

CONHECIMENTO E CUIDADO DE SI EM FOUCAULT E NOS
NEOPLATÔNICOS

Knowledge and self-care according to Foucault and the Neoplatonics

Danillo Costa Lima¹

RESUMO

Retomando a proposta foucaultiana da centralidade e inseparabilidade das imperativas do conhecimento e cuidado de si na filosofia antiga, volto minha atenção à sua formulação no diálogo platônico *Alcibiades I*. Neste contexto, proponho uma avaliação crítica da leitura foucaultiana acerca do papel da política como ‘cuidado do outro’ em Platão e nos seus comentadores neoplatônicos. Central à minha crítica é uma discordância acerca da natureza da tensão entre vida catártica e vida cívica, a relação de meio e fim entre cuidado de si e cuidado do outro, e a natureza da motivação do filósofo no seu engajamento político.

Palavras-chave: Conhecimento de si. Política. Foucault. Platão. Proclo. Ação providencial.

ABSTRACT

Revisiting the foucaultian proposal of the centrality and inseparability of the imperatives of self-knowledge and self-care in ancient philosophy, I turn my attention to its formulation in the platonic dialogue *Alcibiades I*. In this context, I propose a critical assessment of the foucaultian reading on the role of politics as ‘care for other’ in Plato and his Neoplatonic commentators. Central to my criticism is a disagreement about the nature of the tension between cathartic life and civic life, the relationship of means and end between care for self and care for other, and the nature of the philosopher's motivation in his political engagement.

Keywords: Self-knowledge. Politics. Foucault. Plato. Proclus. Providential action.

Em seu curso cuja compilação constitui a obra “*Hermenêutica do Sujeito*”, Michel Foucault (1926 – 1984) se dedica a uma série de reflexões baseadas na filosofia antiga, em especial no que tange ao tema do conhecimento de si aliado ao cuidado de si. Tal como ele o reconstrói, essa temática

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: danilloclm@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6329-6601>.

dupla derivada das máximas do Oráculo de Delfos informa toda uma concepção sobre um modo de vida que era considerado filosófico por excelência, caracterizado pelo que ele chama de práticas de si. Suas análises se estendem ao longo de diversos períodos da história da filosofia antiga, buscando avaliar as transformações pelas quais passou a compreensão desta temática, bem como o modo em que essas interpretações distintas informavam práticas pessoais e sociais distintas. No entanto, no cerne de sua obra e de sua interpretação do pensamento antigo, está a visão de que a inseparabilidade do conhecimento de si e do cuidado de si implica a inseparabilidade da questão filosófica e da questão espiritual. Ele diz (2010, p. 17):

... durante todo esse período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do ‘como ter acesso à verdade’ e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados. Não estiveram separados para os pitagóricos, é claro. Não estiveram separados também para Sócrates e Platão: a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade. Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estoicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas.

Foucault (ibid., p. 44-45) faz referência ao modo em que, já no contexto religioso da Grécia arcaica, o acesso à verdade tem por condição uma certa preparação espiritual: que aquele que busca ter com os deuses e ouvir seu oráculo precisa antes passar por ritos de purificação, se é que possa se beneficiar da presença deles e também da compreensão da verdade do que eles dizem. Além dos ritos purificatórios haveriam, ainda, outros conjuntos de práticas com finalidade semelhante. Ele menciona a prática da concentração da alma: a alma que, compreendida como um sopro, pode ser agitada, dispersa, atingida desde o exterior, de modo que se faz necessário concentrá-la, recolhê-la, reuni-la. Além disso, ele menciona ainda a prática da *anakhóresis*, o retiro em que a alma se desliga ou se ausenta do mundo em que está situada. Todo esse conjunto de práticas arcaicas estariam integradas, ele diz (ibid., p. 45-47), no interior do pitagorismo, cujos componentes ascéticos in-

cluíriam técnicas de purificação para o sonho divinatório e técnicas de pro-
vação ou resistência às tentações sensoriais. Aquelas práticas arcaicas estari-
am presentes também no *Fédon* de Platão, em especial a concentração da
alma e o retiro (*anakhóresis*), visando estabelecer corpo e alma na immobili-
dade. Neste contexto, Foucault relembra a imagem de Sócrates pintada por
Platão no *Banquete*, como aquele que é capaz de manter-se imóvel e impas-
sível, recolhido em seu interior em meio a um campo de batalha; e de um
Sócrates que se expõe à tentação sensorial sem perder o autodomínio. Mas
não seria apenas dentre neoplatônicos e neopitagóricos que tais práticas es-
tariam presentes. Elas apareceria também, transpostas e repensadas no seu
contexto, mesmo no epicurismo e no estoicismo.

