PLATÃO, A EDUCAÇÃO E O CUIDADO DE SI A RECEPÇÃO DE FOUCAULT

PLATO, EDUCATION, SELF-CARE AND FOUCAULT

JAYME PAVIANI*

Resumo: Análise da questão socrático-platônica do cuidado de si no diálogo *Alcibiades Primeiro* a partir das considerações de Michel Foucault e, ainda, considerações sobre alguns aspectos pontuais a respeito do cuidado de si e do processo educativo.

Palavras-chave: Platão, Alcibiades, cuidado de si, educação.

Abstract: This article is an analysis of the issue of Socratic-Platonic self-care in *Alcibiades I* in light of certain considerations of Michel Foucault and also of considerations about particular aspects related to self-care and the educational process.

Keywords: Plato; Alcibiades; Self-care; Education.

Alcibiades representa a solução platônica do problema, sua forma estritamente platônica, e não a história gera do cuidado de si.

[Michel Foucault]

O problema do cuidado de si, no contexto atual, soa como algo estranho. E duplamente estranho, porque os comentaristas recentes de Platão não lhe dão a devida relevância e porque o diálogo *Alcibiades Primeiro*, no qual o problema é examinado filosoficamente pela primeira vez, foi e ainda é considerado um texto secundário. Além disso, as relações entre o cuidado de si e a educação¹ exigem uma especial atenção ao contexto histórico dos textos platônicos (*Alcibiades Primeiro*, *Apologia*, *Crítón*, *Górgias*, *A República* e *As Leis*). Não podemos nos deixar levar apenas pelas palavras de Platão,

* Professor de Filosofia e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação, Curso de Mestrado, na Universidade de Caxias do Sul (UCS).

¹ Este ensaio examina apenas a relação entre educação e cuidado de si. Não investiga, por exemplo, a concepção de infância no projeto político e pedagógico de Platão. A criança, como as mulheres e os escravos, é inferior ao cidadão, embora necessária à *polis* e base para a construção da utopia platônica.

pois, além de sua posição filosófica e doutrinária, temos a posição de seus adversários, quase sempre não nomeados. Ainda é preciso observar que o horizonte da época de Platão pode ser confrontado com o horizonte de expectativas da sociedade contemporânea. Sem contextualizar, delimitar e formular o problema do cuidado de si, histórica e sistematicamente, a análise e a explicação do conceito perdem o sentido.

A atualização contemporânea da questão do cuidado de si é tematizada (e divulgada) por Michel Foucault, entre outros autores. E é no campo da educação e da saúde que a questão vem adquirindo maior visibilidade. Assim, demarcados os pressupostos, o cuidado de si é examinado no *Alcibíades Primeiro*, na perspectiva da formação social e política do cidadão. Ele refere-se ao indivíduo (e aos outros) e também ao cuidado da cidade. Sócrates, na *Apologia* e no *Crítion*, deixa claro seu dever às leis da cidade. A *techne* terapêutica socrática tem como objetivo a natureza humana, isto é, a alma, a partir do cuidado que exige o conhecer-se a si mesmo. A meta é a vida feliz do ser humano e do cidadão.

O diálogo *Alcibíades Primeiro*, pertencente ao período dos primeiros escritos de Platão², teve sua autenticidade negada por Schleiermacher e outros, e, posteriormente, confirmada por P. Friedländer, e outros, como V. Goldschmidt, que afirma: “Estamos convencidos hoje de que o diálogo só pode ter Platão por autor”³. Mas o tema da autenticidade do diálogo, de ordem técnica, não é considerado neste estudo. Além disso, parece que os antigos, durante aproximadamente dez séculos, não tiveram dúvidas sobre a autoria desse texto.

O contexto social e histórico do diálogo requer atenção às figuras de Sócrates e de Alcibíades. O jovem Alcibíades⁴, de família aristocrata, que

² H. Dittmar sugere que o diálogo *Alcibíades Primeiro* foi elaborado entre os anos 340 e 330 a.C.

³ GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 302.

