

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

EROS E CUIDADO DE SI NO SIMPÓSIO DE PLATÃO

FELIPE GUSTAVO SOARES DA SILVA

RECIFE, 2016

FELIPE GUSTAVO SOARES DA SILVA

EROS E CUIDADO DE SI NO SIMPÓSIO DE PLATÃO

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Orientador: Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Junior.

RECIFE, 201

Catálogo na fonte
Bibliotecário Rodrigo Fernando Galvão de Siqueira, CRB-4 1689

S586e Silva, Felipe Gustavo Soares da.
Eros e cuidado de si no simpósio de Platão / Felipe Gustavo Soares da Silva. – 2016.
87 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2016.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Amor. 3. Amor-próprio. 4. Desejo (Filosofia). 5. Eros (Divindade grega). I. Araújo Júnior, Anastácio Borges de (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2016-82)

FELIPE GUSTAVO SOARES DA SILVA
EROS E CUIDADO DE SI NO SIMPÓSIO DE PLATÃO

Dissertação de Mestrado em Filosofia
Aprovada, pela comissão examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 06\06\2016

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior (Orientador)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Karl Heinz Efken (1º examinador)
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (2º examinador)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RECIFE\2016

Dedicatória

Aos meus pais, José e Lucia.

Agradecimentos

A Deus pelos dons da vida para que pudesse existir, da sabedoria para poder discernir, e da fortaleza para nunca desistir nos obstáculos, desde a seleção pública para admissão ao mestrado bem como durante o curso das disciplinas e escrita da dissertação, a fé foi um motor indispensável durante as noites acordadas, as tardes entregues ao estudo, e sobretudo, à renúncia dos tão queridos e merecidos feriados e finais de semana mas que contribuíram para que esse sonho acontecesse. À virgem Maria N.S. da Conceição, patrona da minha pesquisa.

Aos meus pais pelo incentivo moral para o trabalho e o estudo; A eles dediquei meu trabalho pela paciência e renúncia que tiveram de minha presença e atenção nos tempos em que oportunamente eu poderia estar ao lado deles mas na verdade, dedicava-me à escrita deste trabalho.

Ao meu orientador, o professor Anastácio, pela acolhida, pelo incentivo à produção filosófica e pelo exemplo de dedicação ao estudo do grande mestre Platão. Desde a elaboração do projeto para esta pesquisa me prestou o devido apoio, ele me estendeu a mão nos momentos de dificuldades no curso das disciplinas e teve a gentileza de ofertar uma disciplina no curso de Filosofia, voltada para o estudo do *Simpósio*, o que sem dúvida, me rendeu grandes frutos e foi motor para desenvolvimento do projeto. Sem sua contribuição esta pesquisa não passaria de um mero projeto.

Ao professor Alexandre Simão, UFPE pelas contribuições quanto às questões contemporâneas do cuidado de si.

Ao professor Marcelo Pimenta, da UFMG, que gentilmente me cedeu um material bibliográfico sobre a temática para consulta.

Ao professor Thiago Aquino, UFPE, pelas contribuições durante a escrita do trabalho e nas disciplinas cursadas onde sempre tive a oportunidade de submeter alguns subpontos desta presente pesquisa.

À professora Ana Cristina, pela correção ortográfica e revisão do trabalho.

A minha esposa Moara, pelo exemplo e pelo constante incentivo à vida acadêmica e que tão somente pelo amor, consegue de mim o meu melhor.

Aos colegas de turma sobretudo, que dividiram comigo as expectativas e inseguranças do período.

A todo departamento de Filosofia, representado aqui pelos professores Rodrigo, Thiago Aquino, Érico, Marcos, Richard e Anastácio, que ministraram as disciplinas requisitadas;

Aos secretários da pós, Hugo e Isabel, pelo empenho nas questões burocráticas do curso.

Ao coordenador do curso, Prof. Dr. Tarik Prata, pelo empenho a frente do curso, especialmente, após a nova reformulação do programa.