Especialmente importante ao seu empreendimento interpretativo é o
diálogo platônico *Alcibiades I*, que ele considera o ponto de partida ideal,
uma vez que ali já encontramos aquelas máximas de Delfos filosoficamente
tematizadas e postas em relação com a erótica, a pedagogia e a política.
Além disso, Foucault sugere que nesse diálogo encontramos seminalmente
aqueles problemas que se desdobrarão ao longo de toda a história da tradi-
ção (neo)platônica, bem como das soluções tipicamente (neo)platônicas a
esses problemas. Ele aponta quais seriam alguns dos fatores característicos
desta abordagem ao conhecimento de si e cuidado de si que já se enunciam
no *Alcibiades* e que, em sua leitura, viria a caracterizar aquela tradição:

Com efeito, parece-me que o que caracterizará o cuidado de si na
tradição platônica e neoplatônica é, por um lado, que o cuidado de
si encontra sua forma – forma esta, senão única, ao menos absolu-
tamente soberana – e sua realização no conhecimento de si. Em se-
gundo lugar, igualmente característico da corrente platônica e neo-
platônica, será o fato de que esse conhecimento de si, como expres-
são maior e soberana do cuidado de si, dá acesso à verdade e à ver-
dade em geral. Finalmente, em terceiro lugar, será característico da
forma platônica e neoplatônica do cuidado de si, o fato de que o
acesso à verdade permite, ao mesmo tempo, reconhecer o que pode
haver de divino em si. Conhecer-se, conhecer o divino, reconhecer
o divino em si mesmo, é fundamental, creio, na forma platônica e
neoplatônica do cuidado de si. (FOUCAULT, 2010, p. 71)

O Platonismo seria caracterizado, portanto, por situar o cuidado de si
e a sua realização última no interior do conhecimento de si, que é também o
reconhecimento do divino em si – sendo que é neste que jaz a *verdade* a que
aspira o projeto epistêmico platônico. Enquanto tradição centrada no acesso

ao divino por uma via do conhecimento, Foucault (2010, p. 72) faz uma observação sobre o que ele denomina “o paradoxo platônico”: que esta tradição de pensamento, ao longo de toda sua história, seria o fermento e solo nutritivo tanto de uma série de movimentos espirituais de cunho gnósticos, por um lado, e do que chamamos de racionalidade, de outro. Ele diz (Foucault., 2010, p.71):

... o platonismo desempenhará, parece-me, ao longo de toda a cultura antiga e da cultura europeia, esse duplo jogo: recolocar incessantemente as condições de espiritualidade que são necessárias para ao cesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências.

E no entanto, é característico ainda do *Alcibiades* não apenas colocar esses problemas, mas também o problema político. Porque, como observa Foucault (ibid., p. 69), neste diálogo Sócrates introduz a questão do cuidado de si e do conhecimento de si a partir da questão “como se pode bem governar?”, e como apresentarei mais adiante, ele argumenta ainda que nesse diálogo é esta finalidade política que é dominante. Disso se põe outro problema, que é a tensão entre os aspectos políticos e catárticos da reversão a si na história do platonismo. E nenhum outro loco histórico desses problemas que se derivam do *Alcibiades* é mais propício à investigação do que aquele no qual floresceram as escolas neoplatônicas, na Antiguidade Tardia. De fato, como observa Griffin (2015, pp. 48-49), o destino histórico do *Alcibiades* parece estar bastante atrelado àquele da forma neoplatônica da recepção do pensamento de Platão, o diálogo ascendendo ou descendendo em importância na medida em que aquele paradigma é valorizado ou desvalorizado. De fato, da elevada centralidade que esse diálogo representa nesta investigação de Foucault se segue o fato dele ter dedicado uma aula do seu curso “*A Hermenêutica do Sujeito*” aos comentários neoplatônicos ao diálogo *Alcibiades*, algumas passagens centrais do qual abordarei a seguir para então avaliar criticamente a leitura foucaultiana.

O *Alcibiades* e a recepção foucaultiana de seus cometários neoplatônicos

No diálogo *Alcibiades I*, Platão nos apresenta um jovem Alcibiades a caminho do ingresso na vida cívica (*ta politika*), movido pela ambição de poder e fama, confiante de si pelos seus dotes constituídos de excelências naturais – riqueza, beleza, família e relações sociais influentes. No caminho para a ágora encontra-se com Sócrates, o qual se aproxima e inicia um diálogo, ou melhor dito, um processo de “sedução filosófica”, que inclui argumentar, diante da ambição de poder apresentada pelo jovem Alcibiades, que algum tipo de excelência é necessária para que qualquer tipo de poder possa ser adquirido (124e3). Segundo comenta Olimpíodoro (*In Alc.*, 6.5-10; 7.5-8), isso é característico do método socrático de purificação da alma, que não a cura (*epanorthoun*) aplicando algo oposto à sua condição atual como na medicina hipocrática, mas aplicando remédios que lhe são similares: “ao amante, dizendo-lhe ‘conheça o que o amor das coisas belas é’; ao amante da prosperidade, dizemos ‘conheça o que a autossuficiência é’; ao amante do prazer, ‘aprenda o que a vida fácil verdadeiramente é’, (...) (como os) ‘deuses que vivem sossegados’”.

Através do seu método de refutações, Sócrates demonstra ao jovem sua ignorância acerca daquilo que é necessário que um bom governante conheça – a justiça e a injustiça –, e assim o conduz a uma investigação acerca do que é o “melhor” no contexto da vida cívica (109c), isto é, o que é a excelência ou virtude que lhe é adequada. O cultivo desta excelência, por sua vez, requiere a arte (*tekhnê*) de cuidado de si (127e). Deste modo, Sócrates inicia uma conversão de Alcibiades: do seu foco nas excelências naturais de que é dotado para a excelência que garante o melhor na vida pública. Esta virtude cívica (*politikos aretê*) será entendida como caracterizada fundamentalmente por estabelecer ‘concordância’ (*to homologein*, 111b), da qual depende toda ação benéfica (113D4-5) a ser aplicada para a disposição harmoniosa da alma e/ou da cidade (126c-d).