⁴ Alcibíades (450-404) é filho de Clínia, da família dos Eupátridas, uma das mais ricas de Atenas, e de Dinomaque, pertencente à estirpe dos Alcmeonides, e neto de Clistene, que havia destituído o governo tirânico dos Pisistrátides. Com a morte do pai, Alcibíades foi confiado a Péricles, de quem era parente. Alcibíades participou intensamente da vida política no final do século V a.C. Comandou a política de Atenas, depois de Esparta e, ainda, atuou na Pérsia. Sua atuação e personalidade caracterizam-se por altos e baixos, por uma série de controvérsias. Homem ambicioso, em determinados momentos exerceu poder absoluto. Em outras circunstâncias, teve que fugir da cidade, depois retornou como salvador, foi condenado à morte e acabou assassinado. Nobre, rico, sedutor, consciente de sua beleza física, foi um príncipe nem sempre bem qualificado por Xenofonte, por Cornélio Nepote e outros autores antigos. Esteve ligado

comparece em diversos diálogos de Platão, deseja governar a *polis*. Ele está presente no *Protágoras*. No início do texto, ocorre a seguinte conversa: “De onde vens, Sócrates? Nem é preciso perguntar: estavas à caça da beleza de Alcibíades?” (309a). No diálogo *Górgias*, Sócrates confessa ter dois amores: Alcibíades e a filosofia. Na parte final do *Banquete*, mostram-se, de modo claro, as relações entre Sócrates e Alcibíades, através dos elogios e das queixas e de uma ternura “pederástica” confessada por Alcibíades, pois os sentimentos de Sócrates são de ordem espiritual (222c–223a). Já no *Alcibíades Primeiro*, Sócrates declara a Alcibíades que foi o primeiro a amá-lo (*erastés*) e o único a permanecer fiel a ele (103a). Assim, esses apontamentos indicam alguns aspectos do contexto social e histórico, embora encoberto pelo manto literário platônico. O cenário apresentado contribui para revelar o sentido da questão do cuidado de si. A questão é proposta e desenvolvida, em termos proposicionais, não apenas num exclusivo movimento racional, mas em relação à ação de personagens, o que exige, além da análise da linguagem, também a interpretação das condutas.

Em relação a Sócrates, os historiadores afirmam que ele, ao contrário dos atenienses preocupados com a riqueza material e o poder, inaugura o interesse pela ética⁵. Ele quer saber o que é melhor para o ser humano feliz e, nesse sentido, age contra a tendência da sociedade de sua época, indaga o que é a virtude, a vida em seu grau de excelência, embora, na perspectiva platônica, a virtude investigada tenha como referência o homem livre e não o artesão, a mulher e o escravo.

Nesse sentido, não é possível esquecer-se das críticas de Platão à política e à cultura de Atenas, às instituições e ao início do que chamamos de organização social. Por isso, entre os supostos do texto, não se pode ignorar que Platão quer, ao mesmo tempo, criticar a dominação oligárquica e legitimar o poder aristocrático. Também é preciso esclarecer que Alcibíades faz parte da nobreza e, desde a infância, na casa de Péricles, conhece pessoas cultas

aos nomes de Péricles, Sócrates, Platão, Tucídides. Ele também é mencionado por Aristófanes e Eurípides.

⁵ Sócrates nasceu em Atenas em 470 ou 469 a.C. Era filho de Sofronisco, talhador de pedras e de Fenarete, parteira. Morreu em 399 a.C., ao tomar cicuta, depois de ter sido condenado à morte por subverter a juventude, conforme o veredito dos juizes. Para melhor ilustrar a posição social e política de Sócrates, basta ler, por exemplo, os diálogos *Menon* e *República*. Neles, como no *Alcibíades Primeiro*, a educação é discutida frente aos valores da sociedade de Atenas. O preceito “conhece-te a ti mesmo” do templo de Apolo aplica-se, ao mesmo tempo, ao aperfeiçoamento do homem livre e da *polis*.

e ouve os debates sobre política. Trata-se, portanto, da educação de um príncipe, e não de uma pessoa qualquer.

Finalmente é necessário examinar o sentido do enunciado oracular: “Conhece-te a ti mesmo”, que parece ter sido simplificado na recepção histórica da filosofia. A respeito desse enunciado, T. M. Robinson afirma que significa conhecer a própria alma (130e)⁶, pois o conhecimento do corpo é conhecimento das posses, mas não de si mesmo⁷. As posses, entre outras, são o corpo humano, a vestimenta, os instrumentos ou objetos e as coisas. Apenas o próprio corpo está mais próximo de si do que as demais posses. Na realidade, pode-se dizer que eu sou minha alma. Porém, não a alma prisioneira do corpo do *Fedon* ou a busca do bem do *Fedro*, ou funções hierarquizadas, conforme expõe a *República*, mas a alma., como afirma Foucault, sujeito da ação, aquela que se serve do corpo⁸.

No final do século XX, Michel Foucault debruça-se sobre o *Alcibiades Primeiro*, texto elaborado há mais de vinte e quatro séculos, e reatualiza a questão do cuidado de si. Em sua *História da Sexualidade*, v. III, e na *Hermenêutica do Sujeito*, investiga as origens, a natureza e as consequências do cuidado de si na formação do sujeito. Mas Foucault, como bem diz Gilles Deleuze, não tem a intenção de retornar aos gregos. Ele pretende questionar os processos atuais de subjetivação, os modos de constituir o si⁹.