Ao professor Karl pela participação na banca da defesa, pelas indispensáveis contribuições e pelo incentivo desde os tempos de graduação na UNICAP.

Aos professores suplentes que se dispuseram também a contribuir com a finalização deste trabalho.

À turma de seminários de Filosofia antiga II, leitura do diálogo Górgias, no curso de Licenciatura Plena em Filosofia, na qual realizei o meu estágio de docência, pelas contribuições referente ao meu trabalho e à minha experiência de docência.

Às amigas Eliane, Ivanise, Selma e Márcia, grandes mestras de minha vida e que apostaram nessa proposta de estudo acadêmico.

A todos aqueles que encontrei nos congressos na UNICAP, UFCG, UFRN e UFPB, onde tive oportunidade de apresentar parte do presente trabalho ou assunto correlato, e pude ter a experiência de aprimorar minha tese publicamente.

A todos aqueles que contribuíram para que eu pudesse chegar a escrever esse trabalho, tendo cumprido os requisitos anteriores para poder chegar a esse momento esperado.

Aos colegas de trabalho, supervisores, atendentes e sobretudo minha coordenadora, Alexsandra, pela ajuda nos meus horários e compromissos relativos à vida acadêmica.

EPÍGRAFE

“O prazer, levado ao extremo, nos destrói tanto quanto o sofrimento. O desejo de união que somente a carne pode mediar ao mesmo tempo que a carne – nossos corpos mutuamente excludentes - a torna perpetuamente inatingível, pode ter a grandeza de uma busca metafísica. O amor pode trazer tantas lágrimas quanto a dor. (...) É quando as coisas naturais mais parecem divinas que mais se aproximam do demoníaco.”

LEWIS, C. S. (Os quatro amores, São Paulo: Martins Fontes, 2009.)

RESUMO

O tema do cuidado de si é, na história da Filosofia antiga, uma máxima sempre presente, e encontra no Sócrates do *Simpósio*, o ponto mais alto de sua noção filosófica, onde a personagem é mostrada por Platão como mestre e aprendiz do amor e do cuidado; Ao mesmo tempo, o *Simpósio* nos traz as consequências da ausência do cuidado de si na relação erótica simbolizado na personagem Alcebíades. Aqui defendemos que a relação erótica é a dimensão que melhor pode-se utilizar para falarmos do cuidado de si, sendo então, amor e cuidado, elementos dependentes um do outro para que se possa por eles alcançar a excelência. Para isto, analisamos os sete discursos da obra o *Simpósio*, de Platão, para tentar extrair deles a noção grega de cuidado de si, e verificar a relação entre Eros e cuidado como possibilidade de direcionar o homem para o Bem. Cada um dos discursos traz em si elementos que demonstram a preocupação do personagem com um amor examinado, ainda que por uma perspectiva particular, examinando em que o amor pode ser benéfico ao homem.

Palavras-chave: Eros, Cuidado de si, Excelência, Amor; Desejo.

ABSTRACT

The theme of “the care of the self” is, in the history of ancient philosophy, a maximum always present, and meets in the *Symposium*’s Socrates, the highest point of his philosophical notion, where a personage is showed, by Plato, as the master and learner of love and care; At the same time, *Symposium* brings the consequences of the lack of “the care of the self” in the erotic relationship symbolized in Alcibiades character. Here we argue that the erotic relationship is the extent to which can best be used to talk about the “the care of the self”, being love and care, dependent elements from one another so that we can for them to achieve excellence. The present study aims to analyze the seven speeches of the work *Symposium*, by Plato, to try to extract from them the Greek notion of “the care of the self”, and verify the relationship between Eros and “the care of the self” as a possibility to direct the man to the well. Each of speech carries with it elements that demonstrate the author's preoccupation with a love examined by, even by a particular perspective, examining where love can be beneficial to man.

Key words: Eros, Self of care, Excellence, Love, Desire.

