós mesmos. Sócrates se apresenta como aquele que incita os outros a se ocuparem consigo mesmo. Eis a tarefa de Sócrates. Na segunda passagem, ele evoca novamente o tema do cuidado de si e diz que, se condenado à morte, os atenienses provariam uma perda pesada e severa. Perda severa, pois não teriam mais ninguém para incitá-los a se ocuparem consigo mesmos. “Eu vos declaro: se me condenares à morte, sendo eu como sou, não é a mim que causareis mais danos, mas a vós mesmos” (PLATÃO, 2001, p. 35). Na última passagem, ao refletir sobre qual pena lhe seria justa, Sócrates propõe a si mesmo uma pena a qual, se condenado, aceitaria submeter-se: “Que tratamento, que multa mereço eu por ter acreditado que deveria renunciar a uma vida tranquila, negligenciar o que a maioria dos homens estima?” (PLATÃO, 2001, p. 40). Em sua conclusão, ele diz que seria justo receber um bom tratamento, pois não fez nada mais que persuadir os atenienses a se preocuparem menos com o que lhes pertencia e mais com sua própria pessoa.

Nas passagens citadas acima, Sócrates se apresenta como aquele que incita os outros a se ocuparem consigo mesmos. Dessa tarefa podemos levantar algumas questões: primeiro, a missão de incitar o cuidado de si é de Sócrates, mas lhe foi confiada pelos deuses. Sendo assim, realizando-a, Sócrates não fez senão cumprir uma ordem, exercer uma função que lhe foi designada pelos deuses. Em segundo lugar, ao se ocupar com os outros, Sócrates não se ocupa consigo mesmo, negligencia-se. Sócrates negligenciou sua fortuna, sua carreira política e uma série de atividades para se ocupar com os outros. Em último lugar, Sócrates acredita que incitar o cuidado de si é exercer o papel daquele que desperta. Cuidar de si constitui um princípio de agitação, um princípio de permanente inquietude no curso da vida. “Cuidado de si vai ser considerado, portanto, como o primeiro momento do despertar” (FOUCAULT, 2006, p. 9). É o momento em que os olhos se abrem e o homem sai de um estado de inércia, de passividade e de ignorância. É o momento em que o sujeito desperta e volta o olhar para si mesmo.

Em *Alcibiades*, Sócrates evoca a necessidade do ocupar-se consigo e passa a mensagem de que foi encarregado pelos deuses: conhece-te a ti mesmo e conduz-te de acordo com o que és.

*Alcibiades*², discípulo de Péricles, é um jovem provido de beleza e riqueza, que ambicionava dominar o cenário político de Atenas por volta do século V A.C. Seu pai é um eupátrida; sua mãe, uma “Alcmeônida”, uma das famílias mais influentes da Grécia. Jovem, belo, e rico, Alcibiades reunia todas as características requeridas para exercer uma carreira política bem-sucedida. Alcibiades tinha tudo a seu favor, inclusive a orientação de Sócrates. Apesar de tantas características, Alcibiades estava despreparado para a vida política. Alcibiades era desprovido de autocontrole, não sabia como cuidar de si próprio, logo, como pretendia cuidar dos outros?

Apesar do despreparo e de certa insolência, Alcibiades tem a seu favor a juventude e a vontade de assumir o controle de Atenas. Com a

² São numerosos os estudos e biografias consagradas a Alcibiades. Para uma visão panorâmica, ver ROMILLY, Jacqueline. *Alcibiades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

ajuda de Sócrates, o objeto do diálogo é justamente o exame da ignorância de Alcibíades: destacando que o jovem não sabe como governar, precisa antes cuidar de si para cuidar dos outros. Sócrates destaca que Alcibíades está na idade certa para iniciar os cuidados consigo mesmo, a “idade crítica” em que os jovens se preparam para a vida adulta, ressalta Foucault (2006). É nesse momento que Sócrates diz a Alcibíades: “é preciso cuidar de si”. Dessa forma, em Alcibíades, o cuidado de si não é apenas uma consequência da condição estatutária, mas uma forma de efetivação da ação política.