Contudo, independentemente da análise de Foucault, parece necessário indagar qual foi o objetivo de Platão ao escrever esse diálogo e porque Sócrates, ao falar da formação de Alcibiades, relaciona-a com a questão do cuidado de si, numa perspectiva que abarca, ao mesmo tempo, uma outra questão, a do aprender e do ensinar relacionada ao cuidado de si, e o cuidado de si em relação à noção de sujeito, o que ele chama as “técnicas de si”. Desse modo, dentre as perguntas de leitura, duas ganham relevância: a primeira, qual o objetivo e a função do texto platônico? A segunda, qual o significado do argumento do cuidado de si, no contexto da formação do príncipe?

A cena do diálogo é ambientada em um lugar indefinido. As personagens, Sócrates e Alcibiades, sustentam a conversação. O prólogo é breve e, desde o início, a conversa gira em torno do que é melhor para a *polis*, pois o pro-

⁶ ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 45.

⁷ A partir de Platão, o conceito de *psyche*, alma, passa a ser entendido de um modo peculiar. Tudo indica que, em Homero e em outros autores antigos, a alma era um princípio ou algo indeterminado, indefinido. Para Sócrates, nos diálogos de Platão, a alma relaciona-se com a razão, com a atividade de pensar, de agir, de conhecer.

⁸ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, Segunda Lição.

⁹ DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, p. 115.

blema surge com a ignorância de Alcibíades a respeito da justiça, do que é mais útil e vantajoso e, portanto, com a necessidade de identificar o justo, o belo, o bom e o útil. A ignorância fecha a alma, o eu em si. É ausência de saúde. É o pior dos estados em que o homem pode se encontrar.

A meta (e desejo) de Alcibíades é aconselhar os atenienses sobre a guerra e a paz, sobre a arte da construção, de engenharia, de governar etc., porém, ele só teve alguma formação relativa às letras, à música e à ginástica. Com a morte de seus pais, Alcibíades teve Péricles como tutor. Péricles dedicou-se mais a seus dois filhos e, assim, prejudicou a educação de Alcibíades. Transferiu a tarefa da educação de Alcibíades ao escravo Zópiro da Trácia, que, por causa de sua velhice, não pôde ensinar as virtudes e a arte da política ao jovem a ele confiado. Sócrates mostra que Péricles, tutor de Alcibíades, não teve condições de atender ao apelo de Delfos, o “conhece-te a ti mesmo” como cuidado de si.

Somente depois de delimitado o problema da formação de Alcibíades, isto é, da educação do príncipe, o diálogo (a partir de 118b até 131ac) investiga a necessidade do cuidado de si para os homens se tornarem políticos. O diálogo, portanto, estabelece uma evidente relação entre educação ou formação política e a questão do cuidado de si. De gênero maiêutico, o diálogo examina, centralizado na figura de Alcibíades, o papel da formação política, tendo presente a missão de Sócrates, que se declara “apaixonado” por Alcibíades e, por isso, pretende exortá-lo não apenas por razões humanas, mas conforme procedimento divino (103a; 105e).

No *Banquete*, Alcibíades chega tarde ao simpósio, completamente bêbado, amparado por uma flautista, com uma coroa de heras e violetas e fitas na cabeça (212e), e revela suas intenções para com Sócrates. Percebe-se nessa entrada seu poder de sedução e também suas imperfeições. Parece existir uma grande amizade entre ele e Sócrates. Alcibíades descreve a personalidade de Sócrates de modo admirável. Mas, quais são os motivos que levam Platão a dedicar-lhe um diálogo justamente sobre o tema da formação política? Sabe-se que Alcibíades, apesar de grandes dotes naturais, teve uma vida trágica. Contribuiu com a desgraça de sua pátria. Sócrates, no diálogo, afirma que se atreve a expor-lhe seu pensamento, após a divindade o ter impedido de conversar com ele durante muito tempo (105d). Agora chegou para Sócrates o tempo de colaborar para que os projetos sejam realizados. Afinal, nem Péricles, seu tutor, nem seus parentes se encontram em condições de entregar-lhe nas mãos o poder que ambiciona (205de). Na interpretação de Stefanini, no *Alcibíades Primeiro* parece que Sócrates mostra-se

responsável pela vida do grande ateniense, ou seja, de este não ter praticado os ensinamentos do mestre¹⁰.

O argumento que sustenta a conversação é claro: Alcibiades tenciona apresentar-se aos atenienses como conselheiro (106e), mas ele não aprendeu o suficiente, não conhece a dialética (108e), não sabe distinguir entre o justo e o injusto. Em outros termos, não houve discernimento sobre o que é relevante aprender.