Sumário

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 Perspectivas da noção de cuidado de si	17
2.1 O cuidado de si como imperativo do mundo grego	19
2.2 O cuidado de si como tema socrático-platônico	23
2.2.1 <i>Apologia</i>	24
2.2.2 <i>O Alcebiades Primeiro</i>	26
2.2.3 <i>A República</i>	28
2.2.4 <i>As Leis</i>	32
3 Uma leitura do <i>Simpósio</i> a partir do cuidado de si	35
3.1 As cenas iniciais do diálogo	36
3.1.1 <i>O autoconhecimento e a reflexão</i>	37
3.1.2 <i>A moderação</i>	38
3.2.1 <i>Fedro</i>	41
3.2.2 <i>Pausânias</i>	43
3.2.3 <i>Erixímaco</i>	47
3.2.4 <i>Aristófanes</i>	51
3.2.5 <i>Agatão</i>	55
4 Análise dos discursos de Sócrates e Alcebiades	58
4.1 Sócrates	59
4.1.1 <i>O caráter intermediário de Eros e o ascese como prática de cuidado</i>	61
4.1.2 <i>O cuidado como um saber aprendido e praticado</i>	66
4.2 Alcibíades e a ausência do cuidado si.	68
5 CONCLUSÃO.....	78
6 Referências	82

1 INTRODUÇÃO

O cuidado de si, noção fundamental no mundo grego, é algo que se impõe como elemento próprio daquela cultura. É uma maneira de viver e uma prática que envolve costumes, representando um modo regulador do agir do homem daquela época onde o trabalho de si mesmo e a vigilância das ações era fundamental. Nesta maneira de conduzir a própria vida, o *Simpósio*¹ testemunha que Platão está inserido ao testemunhar as práticas de seu mestre Sócrates, tais como meditações, aconselhamentos, dietas e moderações de atos como o beber e o comer, enfim, práticas que devem ser perseguidas como propedêuticas.

O cuidado de si não é uma novidade na busca da arete, apesar de ter nessa busca seu ponto culminante. Ao mesmo tempo, não se encontra somente no Platonismo, mas em muitas doutrinas filosóficas, podendo ainda ser encontrado como um tema grego muito anterior às correntes filosóficas que chegaram até nós, o que reforça sua importância para o estudo da Antiguidade.

Torna-se relevante aprofundar o estudo do *Simpósio* de Platão, por toda a contribuição que a obra significa para o estudo da Filosofia antiga e por trazer elementos que corroboram para a tese da importância do cuidado de si na antiguidade, e ainda mais, como tema filosófico; Importa destacar que o *Simpósio* pode contribuir para o estudo do cuidado na medida em que todos os discursos comportam elementos que sinalizam o cuidado de si, apesar de vários autores considerarem que apenas as falas de Sócrates e Alcebiades são importantes para o cenário filosófico, problema este apontado recentemente no estudo de Francisco J. Gonzales.² Segundo ele, os estudos do *Simpósio* costumam considerar como filosófico apenas o discurso de Sócrates, desprezando todo o restante dos discursos bem como seu contexto. O comentador afirma que se deve considerar a obra como filosófica em sua inteireza e que no *Simpósio* o platonismo ilumina toda a obra visto a

¹ PLATÃO. *Simpósio*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – 3ª ed. – Belém: ed. UFPA 2011. Segundo as normas internacionais citaremos *Symp.*

² GONZALES, J. *Interrupted Dialogue: Recent Readings of the Symposium* Plato, The electronic Journal of the International Plato Society, n 8, 2008. <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato>

interdependência formal e de conteúdo de cada discurso. Apesar da pouca importância dada aos cinco primeiros discursos da obra, pouco a pouco, cada vez mais vem surgindo trabalhos sobre o assunto, tais como alguns os estudos de Ficini³ e Rojas⁴, que já dirigem suas pesquisas para os outros discursos.

Baseado na tendência defendida por Gonzales⁵, propomos a examinar cada discurso pressupondo que há uma relação entre eles, já que cada um diz o que é o amor através do louvor de Eros e, desta forma, reforça a postura dialética de Platão. A relação que queremos estabelecer é como todos os discursos preocupam-se como o amor pode tornar-se benefício para o homem na busca da excelência.