No entanto, na medida em que cuidar de algo significa atuar sobre este algo de forma a torná-lo melhor, ou, como diz Sócrates no *Eutifron* (13b), é “ter como objetivo o bem daquilo que é cuidado”, não é possível cuidar de algo sem conhecer o que este é (128E), de modo que o conheci-

mento de si é condição para o cuidado de si. É preciso, portanto, conhecer o *auto to auto*, o si-mesmo propriamente dito (129B1), que deve ser o objeto daquele cuidado. Através da introdução da distinção entre o instrumento e aquele que utiliza o instrumento, Sócrates refuta as noções de que somos o corpo ou o agregado corpo-alma, para chegar à conclusão de que somos a alma (racional) apenas: conhecendo-se deste modo, é sobre a excelência da alma que se deve focar no cuidado de si (133B), e a excelência que lhe é própria não é outra senão a sabedoria (132B). Este reconhecimento nos aporta então verdadeiro conhecimento daquilo que constitui o mal e o bem relativo a nós (133c22-3), e, uma vez que nosso bem-ser está ali onde está o nosso ser, aquele que assim se conhece como alma não deposita o valor do cuidado de si aos bens do corpo, de modo que esse conhecimento é dito ser equivalente à *sôphrosunê* ou temperança (131b4). É deste modo que Sócrates convence o jovem Alcibíades de que a conquista dessa excelência faz com que aquele que a possui se volte da condição de confiança na natureza (122c) para uma condição tal que lhe capacite para o governo, isto é, para o exercício da concordância que é produtora da disposição harmoniosa da alma e da cidade.

Sócrates apresenta ainda uma importante metáfora (132d-e) a respeito da dinâmica da reflexividade mediada do autoconhecimento: se disséssemos a um olho que conhecesse a si mesmo, a maneira pela qual ele poderia fazê-lo seria dirigindo-se a algum objeto que exiba o seu reflexo – como a pupila do olho de alguém – e, assim, através da mediação do seu próprio reflexo, poderia ver-se. De forma análoga, ele diz, para que a alma conheça-se a si mesma lhe é necessário fitar na alma de outro, especificamente na parte em que reside a sua virtude específica: a inteligência (133b-c). O conhecimento de si através desta melhor parte da alma revela-nos ainda a sua similitude ao divino (133c4-6), evidenciando assim que o próprio divino deve ser um espelho ainda mais claro que aquela melhor parte da alma de outro: voltando-se ao divino reconhecemos a “divindade da melhor parte de nossa alma” que “é mais pura e mais luminosa”, e assim se alcança o verdadeiro autoconhecimento que é a sabedoria (133b-c).

Ora, é notável aqui que essa concepção do conhecimento de si se apresenta como dotada de múltiplas camadas de profundidade. Há, evidente-

mente, a sua dimensão política, em que esse conhecimento de si possibilita aquele cuidado da excelência que produz o verdadeiro estadista, que é a finalidade mais óbvia do redirecionamento que Sócrates busca dar ao percurso do ambicioso Alcibiades. No entanto, essa reversão a si termina por nos conduzir a considerações catárticas, de purificação da alma de seu envolvimento com o corpo e suas paixões, a partir da reversão do olhar acerca de onde jaz o nosso verdadeiro bem; e nos conduz, por fim, à contemplação intelectual e mesmo ao conhecimento do divino como suas consequências últimas.

Como será explorado na Antiguidade Tardia, o aspecto catártico do conhecimento de si apresentado no *Alcibiades* é desenvolvido em outros diálogos platônicos como o *Fédon*, a respeito do qual já vimos Foucault tecer comentários. Neste diálogo, são apresentados como condições para o acesso à verdade os exercícios catárticos de preparar-se para a morte (64a) e separar a alma do corpo (64c), movimento esse que é necessário à alma que se encontra involucrada pela mortalidade, pictoriamente representada por Platão na *República* (611d) com a figura de Glauco, o deus marinho cuja natureza verdadeira está coberta de conchas, algas e seixos. É necessário, diz Platão, conhecer-se a si mesmo aparte do que nos é acrescido do exterior, examinando a alma purificada da sua associação com o corpo para então descobri-la

... aparentada com o divino, o imortal e o eterno, e para aquilo em que se tornaria, se se voltasse toda para coisas dessa natureza, e se, arrebatada por esse impulso, saísse do mar em que se encontra atualmente, arrancando seixos e conchas – as numerosas e selvagens excrescências de terra e pedra que, em consequência destes festins bem-aventurados, como lhes chamam, nasceram em volta dela no seu estado atual, porque é de terra que ela se banqueteia. Então ver-se-ia a sua verdadeira natureza... (*República*, 611e).

O aspecto teológico do conhecimento de si, que é apontado de forma seminal no *Alcibiades*, também ocorre no *Fedro* (229e-230a), em que, diante de uma pergunta acerca dos deuses e titãs da teologia grega, Sócrates diz que antes de querer conhecer algo a respeito daqueles, é necessário antes conhecer o divino e o titânico em nós mesmos. E aqui, novamente, o titânico é assimilado ao complexo (corpóreo) e o divino ao simples (alma), de modo que permite uma associação com a mesma distinção operada no *Alcibiades*.

O mito do *Fedro*, de fato, é apresentado por Sócrates precisamente como uma forma de expressar algo sobre a alma como ela é à parte da sua associação com o corpo (246a), o que é miticamente apresentado como sua existência celeste pré-natal na companhia dos deuses.