Sócrates mostra a Alcibiades que, quando ele era menino e jogava dados com os colegas, não tinha nenhuma indecisão a respeito da natureza do justo e do injusto e, por isso, em voz alta e corajosa chamava atenção aos seus companheiros maus ou injustos (110b). Indagado por Sócrates sobre quem havia aprendido a agir assim, Alcibiades responde que acredita ter aprendido com todo mundo. A resposta, todavia, não é aceitável, pois, para Sócrates, não se aprende nada com o vulgo, nem sequer a jogar gamão. Entretanto, para Alcibiades, o vulgo tem condições de ensinar até coisas mais difíceis, por exemplo, a falar grego. Nesse ponto, os interlocutores concordam que a condição essencial para ensinar alguma coisa é conhecê-la (111b) e que, de fato, aprende-se a falar corretamente na escola das multidões (111d). Porém, a maioria ou o vulgo não tem condições de ensinar o que é o justo e o injusto, o bom e o mau.

Aqui se põem em questão os planos ontológico e ético, isto é, as dimensões da linguagem e das condutas. Platão indica que é preciso conhecer dialeticamente a natureza do justo e do injusto. Assim, Alcibiades reconhece

que muito raramente os atenienses e os demais helenos discorrem em suas assembleias sobre o que seja mais justo ou mais injusto. Para todos eles, trata-se de uma questão evidente por si mesma. Por isso, deixam-na de lado e consideram apenas as resoluções de que possam auferir maiores vantagens. Segundo o meu modo de pensar, não é a mesma coisa o justo e o vantajoso; muitos homens tiram grande proveito de injustiças por eles mesmos praticadas, enquanto outros, é o que penso, nada lucraram com terem sido justos (113d).

Nesses termos, o diálogo examina os problemas da justiça, do vantajoso, da coragem e conclui que, na vida prática, os erros decorrem de uma modalidade de ignorância, que consiste, realmente, na presunção de saber o que não se sabe (117d). Essa é a pior de todas as ignorâncias.

As razões alegadas são suficientes para Sócrates acusar Alcibiades de ter ingressado na política antes de se instruir. É necessário aprender com quem

¹⁰ STEFANINI, L. *Platone* I, II. Padova: Istituto di Storia della Filosofia, 1991, I, p. 79.

pode e sabe ensinar, pois para transmitir conhecimentos é preciso antes possuí-los (118cd). Nesse sentido, infelizmente, os homens públicos, com raras exceções, são incompetentes.

Em vista disso, Sócrates adverte Alcibíades de que é preciso, para poder agir, tomar mais cuidado consigo mesmo (120d), pois só as boas naturezas e as bem cuidadas podem alcançar a perfeição da virtude. Somente os mais justos ensinam a dizer a verdade, os mais moderados a não se deixar dominar pelos prazeres e assim por diante. Infelizmente, Alcibíades não foi bem instruído por seu preceptor. Ninguém deu importância à educação de Alcibíades (122b). Por isso, Sócrates solicita a Alcibíades que se deixe convencer por ele (Sócrates) e especialmente pela inscrição de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo” para, então, poder vencer os inimigos. Sem satisfazer essas condições, ele não poderá alcançar nome e fama entre os helenos e os povos bárbaros (124b).

Após examinar as virtudes necessárias para a *polis* e para poder ser um verdadeiro político, Sócrates investiga o cuidado de si como condição de formação da alma do ser humano e do político. Sócrates, tendo como tutor deus, portanto, alguém melhor que Péricles, pode educar Alcibíades sobre a arte de bem aconselhar, própria do governante, pois, só a educação permite formar os melhores e os capazes de governar. Trata-se de aprender o que é melhor para administrar e preservar a *polis* (126a), isto é, a amizade e a concórdia como condições indispensáveis para a prática da justiça e da sabedoria (126a - 127d).

Qual é a relevância da amizade e da concórdia para tornar alguém sábio? Alcibíades não sabe responder a esta pergunta. Sócrates, então, adverte que há um tempo certo, quando se é jovem, para se dar conta do que deve ser feito. Com idade avançada, já é tarde. E, como resposta às indagações, põe-se a examinar o significado da expressão “cuidar de si mesmo”. Por isso, pergunta: “Quando é que o homem cuida de si mesmo?” E, acrescenta: Alguém “ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo?” (128a). Pondera, enfim, que talvez os dois, ele e Alcibíades, não estejam cuidando de si quanto imaginam fazê-lo.