Não é nosso interesse analisar cada discurso isoladamente, mas, na esteira de Pierre Hadot e M. Foucault, todo trabalho irá examinar o *Simpósio* numa perspectiva fundamentalmente terapêutica, no sentido etimológico da palavra, a fim de extrair do discurso de cada personagem a presença de práticas, preocupações ou testemunhos que possam ser ditos como fruto da noção grega do cuidado de si. Quanto aos dois últimos discursos, dedicamos-lhes um capítulo específico onde o testemunho de Sócrates na relação de aprendizagem com Diotima mostra o que foi capaz de atingir nas questões do amor, e o testemunho de Alcebiades revela ainda algumas questões de sua relação com seu mestre e de seu envolvimento erótico com ele, fato que irá denunciar perigos de Eros para o ser humano.

É grande a quantidade de estudos sobre o *Simpósio*, dos quais destacamos os clássicos realizados por Sheffield,⁶ Price,⁷ Rowe,⁸ Robinson⁹, Robin¹⁰ Ferrari¹¹, mas a relação entre Eros e cuidado de si não fora tratada

³FISCINI, Marcilio. **Comentário sobre o banquete de Platão” segundo discurso – Pausânias**. anais de filosofia clássica, vol. v nº 10, 2011 ISSN 1982-5323

⁴ROJAS, Lorena. **De la divinidad de lo oculto. Pausanias en el Banquete de Platón**. ARETE. Revista de Filosofía, Vol. XVI, N. 2, 2004 pp. 283-313

⁵GONZALES, J. 2008.

⁶SHEFFIELD, F. **Plato's Symposium: The Ethics of Desire**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁷PRICE, A. W. **Love and friendship in Plato and Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 1989

⁸ROWE, C.: **“The Symposium as a Socratic Dialogue”**, 2006.in Leshner *et alii*.

⁹ROBINSON, **‘Symposium’**, In. A. Havlicek, a. & cajt HaMI, M. (eds.). Plato's ‘Symposium’. Pragu: Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense, 2007.

¹⁰ROBIN, Léon. **La théorie Platonicienne de L’amour**. 3 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

¹¹FERRARI, F. **Platonic Love**, In. R. Kraut (ed.). Cambridge: The Cambridge Companion to Plato, 1992.

como objeto, o que reforça a lacuna a ser pesquisada visando demonstrar, sob a ótica do cuidado, a problemática de Eros no *Simpósio* bem como os efeitos que ele desencadeia no ser humano e as consequências dessa força para a realização humana. O *Simpósio* possibilita-nos essa oportunidade de reflexão visto seu conjunto de elementos literários e filosóficos o que pode ajudar-nos inclusive a responder a diversas questões contemporâneas e muitas vezes precipitadas sobre o que seria, afinal, o amor platônico, vulgarmente concebido como algo irreal e distante do concreto de nossas vidas. Ademais, o amor é um tema multidisciplinar, e acreditamos que a partir da Filosofia, podemos olhar para os antigos e contribuir qualitativamente para o debate e para o aprimoramento do conhecimento sobre esta que é uma dimensão tão íntima do ser humano e, a nosso ver, a dimensão mais adequada e plena para falarmos da realização do homem partindo do pressuposto que o amor não é algo simples de lidar e, que diante desse pressuposto, requer uma atitude concreta que possa delinear o modo pelo qual o homem não se submeta às mais sutis ciladas que o amor e o desejo podem trazer; para isso, tratamos de sugerir uma leitura do *Simpósio* pela ótica pelo cuidado de si. Acreditamos ainda que o trabalho pode contribuir nas pesquisas referentes ao ideal grego do cuidado de si e aos ideais filosóficos desta mesma noção, mostrando novas possibilidades de defini-lo a partir da relação erótica.