O fato de que o diálogo *Alcibiades* apresenta o primeiro passo de uma conversão à filosofia, nos introduz à máxima do cuidado de si, e constrói de forma seminal uma abordagem multicamada do conhecimento de si que tem sua culminação no conhecimento do divino, faz dele uma perfeita introdução à filosofia aos olhos das escolas platônicas da Antiguidade Tardia. De fato, Foucault (2010, pp. 153-155) tece comentários acerca da edição da obra de Platão naquele período sob uma forma e ordem tais que a faça utilizável pedagogicamente, e que coube precisamente ao *Alcibiades* ser posto à frente de todos os demais diálogos como uma espécie de portal à filosofia, uma introdução ao conhecimento de si como o elemento fundante e a condição para o filosofar. Ele cita uma passagem do comentário de Proclo ao *Alcibiades*, em que o filósofo neoplatônico justifica esse estatuto do diálogo apontando precisamente ao modo como ele contém, de forma seminal, a totalidade da filosofia (lógica, ética, física e teologia) tal como concebida por esta escola à época. Diz a passagem procleana citada por Foucault (ibid., p. 154):

Este diálogo é o princípio de toda a filosofia, como o é também, precisamente, o conhecimento de nós mesmos. É por isso que numerosas considerações lógicas ali estão disseminadas e fornecidas à tradição, numerosas considerações morais que contribuem para a nossa investigação sobre a eudaimonia ali encontram esclarecimento, numerosas doutrinas apropriadas para nos conduzir ao estudo da natureza ou mesmo à verdade acerca dos próprios seres divinos ali estão sumariamente expostas, a fim de que esteja contido nesse diálogo, como em um modelo, um único e mesmo esboço geral e total da filosofia inteira, esboço que se revela a nós graças precisamente a esse primeiro retorno sobre nós mesmos.

Foucault cita (ibid., p. 155) também uma passagem do comentário de Olimpiodoro, em que este justifica a posição deste diálogo fazendo referência à passagem do *Fedro* em que Sócrates diz ser absurdo aspirar a conhecer tudo o mais quando se é ignorante de si, e comparando o *Alcibiades* a um portal que dá acesso ao santuário do templo (santuário este que seria, por sua vez, o *Parmênides*). Foucault novamente o cita (ibid., p. 156) acerca

da meta do diálogo, que seria conhecer-se a si mesmo enquanto alma racional mas “não, seguramente, enquanto agimos de maneira catártica, ou teórica, ou teológica, ou teúrgica, mas de maneira política.” Esta passagem do comentário de Olimpíodoro é o ponto de partida para as reflexões mais importantes desta aula em que Foucault tratou da abordagem neoplatônica do diálogo. Ele enxerga aqui uma tensão tal entre os aspectos político e catártico do conhecimento de si que configuraria uma verdadeira dissociação, um rompimento que demanda uma escolha de opções excludentes. Isto informaria, segundo ele, um problema marcante na tradição neoplatônica, bem como uma transformação considerável na história do “*conhece-te a ti mesmo*”, na medida em que, segundo sua leitura, em Platão esta separação entre o político e o catártico estaria ausente (ibid., pp. 156-157).

Mais adiante Foucault (ibid., pp. 157-158) retoma o diálogo platônico e argumenta que “ao longo de todo aquele texto o cuidado de si é ... claramente instrumental em relação ao cuidado dos outros”. A evidência disso seria o fato de que o diálogo inicia com Sócrates exortando Alcibiades a ocupar-se consigo mesmo tendo por finalidade a concórdia da cidade, ou seja, o bom exercício do governo; e termina com Alcibiades anunciando-se comprometido a ‘ocupar-se com a justiça (*dikaiosýne*)’ – virtude esta que, como ele bem lembra, em Platão se aplica tanto à alma quanto à cidade. Assim, ele prossegue a argumentar (ibid., pp. 158-159), em Platão o catártico e o político não se distinguem, compõem duas facetas de um mesmo procedimento. E mais ainda, haveria aqui um vínculo de finalidade em que a *katharsis* e o cuidado de si são em função do político e do cuidado do outro – “praticarei a arte da catártica para poder, justamente, tornar-me um sujeito político” (ibid., p. 158). Deste modo, a “salvação de si” estaria vinculada a uma circularidade recíproca comunitária em que, ao assegurar a salvação, a prosperidade e o bem-estar aos demais cidadãos, o filósofo seria ele próprio beneficiário de uma “salvação mediatizada pela cidade” (pp. 159; 167). Essa circularidade ou salvação mediada seria, ele diz, o cerne da estrutura da *República*.

Segundo sua leitura, o neoplatonismo operaria, por outro lado, uma inversão dessa relação de finalidades. Neste sentido esta escola se inseriria no contexto histórico que seria marcado por um dos fenômenos mais impor-

tantes na “história da prática de si” e da cultura antiga em geral, o qual ele assume haver ocorrido nos séculos I-II. Foucault o descreve da seguinte maneira:

... perceber o eu – por conseguinte, as técnicas de si, como também toda a prática de si que Platão designava como cuidado de si –, **desprender-se pouco a pouco como um fim que se basta a si mesmo, sem que o cuidado dos outros constitua o fim último e o indicador que permite a valorização do cuidado de si.** (...) Não mais um elemento de transição para outra coisa que seria a cidade ou os outros. O eu é a meta definitiva e única do cuidado de si. Por conseguinte, essa atividade, essa prática do cuidado de si, em nenhum caso pode ser considerada como pura e simplesmente preliminar e introdutória ao cuidado dos outros. Centrada apenas em si mesma, é uma atividade que encontra seu desfecho, sua completude e sua satisfação, no sentido forte do termo, somente no eu, isto é, naquela atividade que é exercida sobre si. Cuida-se de si, por si mesmo, e é no cuidado de si que esse cuidado encontra sua própria recompensa. No cuidado de si é-se o próprio objeto, o próprio fim. (ibid., pp. 159-160)

Poderíamos sintetizar o argumento de Foucault aqui nos seguintes pontos: (1) que em Platão a catarse e a política não têm uma tensão entre si, sendo componentes de um mesmo procedimento; (2) que em Platão o cuidado de si é instrumental em relação ao cuidado dos outros, que seria o fim último e índice valorativo do cuidado de si; (3) que em Platão o filósofo encontra a salvação de si mediada pela salvação da cidade; (4) que os neoplatônicos operam uma cisão entre o catártico e o político, numa bifurcação que exige uma escolha entre opções contraditórias; (5) que no neoplatonismo, bem como na Antiguidade Tardia em geral, o cuidado de si é uma prática centrada em si mesma apenas, tendo o ‘eu’ como sua meta definitiva e única.

Proporei adiante a avaliar criticamente essas cinco asserções. Buscarei argumentar que: (1) é razoável crer que também em Platão há uma tensão entre catarse e política; (2) que a submissão do cuidado de si à finalidade do cuidado do outro é problemática, e que os neoplatônicos têm uma interpretação mais satisfatória àquilo que Foucault tomou como evidência para essa tese; (3) que em Platão o filósofo não se engaja na cidade para alcançar salvação mediada por ela mas por pura “providência”; (4) que os neoplatônicos não operam uma cisão entre o catártico e o político mas, ao contrário os integra; (5) e por fim que é problemática a suposição de que o

cuidado de si na Antiguidade Tardia tem o ‘eu’ como sua meta definitiva e única, baseada como está numa interpretação errônea do ‘si’ a que se cuida.

Quanto ao ponto (5), vale notar a crítica que foi dirigida por Pierre Hadot (2015) a Foucault. Fundamentalmente, Hadot o acusa de tratar aquilo que havia chamado de “exercícios espirituais” numa interpretação demasiada centrada no “si”. Não é o caso, ele diz (ibid., pp. 206-207), que o filósofo estoico encontre prazer no ‘eu’ e nele viva centrado, senão que encontra alegria *na melhor parte de si*, que na verdade é uma porção da razão eterna. Em outras palavras (ibid., p. 210), transcendendo a individualidade numa razão universal, em acordo com a qual se deve julgar e agir (ibid., p. 207). Na sua opinião (ibid., p. 208), o projeto foucaultiano de uma ‘estética da existência’ termina por seguir uma tendência do pensamento moderno em não reconhecer o significado de ideias como a de uma ‘razão universal’, cuja importância é assim convenientemente negligenciada. Me parece que a avaliação foucaultiana do filósofo antigo-tardio auto-centrado no ‘eu’ como meta definitiva e única não é senão uma generalização indevida, possivelmente influenciada pela negligência acima mencionada por Hadot.

Quanto aos demais quatro pontos, os tratarei na próxima seção do texto. Vale observar ainda que tenho em mente aqui principalmente os neoplatônicos tardios, como Proclo e Olimpiodoro, que são aqueles cujos comentários ao *Alcibiades* sobreviveram ao tempo e que, também por isso, mereceram a atenção de Foucault.

O filósofo e a cidade

Segundo Foucault, a *República* é constituída ao redor de um cerne que seria aquela relação entre catarse e política, cuidado de si e cuidado do outro, tal qual interpretada por ele. De fato, parece-me razoável que o cerne do diálogo seja a problemática posta nessa relação, em que os dois termos se vinculam na ideia da justiça, ainda que não necessariamente essa relação seja tal qual interpretada por ele. A concordância que dispõe harmoniosamente das partes é a característica central da justiça platônica, que é entendida, portanto, em termos de sua configuração *unificante*: a alma justa é aquela em que suas várias partes ordenadas em concórdia consigo, uma

alma que é uma consigo; e a cidade justa é, igualmente, aquela em que suas várias classes estão ordenadas à sua unidade orgânica e à concórdia.

Ora, em ambas a cidade e a justiça o elemento ordenador é a razão: e aqui encontramos uma assimetria entre ambas na medida em que o rei-filósofo encarna a razão unificante para a cidade, de modo que os cidadãos dele dependem para serem unos consigo; mas o filósofo tem a razão em si mesmo, e portanto é dotado de um grau superior de autonomia, e não depende da cidade para ser uno consigo.

Que o filósofo tenha um grau superior de autonomia em relação à cidade implicaria uma valoração superior da catarse e o cuidado de si sobre a política e o cuidado do outro, uma tensão entre a sua autossuficiência contemplativa e o imperativo ético de cuidar dos outros. Que a justiça interna da alma é dotada de um valor superior à justiça externa é apontado, por exemplo, quando Platão descreve o filósofo “dirigindo todos seus esforços para atingir o (melhor) estado de sua alma” (591c) e não “preocupado em fazer seu trabalho externamente, mas com o que está em seu interior, o que verdadeiramente é ele próprio e seu” (443c).