A questão do cuidado de si mesmo é posta, primeiro, em termos gerais e, depois, acompanhada de um exemplo. Alcibíades concorda que quem cuida dos seus negócios parece que cuida de si mesmo. No entanto, Sócrates, com perguntas e respostas, mostra as diferenças entre o cuidar de si mesmo e cuidar do corpo ou das coisas que nos cercam. Não cuidamos de nós mesmos quando cuidamos de algo que nos pertence (128d). Ele se refere à

arte de cuidar de si como uma tecnologia¹¹ por meio da qual aperfeiçoamos ou algo que nos pertence ou a nós mesmos (128e).

Justificando melhor o argumento, Sócrates quer saber se podemos conhecer a *techne* que nos deixa melhores, sem saber o que somos (129a) e, por consequência, quer saber se conhecer-se a si mesmo é fácil ou difícil, sempre tendo presente que não podemos duvidar de que só “conhecendo-nos ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos” (129ab).

Se é necessário conhecer-se a si mesmo para poder cuidar de si, então é oportuno indagar como é possível “descobrir a essência íntima do ser”, descobrir o que somos (129b). Obviamente, Platão supõe que existe uma essência do ser que somos, basta descobri-la. Não se trata de formar o sujeito como pensamos atualmente, mas de desenvolvê-lo, de aperfeiçoá-lo, pois o sujeito está dado desde o início¹².

Na realidade, para Sócrates, o que somos articula as relações entre conhecimento e linguagem, conversação e uso de palavras, fala e escuta do outro. Ele distingue a pessoa que usa algo e a coisa usada. Mostra que “uma coisa é o homem e outra o seu próprio corpo” (129e). O corpo não pode dar ordens a si mesmo, então o que procuramos é a alma. A alma pode servir-se do corpo. Desse modo, o ser em si que procuramos é a alma, a parte mais importante do ser humano. Nas conversações, quem troca ideias são as almas (130de). Quem só conhece alguma parte do próprio corpo conhece apenas algo de si mesmo, porém, não se conhece no sentido do “conhece-te a ti mesmo” (131a). Em conclusão, muitas pessoas estão longe de conhecerem-se a si mesmas. Só conhecem o que se refere ao tratamento do corpo. Ao cuidarem do corpo, não cuidam de si mesmas, mas apenas do que lhes pertence (131bc). Igualmente, quem se apaixona pelo corpo de alguém, ama seu corpo, e não sua alma.(131e).

Como então é possível cuidar de si mesmo? A resposta de Sócrates, presumindo que seja a alma (eu, sujeito, consciência) que precisamos cuidar, afirma que “os cuidados com o corpo e com as riquezas devem ser confiados a outras pessoas” (132c), pois, no sentido verdadeiro do preceito de Delfos, é o conhecimento da alma que devemos alcançar. Para explicar o significado disso, Sócrates procura um termo de comparação e refere-se ao espelho, o objeto em que nos vemos quando o contemplamos (132e). Sócrates diz: “Como já deves ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de al-

¹¹ A arte de cuidar de si é uma *techne* para Platão e uma tecnologia para Heidegger. Foucault em seus últimos estudos emprega a expressão “tecnologia do eu”

¹² Essa concepção do sujeito como algo já dado é superada por Nietzsche, Freud, Foucault e outros.

guém com quem se defronta reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho, a imagem da pessoa que olha” (133a). O olho que olha para o olho do outro vê-se a si mesmo. Dito de outra forma, o olho que quiser ver a si mesmo precisa contemplar o outro olho. Assim, com relação à alma, se ela quiser conhecer-se a si mesma, precisará olhar para a alma do outro para ver a si mesma. A alma é a parte mais divina que se relaciona com o conhecimento e a reflexão (133e).

Quem ignora as coisas que lhe dizem respeito não conhece as dos outros. E, se não reconhece as dos outros, não conhecerá tampouco as da *polis*. E um homem, nessas condições, nunca poderá exercer a política (133e). Por isso, se Alcibíades pretende dar conselhos aos cidadãos, deve levar em conta a cidade que, para ser feliz, não necessita de muros, nem de trirremes, nem de estaleiros, nem de tamanho da população, mas de virtude (134b). E, para adquirir a virtude da justiça, da coragem, da amizade e da concórdia, é necessário compreender o verdadeiro sentido da expressão délfica: “Conhece-te a ti mesmo”.

*

Michel Foucault, em *A Hermenêutica do Sujeito*¹³, reexamina a noção de “cuidado de si”, considerada por ele rica e complexa. O conceito de *epimeleia beautu*, traduzido pelos latinos por *cura sui*, permite a Foucault investigar as relações entre sujeito e verdade. Sem a pretensão de tecer um comentário técnico do texto de Platão, Foucault considera paradoxal a noção de cuidado de si mesmo, pois originalmente a fórmula da prescrição délfica é a seguinte: Conhece-te a ti mesmo ou *gnothi seauton*. Por isso, quer saber qual a relação entre as duas expressões.