Olhar para o problema do cuidado, tratado na antiguidade, não quer dizer que ele esteja plenamente desenvolvido, mas, na verdade, a partir das análises que faremos sobre as mais rigorosas e dedicadas práticas do homem grego, o cuidado de si, vemos que esse tema contempla algo que nunca esgotará o debate, pois trata de algo bastante dinâmico na vida humana, o amor, que é na verdade a forma do homem relacionar-se com as coisas e com o outro, pelo desejo; é problemático amar de qualquer maneira e desejar a tudo e em qualquer medida, visto que o homem quer sempre a melhor forma de viver a vida, mas não pode vivê-la de qualquer jeito, o que implica a possibilidade de não alcançar a sua melhor realização enquanto homem. Essa nossa tentativa de dar uma resposta ao problema do amor para o ser humano, a partir do pensamento antigo, foi inspirada, como dissemos, também a partir do pensamento de Pierre Hadot, em sua obra “*O que é a filosofia antiga?*”,

segundo ele, “a Filosofia de Platão bem com as filosofias da antiguidade são na verdade um modo de vida” ¹² e diante disto reforçamos o nosso pensamento de que é possível saber o caminho mais propício para conduzir o homem à realização. Portanto, Platão, como grego autêntico, não foge à regra do seu contexto e elabora, a nosso ver, um manual sobre essa forma de relacionar-se com o outro e com as coisas, através do amor e do desejo, e ainda mais, a partir da noção de cuidado de si, o que tornaria possível um amor mais próximo da relação consigo mesmo e menos evanescente. Todo nosso trabalho irá defender que é através do amor e do desejo que o homem estabelece contato com o mundo físico e pode ascender ao metafísico, e que é através do amor que o homem pode atingir a realização humana plena, e o amor é um caminho que conduz o homem a um esforço permanente para alcançar o conhecimento. Para tanto, nos propomos a demonstrar os efeitos e as consequências do amor no homem, em sua relação consigo mesmo, com as coisas e com os outros, tudo isso a partir da noção do “cuidar de si” e a partir do termo Eros, conforme visamos no diálogo *Simpósio*.

Tratamos de analisar os sete discursos do *Simpósio* procurando descrever como encontramos a presença de um “cuidado de si” bem como o desenrolar de suas práticas. Por um lado, iremos verificar como o amor necessita de um cuidado no seu direcionamento, por outro, como o “cuidado de si” cria condições para um amor ordenado no homem e contribui para a realização dele, para o acesso à verdade e para, finalmente, a prática Filosófica.

No *Simpósio*, encontramos o tema do amor a partir do termo correlato Eros (Ἔρως). O conceito de Eros representa a ideia de amor e de desejo, onde Eros é apresentado no diálogo, através de um relato mitológico, como um deus capaz de produzir inúmeras ações para o ser humano, justamente a partir do desejo dos amantes, motivados por esse deus. Inicialmente nossa leitura dá-se centrada a partir das cenas preliminares do diálogo, a partir das noções de autoconhecimento, reflexão e moderação, que já retratam, de certa forma, o que irá ser desenvolvido ao longo de toda obra, e ao mesmo tempo irá trazer-nos conteúdos que corroboram tudo que será dito por Diotima, no discurso de

¹² HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga**. 3ª São Paulo: Loyola, 2008. p.89

Sócrates, sobre a natureza do filósofo.¹³ A leitura avançará para um exame das falas de Sócrates-Diotima e por fim, de Alcebiades. O cenário da obra é um banquete comemorativo realizado na casa de Agatão em honra a sua vitória obtida, na noite anterior, em exibição no teatro. Na cena, é o médico Erixímaco quem define a ordem dos discursos e o tema que será debatido. Ao longo da obra, cada discurso nos traz questões bem práticas a cerca das direções e dos efeitos de Eros no ser humano.¹⁴