Mas também é precisamente essa autossuficiência superior que faz com que ele esteja em posse de um modelo interno de justiça que pode ser aplicado à cidade, pois “a pessoa boa olhará para a constituição (*politeia*) em si” (*República*, 591e). Esse ponto também é refletido na analogia do filósofo com o comandante de um navio (488a-489d), que, por ter em si mesmo o conhecimento das estrelas que podem guiá-lo no percurso correto, é o único capaz de exercer aquela função de forma realmente benéfica.

Que o líder das massas precisa ter um nível superior de autonomia e unidade que aquela é um ponto observado por Proclo em seu comentário ao *Alcibiades* (181.11-184.1) a partir da metafísica neoplatônica: o Bem irradia sua luz unificante (que concede concordância) a todos os seres de modo que cada um deles a recebe ao modo que lhe é próprio, de modo que aqueles que têm uma participação maior no Bem são unos consigo mesmos e têm autossuficiência em mais alto grau, encontrando unidade em si mesmos. Por outro lado, seres com menor participação no Bem, como é o caso da população de uma cidade, precisam juntar-se a outros em mútua associação e combinação para que encontrem unidade, como que “reunindo o intelecto dividido”

ao fazer com que “uma chama se acenda a partir de muitas faíscas” pelo bem comum. Seria precisamente com este fim que as cidades ergueriam edifícios públicos para deliberação. Mas é graças à presença dentre eles de uma alma com maior participação no Bem, o conselheiro que contém unidade em si, que a multidão pode chegar à concordância e à justiça:

Mas como indivíduos diferentes participam do Bem em medidas variadas, um mais e outro menos, um recebendo um intelecto que é um juiz mais perfeito do que é bom, outro (que é um juiz) menos perfeito (pois é o intelecto capaz de contemplar o Bem), alguém nasce dentre muitos com uma mente que transcende a massa, com uma maior participação no Bem e tendo preenchido sua alma com o intelecto, que é apropriado a ser um conselheiro para muitos, reunindo o bem que é disperso dentre eles, unindo sua divisão em associação e restaurando o que é deficiente a uma condição de autosuficiência. Como poderia a multidão por si mesma alcançar o bem comum, a menos que se agrupasse em torno a um elemento que fosse melhor? Pois isso é observável em toda ordem do ser, que a multidão em todos os lugares se assimila ao uno e, através do que lhe é de natureza semelhante, é alçada em direção à unificação transcendente. Assim, a multidão daqueles que deliberam, ansiosos por entender o bem, atinge o seu fim por meio do conselheiro.

Que o filósofo seja autárquico em sua posse de razão e justiça na própria alma é um fato que compreende em si mesmo a possibilidade do seu exercício político, mas também a tensão desse exercício com a catarse. Vemos como na *República* essa tensão é apresentada precisamente num retrato da autarquia do filósofo que deixou a caverna e contemplou a verdade, e que se encontra então desinteressado pelos assuntos da caverna, absorto na vida contemplativa:

- ...não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros (que ficaram na caverna)? [...] parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que haviam entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo ‘servir junto de um homem pobre, como servo da gleba’, e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo? - Suponho que seria assim – respondeu –, que ele sofreria tudo, de preferência a viver daquela maneira. - Imagina ainda o seguinte – prossegui – Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, [...] acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam? - Matariam, sem dúvida – confirmou ele. [...] - Concorda ainda comigo, sem te admirares pelo fato de que os que ascenderam àquele ponto não quererem tratar dos assuntos dos

homens, antes se esforçarem sempre por manter a sua alma nas alturas. É natural que seja assim, de acordo com a imagem que delineamos. - É natural – confirmou ele. (*República*, 516c-517d)

[Estes] jamais serão capazes de administrar satisfatoriamente a cidade [...] porque não exercerão voluntariamente essa atividade, supondo-se trasladados, ainda em vida, para as Ilhas dos Bem-Aventurados... (*República*, 519b)

Estas passagens são prenhes da tensão da relação entre a contemplação e a ação política, tanto na esfera da cidade quanto na alma do filósofo em sua autarquia espiritual. Evidentemente Platão reconhece esse problema, e procura que uma solução seja dada para que os filósofos retornem à caverna a fim de “cuidar dos outros e guardá-los” (*República*, 520a):

- É nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem dotados a voltar-se para a ciência que anteriormente dissemos ser a maior, a ver o Bem e a empreender aquela ascensão e, uma vez que a tenham realizado e contemplado suficientemente o Bem, não lhes autorizar o que agora é autorizado. - O quê? - Permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honrarias que entre eles existem, quer sejam modestos, quer elevados. - Quê? Vamos cometer contra eles a injustiça de os fazer levar uma vida inferior, quando lhes era possível ter uma melhor? - Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, [...] fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade [...]. Diremos, pois [...]: nós formamo-vos, para vosso bem e do resto da cidade, para serdes como os chefes e os reis nos enxames de abelhas, depois de vos termos dado uma educação melhor e mais completa do que a deles [...]. Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. (*República*, 519d-520c.)