Foucault cita Epiteto que afirma que o preceito *gnothi seauton* foi inscrito no centro da comunidade humana. Acolhe a interpretação de W. H. Roscher, de 1901, e de Defradas, de 1954, que fornecem informações sobre os preceitos délficos. Para Roscher, quem deseja colocar questões ao oráculo deve antes examinar em si mesmo o sentido dessas indagações. Para Defradas, os três preceitos délficos são imperativos prudenciais. Desse modo, o sentido dado e atribuído ao culto de Apolo e ao preceito délfico em Xenofonte, nas *Memoráveis*, e em textos de Platão, “conhece-te a ti mesmo” está obviamente ligado ao princípio do “cuida de ti mesmo”¹⁴.

¹³ Curso ministrado no Collège de France em 1981; 1982.

¹⁴ Segundo Foucault, na *Apologia de Sócrates* (29e; 36b), o próprio Sócrates mostra que tem o ofício de, confiado pelos deuses, incitar os outros a se ocuparem de si. E ao exercer sua missão, não espera nenhuma recompensa. Além disso, sua missão é útil para a cidade. FOUCAULT, op. cit., p. 7.

Para Foucault, o conceito de *epimeleia beautu* engloba uma atitude ao mesmo tempo em relação a si, aos outros e ao mundo; um modo de vigilância sobre o que cada um pensa, e ocorre num determinado modo de atuar, de conduta, de transformação de cada um¹⁵.

Depois de constatar que a *epimeleia beautu* constitui um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica na cultura grega, Foucault lembra que Epicuro repetia que todo homem, ao longo da vida, deve ocupar-se com a própria alma¹⁶. Os cínicos e os estóicos também atribuíam grande importância ao cuidado de si. Sêneca e Demétrio posicionam-se de igual modo. A mesma concepção é encontrada em Plotino. Mais tarde, aparece no cristianismo com Filon, Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e outros. Desse modo, a noção de cuidado de si é ampliada e multiplicada em seus significados sobre a governabilidade da vida¹⁷.

Foucault procura elucidar o cuidado de si considerando-o, primeiro, como uma atitude para consigo, com os outros, com o mundo, isto é, o cuidado de si é um modo de estar no mundo, de praticar ações, de ter relação com o outro; segundo, é um modo de olhar, de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento; terceiro, 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 exercícios, meditação, exame de consciência etc.¹⁸.

Foucault, portanto, retira do esquecimento a fórmula “cuidado de si”, que surgiu no século V a.C. e perdeu até os séculos IV e V d.C., tendo percorrido a filosofia grega, helenística e romana e invadido a espiritualidade cristã, para, somente em pleno século XX, voltar à tona reatualizada e livre da concepção metafísica. Em vista disso, examina por que o “cuidado de si” foi desconsiderado pela história da filosofia e por que foi reduzido, com o decorrer do tempo, ao “conhece-te a ti mesmo”. Aponta diversos paradoxos em torno do “ocupar-se consigo mesmo” (visto pelos antigos de modo positivo) e conclui que a razão da transformação do “cuidado de si”, de perspectiva moral, para o “conhece-te a ti mesmo”, de perspectiva epistemológica, foi o “momento cartesiano”¹⁹. A causa dessa transformação histórica está nas condições de acesso, na Idade Moderna, do sujeito à verdade e ao conhecimento,

¹⁵ Ibid., Primeira Lição.

¹⁶ Ibid., p. 12.

¹⁷ Ibid., p. 14.

¹⁸ Ibid., p. 14-15.

¹⁹ Ibid., p. 16-18.

e não mais ao cuidado de si²⁰. O cartesianismo aceitou o conhecimento de si como acesso à verdade. A *epimeleia beautu* aparece na atualidade como algo negativo, melancólico, ao contrário da Antiguidade, quando tinha um significado positivo.

Se é verdade que é com o texto de Platão que se assiste à emergência do “cuidado de si” na reflexão filosófica, também é verdade que esse preceito já se encontra na antiga cultura grega. Platão apenas retoma a tradição e a experiência de Esparta. Plutarco relata que Alexândrides respondeu, quando indagado por que os espartanos não cuidavam de suas terras, que eles assim procediam para poderem se ocupar consigo mesmos²¹.