Além de uma importância histórica, Alcibíades possui uma importância filosófica. Depois de Sócrates, é o segundo personagem mais citado por Platão em seus diálogos: *Symposium*, no *Protágoras*, e nos dois diálogos homônimos, *Alcibíades I (Primeiro Alcibíades)* e *Alcibíades II*. É também citado em *Cármides*. Neste diálogo, Alcibíades já estaria mais velho, 35 anos, em plena atividade política.

Nos diálogos de Platão, é comum que os jovens com pretensões políticas busquem os conselhos de Sócrates. Em *Alcibíades*, porém, essa fórmula se inverte. É Sócrates quem procura o jovem, oferecendo ajuda, após tê-lo observado em silêncio por um longo tempo.

Sócrates explica o motivo pelo qual demorou tanto tempo para procurar Alcibíades. Segundo ele, o motivo não é humano, mas *diamónion*³, personagem conhecido dos diálogos platônicos. *Diamónion* é um tipo de força divina, um vetor moral, uma voz que orientava Sócrates a seguir a razão e não seus instintos. Cessada a voz intermediária entre os humanos e os deuses, esse é o momento de Sócrates se dirigir a Alcibíades. E assim se inicia o diálogo.

Sócrates ama Alcibíades. O diálogo está repleto de passagens que fazem referência ao sentimento de Sócrates por Alcibíades. Sócrates fora seu primeiro amante e o único a não o abandonar. Em resumo, Sócrates

³A palavra grega *daimon* não tem a conotação negativa atribuída ao seu correlato moderno *demônio*. Na Antiguidade, desde Homero, *daimonoi* eram designados semideuses que mantinham relações privilegiadas com os deuses, e de quem, em última instância, dependiam os destinos humanos.

sabe o quão grandiosa é a ambição política de Alcibíades e se considera o único capaz de orientá-lo. A *erotika* socrática, portanto, possui cunho pedagógico.

A *erotika* grega era uma instituição, uma relação entre dois homens, na qual o mais novo (*erômeno*) prestava favores ao mais velho (*erasta*) em troca de sabedoria. Alcibíades possuiu muitos amantes, mas isso não lhe garantiu boa educação. Sócrates, sabendo da condição pedagógica de Alcibíades e de seus projetos políticos, tem a função de instruir e transformar sua condição estatutária em um bom governo dos outros.

Sócrates quer se ocupar de Alcibíades, não do seu corpo, como fizera seus outros amantes, mas da maneira como Alcibíades irá cuidar de si. Portanto, o cuidado de si implica um mestre de cuidado. Não há cuidado de si sem a presença de um mestre de cuidado, lembra Foucault (2006). Ao contrário do médico e do pai de família, o mestre não cuida do corpo ou dos bens daquele que se coloca sobre seus cuidados. O mestre apenas “cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo”. (FOUCAULT, 2006, p. 58). Sócrates surge como a figura emblemática do mestre do cuidado, o homem do cuidado, aquele que incita as pessoas a se ocuparem de si mesmas.

O exame da ignorância: a emergência do *epiméleia heautou*

Ao utilizar Alcibíades como ponto de partida para suas análises do cuidado de si, Foucault (2006) reforça a conotação política presente no diálogo. Segundo o autor, três são os temas que sustentam a conversa entre Sócrates e Alcibíades: a política, a pedagogia e o cuidado de si. Logo no início do diálogo, Sócrates ressalta a beleza e também as posses da família de Alcibíades, uma das mais ricas da cidade, e pergunta ao jovem o que ele mais ele ambiciona. A resposta de Alcibíades é imediata: mais do que aproveitar de sua beleza, de seu status, de sua riqueza, ele quer governar a cidade. Quer se voltar para o povo, quer tomar em suas mãos o destino da

cidade, quer governar os outros. É nesse momento que Sócrates introduz o cuidado de si.