Aqui, de fato, teríamos uma passagem que parece corroborar a posição de Foucault, de que o cuidado de si é submisso à finalidade do cuidado do outro, ao que responderei mais adiante. No entanto, é notável que não há nada aqui que sugira a reciprocidade da salvação mediada pela cidade de que ele havia falado: o filósofo tem a luz da razão e do bem em sua alma, sua tendência é, em sua autossuficiência, manter-se à parte da cidade e absorto em suas contemplações. Seu retorno à caverna é aqui um imperativo moral, um **ato providencial**, e não uma necessidade do filósofo. No entanto, há algo nesse imperativo moral que nos diz algo sobre a concepção platônica do Bem – o sol contemplado por aqueles que deixam a caverna –, e que talvez aponte para o movimento de regresso ao cuidado do outro como

constituente de uma completude daquela contemplação (cf. SCHINDLER, 2008, p. 318).

Retomemos aqui uma discussão do segundo livro da *República* (357a-358a), no qual Glauco apresenta a Sócrates três formas pelas quais uma coisa pode ser considerada boa: 1) “uma espécie de bens, que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas por o estimarmos por si mesmo”, isto é, algo que desejamos possuir por *ser intrinsecamente bom*; 2) “aqueles bens que gostamos por si mesmo e pelas suas consequências”; e 3) uma terceira espécie de bens “que são penosos, mais úteis, e não aceitaríamos a sua posse por amor a eles, mas sim ao salário e a outras consequências que deles derivam”, isto é, algo que desejamos possuir apenas por *ser instrumentalmente bom*. Por fim, Glauco pergunta a Sócrates em qual categoria ele incluiria a justiça, ao que Sócrates responde: “acho que na mais bela, a que se deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz”. A conclusão seria, portanto, que, “bondade em sua forma mais verdadeira é tanto absoluta quanto relativa. Se amor, por definição, deseja a totalidade de algo ao invés de um aspecto, ele buscará esta forma mais inclusiva” (SCHINDLER, 2008, p. 101).

Neste sentido, o filósofo contemplativo seria aquele que encontra, em sua própria alma, a *justiça em si*; mas amando-a integralmente, contempla-a também em suas consequências ao produzir ações justas e fazer com que a cidade a ela se adeque. É precisamente assim que Platão representa o Demiurgo, como aquele que possui a bondade em si mas também a partilha ao fazer com que o mundo seja tão bom quanto possível, pois a bondade é isenta de ciúmes (*Timeu*, 29d-e), e ciúmes, como observa Schindler (2008, p. 302), nada mais é que “uma recusa de partilhar bondade”.

Ora, isto de fato confirma a asserção de Foucault que em Platão o catártico e o político, o cuidado de si e o cuidado do outro, estão profundamente vinculados. Mas me parece uma inversão equivocada dizer que o cuidado de si seja instrumental à finalidade do cuidado do outro, pois isso seria equivalente a fazer a *justiça em si* instrumental às suas consequências, isto é, significaria fazê-la apenas instrumentalmente boa, o que Sócrates rejeitou, como vimos acima. Por isso é fundamental observar a autarquia do filósofo e o caráter providencial de sua atividade política. Em outras palavras, que o

filósofo é livre em si e livre em suas consequências ou ações. Essa dupla liberdade transparece bem desta passagem que conclui os argumentos para convencer os filósofos a regressar à caverna a fim de cuidar dos outros:

Pensas que, ao ouvir isto, os nossos educandos não ficarão convencidos, e não **quererão participar** nos trabalhos da cidade, cada um por sua vez, embora **passem a maior parte do tempo uns com os outros na região pura?** (*República*, 520d-e. Minhas ênfases)

Que essa era a compreensão neoplatônica do vínculo que une o filósofo à cidade transparece com clareza de suas narrativas acerca das virtudes de seus mestres, como na biografia de Proclo escrita por seu discípulo Marino. Proclo ali é retratado, sem dúvidas, como um filósofo catártico, “coleando-se de todos os lados e reunindo-se em si mesmo, como que desvinculado do corpo, enquanto ainda aparentava estar por ele detido”. No entanto, ele também é retratado como profundamente engajado no cuidado do outro: como pai que auxiliava seus amigos em suas dificuldades, tomando parte nas deliberações políticas e nos debates públicos da cidade, oferecendo conselhos aos magistrados, e até mesmo desafiando autoridades – o que numa determinada ocasião lhe rendeu um exílio de um ano (cf. CHLUP, 2012, p. 240).

Proclo chega a propor o conceito de amor providencial (*erôs pronóêtikos*), que caracterizaria o cuidado que os deuses têm por todos os seres inferiores. Esse cuidado providencial por parte dos deuses, ele é cuidadoso em dizer, não admite em si aquilo a que o cuidado se dirige, salvaguardando sua transcendência e autonomia. Como observa Chlup (ibid., pp. 242-244), esse é também o ideal do filósofo perfeito, que possuindo tanto a virtude cívica quanto a catártica, sendo capaz de ativamente conceder a concordância harmoniosa da justiça sobre as partes inferiores de sua alma e também à cidade, enquanto mantém internamente seu desapego filosófico. Ele acrescenta:

De fato, o Sócrates de Platão mostra sinais distintivos de ambas as características da providência divina: ele se importa com o bem da cidade, mas não deseja se envolver na política; ele adora conversar com os outros, mas nunca perde sua própria concentração; ele entra em relacionamentos eróticos, mas nunca abandona seu autocontrole. Em sua própria vida, Proclo tentou unir também essas atitudes opostas: “ele não viveu de acordo com apenas um dos modos que caracterizam a divindade, o pensamento puro e a aspiração para melhor, mas também exibiu uma consideração mais divina das coi-

sas. na segunda posição.” A contemplação só chega à sua conclusão quando combinada com o cuidado providencial para os níveis mais baixos (*De mal.* 23.10-18): “(...) Pois o que é perfeitamente bom possui plenitude, não pela mera preservação de em si, mas porque também deseja, por seu dom para os outros e pela abundância inegável de sua atividade, beneficiar todas as coisas e torná-las semelhantes a si mesma”.