No *Alcibiades Primeiro*, Sócrates decide finalmente falar, pois, dá-se conta de que agora tem algo em mente e que Alcibiades quer ir além das relações de família, de riqueza, de beleza. Sua idade crítica terminou, ele quer agora participar da vida política. Foucault então conclui que, sendo a educação de Alcibiades insuficiente, ele precisa da *techne* que lhe permita governar a *polis* e competir com seus rivais. Alcibiades está na idade em que é necessário saber da sua própria ignorância, pois, aos cinquenta anos já é muito tarde. Mas essa é uma circunstância pessoal, social e histórica, que mostra a necessidade do cuidar de si enquanto necessidade vinculada ao exercício do poder. O eu de que é preciso cuidar é a natureza humana (subtítulo do diálogo) e, para isso, é preciso conhecer a *techne* de governar os outros. O eu é objeto de cuidado, o fim é poder governar os outros.

A crítica platônica dos jovens aristocratas leva em conta a comparação da educação de Atenas com a de Esparta. Também considera que o amor pelos rapazes, em Atenas, não honra a função formadora que seria capaz de justificá-lo e de fundá-lo. Examina, ainda, o ocupar-se consigo mesmo (familiar aos diálogos socráticos) e a ignorância das coisas que se deveria conhecer. Nesse caso específico, Sócrates mostra a Alcibiades que ele, além de não saber o que é a concórdia, a justiça, o bem e outras virtudes, não sabe que as ignora e, assim, ele ignora duplamente o que é bem governar²².

Para Foucault, antes de Platão, a teoria do cuidado de si faz parte da *paideia* ou da cultura grega. É uma ideia que provém desde a Grécia arcaica. Ritos de purificação, modalidades de concentração da alma, formas de

²⁰ Ibid., p. 22. O conhece-te a ti mesmo eclipsou o cuidado de si. Os princípios morais do cuidado de si, sob o impacto da visão cristã, entendidos como renúncia de si para alcançar a salvação, tornaram-se algo inaceitável. A filosofia de Descartes até Husserl substituiu o conhecimento de si pela teoria do conhecimento.

²¹ FOUCAULT, op. cit., p. 42.

²² Ibid., p. 55-57.

retiro, enfim, práticas rituais (ouvir música, aspirar perfumes, realizar exames de consciência, exercitar técnicas de memorização) são técnicas que já se encontram entre os pitagóricos e são mencionadas, ainda que de forma indireta, em diálogos de Platão, como o *Fédon*, o *Banquete* e a *Apologia*.

Para Foucault, no *Alcibiades Primeiro*, três condições determinam as razões e a forma do cuidado de si. Resumidamente, elas consistem em saber “quem deve ocupar-se consigo mesmo” (os jovens aristocratas destinados a exercer o poder), qual o objetivo do cuidado de si (ocupar-se consigo mesmo para poder exercer o poder) e, finalmente, o ocupar-se consigo e o conhecer-se²³. Entretanto, essas três determinações, depois de uma longa evolução, são assumidas e modificadas pelas filosofias cínica, estoica e epicurista. Permanece apenas o princípio da necessidade do ocupar-se consigo mesmo. Entre as transformações do princípio geral, o ocupar-se consigo mesmo impõe-se a todos, não apenas aos jovens aristocratas, deixando de ser uma atividade particular com a finalidade de governar os outros. Desse modo, o eu definido “como o objeto do cuidado de si” exige reflexão sobre “a natureza desse objeto”. Em vista disso, se o eu é o objeto do cuidado de si e a finalidade é a *polis*, a cidade mediatiza a relação de si para consigo tornando o eu tanto objeto quanto finalidade²⁴.

Todavia, o cuidar de si não designa meramente uma atitude de espírito, mas exige o exercitar-se e o treinar. Remete ao estar atento a si, ao examinar-se a si mesmo, ao retirar-se em si, ao recolher-se em si, ao tratar-se, ao curar-se, ao cultivar-se, ao honrar-se, ao respeitar-se ou envergonhar-se. Assim, tomado o diálogo *Alcibiades Primeiro* como “marco histórico e chave de inteligibilidade de todos estes processos”, o cuidado de si ultrapassa a crítica à pedagogia ateniense dos jovens aristocratas para tornar-se ideal de formação universal e para todas as idades. Ao contrário do proposto no *Alcibiades Primeiro*, agora “trata-se, independentemente de qualquer especificação profissional, de formá-lo (o indivíduo) para que possa suportar, como convém, todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo”²⁵.

Foucault, possivelmente tendo como referência os estudos de Festugière, os comentários dos neoplatônicos, entre eles Proclo e Olimpiodoro, afirma que o *Alcibiades Primeiro* é o resumo da filosofia de Platão e a introdução

²³ Ibid., p. 102.

²⁴ Ibid., p. 103.

²⁵ Ibid., p. 115.

do *gnothi seauton* como condição primeira da prática filosófica²⁶. Embora se deva recordar que, para Platão, o conhecimento de si é um dos elementos do cuidado de si, para os neoplatônicos, a fórmula está invertida, pois o conhecer-se a si mesmo passa a ser o princípio geral. Além disso, o cuidado de si, em Platão, aberto à cidade e aos outros, torna-se depois uma prática fechada em si mesma²⁷.