Pela boca de Sócrates, Platão levanta algumas questões puramente políticas, a saber: como ser um bom governante? Quais as qualidades de um bom governante? Se a justiça é essencial para um bom governo, o que é a justiça? Nesse momento, Sócrates inicia um longo procedimento de interrogações, característico dos diálogos platônicos, e Alcibíades chega à conclusão de que a cidade é bem governada quando reina a concórdia. Então, Sócrates pergunta a Alcibíades em que consiste a concórdia. O jovem apresenta respostas insatisfatórias, não só para essa pergunta, mas também para várias outras questões levantadas por Sócrates. A resposta de Alcibíades evidencia uma ignorância profunda, “a pior das ignorâncias”, nas palavras de Sócrates, aquele que além de ignorar o objeto em questão, ainda ignora que ignora.

Segundo Sócrates (1975), há dois tipos de ignorância: uma que consiste simplesmente em não saber, e outra, mais grave, que consiste em ignorar que não se sabe. Alcibíades, por achar que possui sabedoria, quer governar a cidade, quer participar das assembleias e convencer a população de que possui condições para exercer tal tarefa. Ao interpelar Alcibíades sobre temas como a justiça, o governo e a concórdia, Sócrates chega à conclusão de que seu enamorado sofre da pior das ignorâncias

Sócrates – Ah, meu querido Alcibíades, em que estado lamentável estás. Realmente eu hesito em lhe qualificar; e contudo, já que estamos sozinhos, é preciso falar claro. Tu coabitas, meu pobre amigo, com a pior das ignorâncias (πέτεον amathia): é teu próprio discurso que te acusa e ti a ti mesmo. E eis porque te lanças na política antes de ser educado (διό καί atteis ára pròs tà politiká prín paideuthênai) (PLATÃO, 1975, p. 222).

Alcibíades não possui os saberes necessários para governar a cidade e acredita sabê-los – a ignorância da ignorância, eis o pior dos males, alerta Sócrates. Dessa forma, Sócrates mostra a insuficiência da

educação de Alcibiades e sustenta que o jovem é inferior aos seus inimigos: de um lado, os inimigos internos, os homens que também querem governar a cidade; de outro lado, quando governar a cidade, terá que se defrontar com os inimigos externos. Terá que defender a cidade dos espartanos, dos lacedemônios e dos persas. Sócrates (1975) faz uma breve descrição da educação desses povos e conclui que a educação ateniense é inferior. Nessas condições, há que realizar uma reflexão, diz Sócrates a Alcibiades: “queres governar a cidade e não tens a mesma riqueza que teus rivais, e não tens, principalmente, a mesma educação” (FOUCAULT, 2006, p. 34). Alcibiades desconhece a superioridade de seus inimigos, desconhece suas fraquezas, não sabe em que consiste um bom governo, e o que é pior, não sabe que não sabe.

A única coisa que resta a Alcibiades, jovem despreparado e na “idade crítica”, é instruir-se e preparar-se antes de entrar na vida política. É preciso que reflitas um pouco sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo, diz Sócrates a Alcibiades.

Vamos, meu caro amigo, creia nas palavras inscritas em Delfos: “Conhece-te a ti mesmo!”, e saiba que teus rivais são aqueles e não os que pensas: rivais sobre os quais podemos prevalecer apenas pela aplicação e pelo saber (per epiméleia te an kai tekhnēi) (PLATÃO, 1975, p. 228).

Como observado acima, a introdução do cuidado de si em Alcibiades está vinculada ao exercício do poder e à pedagogia. A esse respeito, Foucault (2006) elabora algumas observações. Primeiramente, a necessidade de se conhecer, de cuidar de si, está atrelada ao exercício do poder. Antes de voltar seu olhar para o exterior, Alcibiades precisa voltar sua atenção para si, tomar ciência de suas limitações e de sua educação medíocre. É nesse momento do diálogo que emerge, propriamente, a noção de *epiméleia heautou*: é preciso governar a si para governar os outros.