Essa dupla direção do filósofo neoplatônico não é tampouco um imperativo moral desconectado do quadro mais amplo da sua filosofia; é, antes, conseqüente à própria concepção da natureza da alma racional, que é precisamente o objeto do conhecimento de si proposto no *Alcibiades*. Fundamental nessa compreensão é a situação intermediária entre o inteligível e o sensível que lhe é constitutiva, de modo que ela é capaz de três orientações distintas: “enquanto olha o que vem antes dela [o Intelecto], a Alma pensa; enquanto olha a si mesma, ela se conserva; enquanto olha o que vem depois dela [o mundo], ordena, dirige e comanda essa realidade” (PLOTINO, IV.8[6], 3, 25-27). Ora, a perfeição dessa alma assim constituída implica necessariamente a sua excelência cívica (pela qual ordena o que vem depois), sua excelência catártica (pela que mantém-se em si) e sua excelência contemplativa (pela que contempla o inteligível). As três virtudes se fazem necessárias principalmente porque elas são mutuamente complementares: sem a inferior a superior não se estabelece; sem a superior a inferior não se completa – por exemplo, sem a contemplação da ideia da justiça a excelência cívica é falha. E embora seja verdade que em Plotino haja uma tendência mais forte por instrumentalizar as virtudes inferiores na escalada às superiores, nos neoplatônicos tardios mesmo os deuses possuem virtude cívica, como o observa Chlup (2012, p. 242). De fato, a completude da virtude da alma racional é o modo em que esta imita o modelo divino:

Pois a perfeição divina é de dois tipos: uma é intelectiva, a outra providencial; a primeira consiste no repouso, a última no movimento. Sendo assim, a alma imita a estabilidade intelectiva inabalável dos deuses por sua contemplação, mas sua providência e movimento por sua vida no mundo da geração. (PROCLO, *In Tim.* III 324.6-12)

Longe da avaliação foucaultiana de que os neoplatônicos teriam operado uma cisão entre o catártico e o político, Griffin (2015, p. 48) observa que os seus comentários ao *Alcibiades* em verdade constroem pontes entre o

altruísmo cívico da *Apologia* e o chamado pela independência das demandas físicas e sociais no *Fédon*. A integração que eles propõem às virtudes catártica e cívica de fato fazem do *Alcíbiades*, aos seus olhos, um preâmbulo da exortação da *República* para que o filósofo bem-sucedido retorne à caverna para o cuidado do outro.

Embora o neoplatônico assim integre ação e contemplação, a hierarquização axiológica de ambos sempre deve favorecer a prioridade da contemplação, inclusive compreendendo que toda ação, sendo um esforço pela contemplação (PLOTINO, III.8 [30], 1.15), tem na contemplação sua finalidade e valor. Isso porque, como nota Chlup (2012, p. 249), a excelência de um ser está na atualização daquilo que é sua essência, e uma vez que o ser humano é essencialmente um ser racional, a sua perfeição demanda a auto-reflexão racional, que integra ao conhecimento de si as razões manifestas na ação. Também expressando a autarquia e transcendência do filósofo simultaneamente ao seu dever providencial, Olimpiodoro diz em seu *Comentário ao Górgias* (41.1-2) que o bom homem deve cuidar que os cidadãos sejam temperados e justos, mas que caso esteja numa situação que o faça impotente para beneficiar a cidade, ele deve retirar-se como num forte. Isto é, o filósofo não depende da cidade; sua ação política é proporcional à recepção que aquela lhe estende.

Recebido em 15/02/2021 e aprovado em 16/03/2021

Referências

CHLUP, Radek. *Proclus – an Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010.

GRIFFIN, Michael. Introdução ao *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9* de Olympiodorus. New York, Bloomsbury, 2015.

HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Translated by Michael Chase. Edited with an introduction by Arnold I. Davidson. Malden, Blackwell Publishing, 1995.

OLYMPIODORUS. *Commentary on Plato's Gorgias*. Translated with full notes by Robin Jackson, Kimon Lycos and Harold Tarrant. London, Brill, 1998.

_____. *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*. Translated by Michael Griffin. New York, Bloomsbury, 2015.

PLATÃO. *Plato's Complete Works*. Editado, com introdução e notas, por John M. Cooper. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997.

_____. *Primeiro Alcibiades/Segundo Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora UFPA, 2015.

_____. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora UFPA, 2011.

_____. *A República*. (9ª edição). Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLOTINO. *The Enneads*. Translated by George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R.A.H. King, Andrew Smith, James Wilberding. Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

PROCLO. *Alcibiades I*. A translation and commentary by William O'Neill. The Hague, Springer Science+Business Media Dordrecht, 1971.

_____. *Comentary on Plato's Timaeus: volume III: Book 3 Part 1: Proclus on the World's Body*. Editado e traduzido: David Runia. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. [In *Tim.*, III]

REALE, Giovanni. *Plotino e Neoplatonismo*. História da Filosofia Grega e Romana, vol. VIII. São Paulo, Edições Loyola, 2014.

SCHINDLER, D. C. *Plato's Critique of Impure Reason: on Goodness and Truth in the Republic*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2008.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.