O diálogo *Alcibíades Primeiro*, assim interpretado, de modo aberto, exemplo de compreensão de outros textos clássicos, permite reconstruir algumas conclusões pontuais que servem para compreender o texto de Platão e, ao mesmo tempo, para refletir sobre as relações entre o cuidado de si e a educação, o cuidado de si e a formação do sujeito:

1. o ocupar-se consigo mesmo é um princípio da cultura grega e não uma questão isolada da ética socrática;
2. o cuidado de si retomado da tradição por Platão é por ele concebido e sistematizado de um modo próprio, conforme os padrões teóricos e metodológicas de sua filosofia;
3. o cuidado de si no *Alcibíades Primeiro* e na cultura grega tem uma relação essencial com a formação do indivíduo e do cidadão, portanto, com a pedagogia, pois o ponto de partida é a insuficiência da educação;
4. o ocupar-se consigo mesmo é um dever que incide sobre a natureza do ser humano e, em termos atuais, sobre a formação do sujeito;
5. o cuidado de si implica, igualmente, conhecimento da *techne*, isto é, da arte de viver, de governar os outros etc.;
6. o cuidado de si aproxima-se da prática da medicina em Platão, Epicuro, nos estóicos e em outros autores. Trata-se do cuidado enquanto cura da ignorância, sendo a alma o principal objeto do cuidado de si;
7. o cuidado de si que, no *Alcibíades Primeiro*, tem como finalidade governar os outros, mais tarde impõe-se como objetivo universal a todos;
8. a questão do outro, da relação com o outro, aparece no *Alcibíades Primeiro* através de diferentes personagens; é indispensável à formação dos jovens e consiste nas mestrias de exemplo, de competência e do diálogo socrático, todas assentadas sobre o jogo entre ignorância e memória²⁸;
9. o eu, a alma, é objeto do cuidado de si no *Alcibíades Primeiro*. Em épocas posteriores, o cuidado de si, como o demonstra Foucault, abarca três

²⁶ Ibid., p. 210-215.

²⁷ Ibid., p. 217 e 218.

²⁸ Ibid., p. 158.

- grandes domínios de aplicação: a dietética (vida agrícola), a econômica (família) e a erótica (amor)²⁹;
10. o cuidado de si, no *Alcibiades Primeiro*, aparece como uma condição pedagógica indispensável. Mais tarde, a prática incorpora e identifica-se com a própria arte de viver. Essa desvinculação da pedagogia não mais a inscreve na dialética amorosa entre o mestre e o discípulo. Ela passa a se entrelaçar com uma rede de relações sociais diversas. Igualmente, desvincula-se da atividade política. O ocupar-se consigo torna-se uma relação de si para consigo mesmo³⁰;
 11. o cuidado de si, depois do momento filosófico socrático-platônico, atinge seu apogeu nos séculos I e II, e, finalmente, o ascetismo pagão torna-se cristão nos séculos IV e V. Assim, dois modelos explicam a relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si mesmo: o modelo platônico e o modelo próprio do cristianismo. A questão filosófica torna-se igualmente uma questão típica da espiritualidade, isto é, uma prática das transformações do sujeito para chegar à verdade. Nessa prática encontram-se as purificações, a ascese, a renúncia, a conversão. Na Idade Moderna, a verdade já não salva o sujeito, parece não mais atuar sobre ele.

Essas observações mostram, entre outros aspectos, as mudanças conceituais que ocorrem ao longo da história com as transformações dos cenários sociais. As transformações, nem sempre percebidas nas lições de História da Filosofia, em suas implicações educacionais, sociais, econômicas e políticas são referências necessárias para melhor situar o olhar atual sobre a realidade do mundo, dos outros e dos processos formativos. A História é um jogo de presença e de ausência de passado na efetivação do presente e do futuro. É condição indispensável para a compreensão do presente.

Desejo a todos que se cuidem.

[recebido em maio 2009; aceito em novembro 2009]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. o cuidado de si. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988, v. III.

²⁹ Ibid., p. 199-200.

³⁰ Ibid., p. 253-254.

- _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Nuchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- PLATÃO. *Alcibiades I e II*. Trad. e introdução de de F. L. Vieira de Almeida. Lisboa: Inquérito, s/d.
- _____. *Diálogos*. v. V: *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Trad. de C. A. Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.
- PLATON. *Oeuvres complètes*, tome I. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- STEFANINI, L. *Platone I, II*. Padova: Istituto di Storia della Filosofia, 1991.