Em segundo lugar, a necessidade de cuidar de si está vinculada à educação recebida por Alcibiades. Segundo Sócrates (1975), não só a educação recebida pelo jovem, mas toda a educação ateniense era

insuficiente. Péricles, mestre de Alcibíades, era um escravo ignorante, e pouco sabia. Outra crítica à educação ateniense, essa menos clara, diz respeito ao éros, ao amor dos rapazes, que para Alcibíades, não teve a função que deveria ter tido, pois ele foi muito assediado por vários homens, que dele só queriam o corpo, mas não se ocuparam com ele, não incitaram Alcibíades a cuidar de si. “A necessidade do cuidado de si inscreve-se, pois, não somente no interior do projeto político, como no interior do déficit pedagógico” (FOUCAULT, 2006, p. 35). Para alcançar seus objetivos e vencer seus inimigos, Alcibíades precisa antes cuidar de si e superar suas limitações.

A terceira observação levantada por Foucault (2006), refere-se à idade para ocupar-se consigo mesmo. No diálogo em questão, Sócrates diz a Alcibíades que ele está na idade certa para começar a cuidar de si. Se Alcibíades tivesse cinquenta anos, diz Sócrates (1975), seria tarde demais para reparar suas limitações. É preciso aprender a ocupar-se consigo quando se está na passagem da adolescência para a vida adulta, aquela idade “crítica” em que o jovem inicia suas atividades políticas. Ao sustentar que a idade para iniciar os cuidados de si é na passagem da adolescência para a vida adulta, Sócrates entra em contradição com o que havia dito ao se defender dos juízes em A apologia de Sócrates: a função de incitar o cuidado de si lhe havia sido confiada pelos deuses, logo era sua obrigação incitar todos os cidadãos a se ocuparem consigo mesmos. Em A apologia de Sócrates, a *epiméleia heautou* aparece como um princípio a ser seguido por toda existência, em Alcibíades, por sua vez, aparece como um instrumento necessário para a formação do jovem. Essa é uma questão muito importante e que se desdobra ao longo da filosofia antiga. Nos estoicos e nos epicuristas, por exemplo, veremos o cuidado de si tornar-se uma obrigação permanente do indivíduo ao longo de sua vida inteira. Nesse primeiro momento, socrático-platônico, o cuidado de si é antes uma necessidade ligada à vida pública e à relação dos jovens e seus mestres, ou entre eles e seus amantes.

Em suma, o cuidado de si eclode no diálogo no momento em que Alcibíades percebe sua ignorância. O jovem quer governar a cidade, mas

não sabe como fazê-lo. Não sabe o que é o bem-estar, desconhece o que seja a concórdia, e mais grave, ignora sua própria ignorância. Não sabe qual é o objeto do bom governo e por isso deve cuidar de si. Vemos, nesse momento, eclodir uma questão: qual é o “eu” de que preciso cuidar quando Sócrates diz que é preciso cuidar de si? Quem ou o que é o “si” do cuidado de si?

Sócrates (1975) acaba de confirmar que Alcibiades não sabe o que é a concórdia, muito menos o que é um bom governo. Alcibiades se desespera e Sócrates o consola dizendo que ainda há tempo de reverter a situação, ainda há tempo de cuidar de si. Se devo me ocupar de mim mesmo, é preciso saber quem é esse “eu”, quem é o *heautón*. Trata-se, pois, de uma interrogação metodológica sobre o que significa aquilo que está designado pela forma reflexiva do verbo ocupar-se consigo mesmo. (FOUCAULT, 2006). A resposta a essa questão é conhecida e aparece cinco vezes no diálogo de Platão: é preciso ocupar-se com a própria alma. A alma pensada em Alcibiades é totalmente diferente da alma prisioneira do corpo, como presente em Fédon, também não é a alma arquiteturada segundo uma hierarquia de instâncias que seria preciso harmonizar, como em *A República*. É a alma somente como sujeito da ação – sujeito que se ocupa do corpo, de seus movimentos e da linguagem. Sendo assim, não se trata em Alcibiades de uma alma substância, mas de uma alma sujeito, com toda polissemia que a palavra pode conter. A alma se serve do corpo, é ela que controla nossas ações, nossos gestos, logo, é dela que devemos cuidar. O cuidado de si é um modo de garantir a tranquilidade da alma e, conseqüentemente, do corpo.