Tratamos de situar nossa abordagem às relações eróticas, no momento histórico da pederastia ateniense, que tem seu auge e melhor reflexo no período clássico da antiga Grécia e situamos amor e cuidado no contexto da pederastia, que nos auxiliou bastante a verificar o perfil do homem grego bem como suas práticas a obra “*A homossexualidade grega*”, 1978, escrita pelo britânico James Dover¹⁵, onde ele apresenta a questão da pederastia e explora a significação da cultura grega do amor e do erotismo a partir da relação entre homens. As práticas pederásticas refletiam a visão e a prática do homem grego que cultivava uma cultura de autoaprimoramento e de formação do homem a partir da educação. O modelo da pederastia era um processo de formação social que visava à educação dos jovens a partir da relação entre mestre e discípulo. Tudo isso reforçava a proposta da educação pederástica e pedagógica, num modelo clássico de formação social na história. Desta forma, os elementos históricos que o *Simpósio* nos apresenta também contribui para acreditar que seu estudo é fundamental por abordar a questão do amor e do desejo como algo próprio e concreto do ser humano e mostrar como as práticas de cuidado podem ser relacionadas com os ideais filosóficos da Excelência.

Diante de tudo que foi exposto, tratamos de desenvolver nosso trabalho da seguinte maneira: O primeiro capítulo tratou de analisar na obra de Platão a noção de cuidado de si, evidenciando sempre a personagem Sócrates como o modelo de cuidado pleno e filosófico: verificamos como o cuidado aparece na

¹³ *Symp.* 201e

¹⁴ ARAÚJO JUNIOR. Anastácio Borges de. Eros, direzione e effetti. In *Il Simposio di Platone: um banchetto di interpretazioni*. Napoli, Lofredo editore. 2013.

¹⁵ DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Trad. L. S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

*Apologia*¹⁶, no *Alcebiades primeiro*¹⁷, na *República*¹⁸ e nas *Leis*¹⁹, observando os devidos direcionamentos e elementos particulares, de forma a construir um panorama geral do tema do cuidado. Em segundo lugar, nos atemos a analisar algumas questões que precedem o início dos discursos sobre Eros, e identificamos neles raízes e noções básicas do cuidado de si, como o autoconhecimento e a moderação. Posteriormente, fizemos leitura dos cinco primeiros discursos da obra a fim de extrair de cada um deles a noção do cuidado de si. Reservamos o terceiro capítulo para estudar os discursos de Sócrates-Diotima e Alcebiades, bem como a tensão existente entre esses dois discursos que nos revelam a natureza de Eros e seu poder, e nos servem de base para defendermos que o cuidado de si é o melhor modo do homem se relacionar com Eros. Nosso ponto de partida é analisar como há e em que medida uma relação entre Eros e as práticas prescritas e cultivadas pelo cuidado de si; em outras palavras, em que medida a noção de cuidar de si revela-se fundamental para que o homem possa lidar com todas as suas inclinações da parte apetitiva da alma de forma que ele possa assim ordená-las à razão e atingir a Excelência. Nos dois últimos discursos que revelam o aprendizado, necessário na relação erótica, veremos o sucesso no aprendizado de Sócrates por Diotima e o fracasso de Alcebiades na sua relação com Sócrates: a leitura dos discursos pela ótica do cuidado revelará o porquê dos resultados distintos nas relações de aprendizado.

Por fim, entendendo-se por Eros, a afetividade, os desejos, os apetites e o amor, que atuam sobre a alma humana e nos ligam às coisas e por cuidado de si uma série de práticas que conduzem o homem à excelência surgem algumas questões: O cuidado de si, examinado pela sua dimensão erótica no *Simpósio*, contribui em que medida para o estudo do termo correlato Eros e para o estudo da noção de cuidar? Essas são algumas questões que surgem diante da colocação da problemática deste trabalho e que pretendemos que ele

¹⁶ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém. Universidade Federal do Pará. 2011. Segundo as normas internacionais citaremos **Apol.**

¹⁷ PLATÃO. **O primeiro Alcibiades**. In. Fedro, Cartas, O primeiro Alcibiades. Trad de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2007. Abreviaremos em **Alc.**

¹⁸ PLATÃO. **A República**: [ou sobre a justiça, diálogo político]. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Segundo as normas citaremos: **Rep.**

¹⁹ PLATÃO. **Leis**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará. 1980. Segundo as normas internacionais citaremos **Leg**

responda ao relacionarmos Eros e cuidado de si a partir das práticas e dos discursos das personagens do *Simpósio*.