A relação entre *epiméleia heautou* e *gnothi sauton*

A definição de “si” como alma não é suficiente para Sócrates. É preciso responder em que consiste o cuidado que o sujeito deve ter consigo mesmo. O que é esse “cuidado” que o sujeito deve ter consigo mesmo? Esse é o ponto fundamental do diálogo, momento em que a *epiméleia*

heautou articula-se com outro grande princípio, o *gnôthi sauton*, que surge agora com todo seu esplendor e plenitude. A articulação entre esses dois princípios é uma característica não só do cuidado de si na filosofia platônica, mas de toda a Antiguidade.

Sócrates (1975) interpela Alcibíades e chega à conclusão de que cuidar de si é conhecer-se a si mesmo. A resposta de Sócrates é uma clara referência ao princípio délfico *gnôthi seautón* em seu sentido pleno. Esse é um momento central do texto e captura bem o sentido do cuidado de si no momento socrático-platônico. Nas palavras de Foucault, “todo o movimento do pensamento platônico a propósito do cuidado de si consistirá precisamente em dispô-las e subordiná-las ao grande princípio do conheci-te a ti mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 63). Para Foucault, o “cuidado de si” no Alcibíades será todo envolvido e absorvido em torno de um princípio: conhecimento de si. Dessa forma, o *epiméleia heautou* está subordinado a questões epistemológicas e só poderia ser realizado através do conhecimento de si. Foucault (2006) ressalta que nos textos de Platão o cuidado de si é reduzido ao princípio délfico do conhecimento de si.

O autor sustenta que em *Alcibíades* há uma sobreposição dinâmica entre o *gnôthi seautón* e o *epiméleia heautou*. Essa articulação entre os dois princípios é característica de todos os diálogos platônicos, e também do pensamento grego, helenístico e romano, evidentemente com equilíbrios e tônicas diferentes, mas sempre presentes e atrelados.

O preocupar-se consigo deve consistir em conhecer a si [...]: esse é, naturalmente, um dos momentos decisivos do texto: um dos momentos constitutivos, creio que (do) platonismo; e justamente um desses episódios essenciais na história dessas tecnologias de si, nessa longa história de cuidar de si, e que terá um forte peso, ou pelo menos efeitos consideráveis ao longo de toda a civilização grega, helenística e romana (FOUCAULT, 2006, p. 64).

Alcibíades seria, portanto, um testemunho, não da história geral do *epiméleia heautou*, mas de como esse princípio é desenvolvido nos textos

de Platão. O conhecimento, sempre soberano, torna-se a expressão real do cuidado de si. Resumidamente, Platão reorganiza as práticas arcaicas do cuidado de si em torno de um único eixo: o conhecimento.

Foucault (2006) ressalta que a referência a *gnôthi seautón* em *Alcibiades* ocorre em três passagens. No primeiro momento, em 124b, o conhecimento de si surge como um conselho de prudência de Sócrates a Alcibiades. O jovem ambicioso precisa refletir sobre si mesmo, precisa se conhecer, pois seus inimigos são mais poderosos do que imagina. Sendo assim, Alcibiades precisa se conhecer para tomar ciência de suas limitações e para saber qual a real. No segundo momento, em 132c, *gnôthi seautón* é novamente citada no diálogo, quando Sócrates pergunta o que seria heautou, com o que se precisaria ocupar-se. Por último, em um momento decisivo do texto, quando se chega à conclusão de que cuidar de si é se conhecer, o *gnôthi seautón* emerge como a forma real do cuidado de si.

Dessa forma, em sua análise, Foucault (2006) observa que Sócrates chegou a duas respostas: cuidar de si é cuidar da alma e, para isso, o sujeito deve se conhecer. Retornando a fórmula “ocupar-se consigo mesmo é conhecer-se”, seguramente uma questão se coloca: como é possível conhecer-se? Em que consiste esse conhecimento e como obtê-lo? É nesse momento que Platão introduz a metáfora do olhar.

O conhecimento de si remete à metáfora do olho, citada anteriormente. Sócrates (1975) realiza uma analogia entre o olho e a alma. O olho consegue se ver não somente através de um espelho, mas também através de outro olho, quando miramos nossa imagem na pupila alheia. Assim, a “superfície de visão” não é exatamente o olho, mas o próprio elemento da visão, a pupila. Se o elemento que devemos nos ocupar é a alma, devemos nos questionar como a alma pode se conhecer. Partindo desse pressuposto, a alma só verá a si mesma quando mirar seu olhar para algo que possua a mesma natureza. Se a alma possui natureza divina, é ao divino que ela deve se dirigir. Portanto, é voltando para o divino que a alma pode apreender-se.

De modo geral, conheceremos melhor nossa alma não se olharmos para uma alma semelhante à nossa, assim como o olho faz ao olhar para outro olho, mas se olharmos para um elemento mais luminoso, mais puro, Deus. Platão faz do conhecimento divino a condição para o conhecimento de si. “Portanto é o deus que devemos olhar; é ele o melhor espelho para as coisas humanas para quem quiser julgar a qualidade da alma” (FOUCAULT, 2006, p. 61). Para conhecer-se a si mesmo é preciso olhar para o elemento que seja o princípio de todo conhecimento, a saber, Deus. Dotada de saber, a alma conseguirá distinguir o bem do mal, o bom governo do mal governo, e melhor conduzir a pólis.

A metáfora do olho tem a função principal de mostrar de que forma o homem pode cuidar de si. Portanto, podemos concluir que a analogia entre a alma e a visão faz uma transposição do conhece-te a ti mesmo para o “olhe-te a ti mesmo” e somente assim, olhando para si, olhando para o elemento divino e detentor de todo saber, o sujeito poderá conhecer a si mesmo. A alma deve ser educada e aperfeiçoada, e isso só acontece quando a alma se conhece e se reconhece no divino.

Antes de passarmos para a análise foucaultiana sobre o final do diálogo, façamos um breve balanço das conclusões apresentadas até agora. A primeira conclusão do texto é que Alcibíades deve se ocupar consigo mesmo, e ao convencer o jovem a realizar tal tarefa, Sócrates define com o que ele deve se ocupar – sua alma. Em segundo lugar, esse cuidado só pode se dar por meio do conhecimento de si. O sujeito que se cuida é aquele que conhece a si mesmo. Por último, Alcibíades deve ocupar-se com sua alma olhando para o divino, elemento que é aquele em que a alma se conhece e se reconhece.

Passa-se, então, ao final do texto, mais especificamente à penúltima réplica: Alcibíades promete a Sócrates que irá ocupar-se não consigo mesmo, mas com a justiça (*dikaioisyne*). Nos diálogos platônicos, cuidar de si e cuidar da justiça têm o mesmo significado.

Para Foucault (2006), o diálogo em questão é interessante, pois apresenta “o traçado de todo o percurso da filosofia de Platão, desde a interrogação socrática até o que aparece como elementos muito próximos do último Platão, ou mesmo do neo-platonismo” (FOUCAULT, 2006, p. 66). Mais do que um diálogo que representa a essência da filosofia de

Platão, Foucault sustenta que em *Alcibiades* emergiu a primeira elaboração explícita da *epiméleia heautou*, sendo um momento capital para a análise de seus desdobramentos ao longo do período clássico, helenístico e romano. Sócrates cuida da maneira como Alcibiades deve cuidar de si mesmo. Eis uma fórmula que aparece em todo o desenvolvimento do cuidado de si.

Por último, ao fazer uma análise geral do desenvolvimento do cuidado de si em *Alcibiades*, Foucault sustenta a tese de que o *epiméleia heautou* possui duas faces no pensamento de Platão, que o autor chamou de “paradoxo do platonismo”: de um lado, o platonismo foi, se quisermos, o gérmen de uma gama de movimentos espirituais ligados às práticas de si e, por outro lado, o solo de desenvolvimento do conhecimento de si, um conhecimento racional e puro, desvinculado de qualquer prática espiritual. Eis o argumento de Foucault:

O paradoxo é este: de um lado o platonismo é o fermento, e se pode até dizer que o fermento principal, de movimentos espirituais diversos, na medida em que o platonismo somente concebia o conhecimento e acesso à verdade a partir de um conhecimento de si, que era reconhecimento do divino em si mesmo. Mas se vê, ao mesmo tempo, como o platonismo foi constantemente também o clima de desenvolvimento do que poderíamos chamar de uma ‘racionalidade’. Eu diria que o platonismo tem sido o clima perpétuo em que se desenvolveu um movimento de conhecimento, conhecimento puro sem condição de espiritualidade. O platonismo vai desempenhar esse duplo jogo: ao mesmo tempo, recolocar sem cessar as condições de espiritualidade no movimento único do conhecimento (FOUCAULT, 2006, p. 72).

Dessa forma, para o platonismo, o acesso à verdade requer a execução de uma série de movimentos espirituais por parte do sujeito: um movimento espiritual da alma em relação consigo e com o divino. O sujeito busca por meio das práticas de si, processos que Foucault (2006) chamou de espiritualidade, tornar-se outro para então acessar a verdade.

Por outro lado, o acesso à verdade também postula um conhecimento de si, um conhecimento racional sem qualquer ligação com a espiritualidade. De fato, o platonismo foi o solo para o desenvolvimento do cuidado de si na filosofia Antiga. Desde a primeira teoria geral do cuidado de si em Alcibíades, até os primeiros séculos de nossa era, a *epiméleia heautou* se desenvolveu, ganhou novas formas e foi um acontecimento capital para entendermos a articulação entre verdade e subjetividade

Considerações finais

Foucault localiza em Alcibíades de Platão a primeira teoria geral da *epiméleia heautou*. Dessa forma, o autor utiliza o texto para capturar minuciosamente as principais características do cuidado de si no período socrático-platônico. Em Alcibíades, ao que parece, essas características nos são apresentadas da seguinte forma: em primeiro lugar, devem se ocupar consigo mesmos os jovens de elite destinados à vida política. A segunda característica, ligada à primeira, é o objetivo do cuidado de si: trata-se de se ocupar consigo mesmo para poder se ocupar com os outros, para poder exercer o poder. Por último, o cuidado de si tem no momento socrático-platônico como forma essencial, senão exclusiva, o conhecimento de si. Porém, essas características vão se romper paulatinamente no século II e III de nossa era, no segundo momento do cuidado de si, na filosofia helenística e romana.

Na época em que se instaura o Império, o cuidado de si ganha novas formas na filosofia epicurista, cínica e estoica. Ao contrário de Alcibíades, o cuidado de si se tornou um imperativo geral e incondicional, um cuidado que todos devem ter consigo ao longo de toda a existência. Em segundo lugar, o cuidado de si não tem por objetivo uma vontade em particular, como governar os outros. Em Alcibíades o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade do cuidado é a cidade. O sujeito se cuidava à medida que precisava cuidar da cidade. Nos textos helenísticos e romanos, no florescimento da época de ouro imperial, o “eu” aparece como objeto e

finalidade do cuidado de si. O sujeito deve se cuidar por si mesmo e não pela cidade. Por último, ao contrário do momento socrático-platônico, o cuidado de si não tem como forma essencial o conhecimento de si. Não que o *gnôthi seautón* tenha desaparecido, ressalta Foucault, mas se atenuou no interior de um conjunto de práticas e preceitos muito mais vastos. O cuidado de si transborda largamente a simples atividade de conhecer a si mesmo e se torna coextensivo à vida.

Referências

- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- EWALD, François. Michel Foucault. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Michel Foucault: O dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos v. 2*. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 264-287.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade 2. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. Pennsylvania: Cambridge University Press, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511585579>.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint, 2001.
- PLATÃO. *Diálogos: Fedro, Cartas. O primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.
- ROMILLY, Jacqueline. *Alcibiades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

Data de registro: 05/09/2021

Data de aceite: 11/10/2021