2 Perspectivas da noção de cuidado de si

O cuidado de si, noção importantíssima do mundo antigo, trata-se de uma série de práticas que conduzem o homem a uma cultura de si mesmo, a uma vigilância sobre suas ações e uma contínua reflexão sobre elas, que tem como finalidade última para a vida humana o alcance da Excelência.

O cuidado de si é comumente estudado em diversas áreas, sobretudo, na educação, na política e na saúde, obviamente, sob influência do estudo realizado recentemente por M. Foucault, que busca identificar as raízes da subjetivação na antiguidade sendo ele um dos mais importantes estudiosos do tema na contemporaneidade. Em seu segundo volume da *História da Sexualidade*, Foucault aborda em um capítulo específico onde ele chamada de uso dos prazeres a forma pela qual o homem antigo relacionava-se com seus desejos e as práticas ou o uso que faz deles. Já no recuo histórico ao mundo grego, realizado em sua *Hermenêutica do sujeito*, descreve o que seria o cuidado de si, e em que consistem as diversas ações praticadas pelo homem grego; mesmo não se tratando de uma análise técnica da obra platônica, mas uma análise da questão do cuidado diante do que ele chama de “tecnologias de si”, Foucault traz uma análise importante para que possamos conceituar o cuidado de si para o modo de viver dos gregos:

Primeiramente, o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A epimeléia heautou é uma atitude para consigo, para com os outros, para com o mundo. Em segundo lugar, a epimeléia heautou é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior para...eu ia dizer “o interior”; deixemos de lado esta palavra (que, como sabemos, coloca muitos problemas) e digamos simplesmente que é preciso converter o olhar do exterior, dos outros, do mundo, etc. para si “mesmo”. O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Há um parentesco da palavra *epimeléia* com *meléte*, que quer dizer ao mesmo tempo, exercício e meditação. Em terceiro lugar, a noção de epimeléia não designa simplesmente esta atitude geral ou esta forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí uma série de práticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na

história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidentais,) será bem longo.²⁰

Nos seus estudos, Foucault trata de examinar a noção de cuidado apontando três dimensões principais em que o cuidado de si relaciona-se: primeiramente a pedagogia, depois a política, e por fim a erótica.²¹ O autor centraliza sua abordagem ao cuidado de si no *Alcebiades primeiro*, onde analisa o cuidado da alma como principal objetivo do diálogo. Apesar das já citadas problematizações quanto à autenticidade do diálogo, o estudo realizado por Foucault não pode ser desprezado visto sua atualidade e significação para o estudo atual da noção do cuidado e visto sua descrição sobre o que significavam as diversas práticas vividas e compartilhadas pelo homem grego, porém adverte-nos Deleuze que Foucault não pretende rever os gregos, mas observar os modos de constituição do sujeito (moderno) noção totalmente distinta do mundo antigo.²²

Portanto, a preocupação do homem grego era, na verdade, não com aquilo com o qual ele se relacionava, mas em que medida se dava essa relação, em que intensidade o homem sabia lidar com os seus desejos e apetites, sejam eles de qualquer tipo e como havia de satisfazê-los de forma que não fosse a eles submisso, mas senhor, e tudo isso reforça a ideia que deu início a este ponto específico do trabalho: de fato, a filosofia grega era uma filosofia voltada e aplicada à vivência do próprio homem de maneira a estabelecer a maneira mais perfeita e mais excelente de viver, ou seja, era uma preocupação com o aspecto qualitativo do relacionamento humano.

A fim de analisar o que de fato o cuidado de si representa para a Filosofia e sobretudo para a Filosofia antiga, dividimos o tema em duas partes: primeiramente como tema grego e em seguida como tema socrático-platônico, conforme veremos o Sócrates a partir dos diálogos de Platão.

²⁰ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. de Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Nuchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.p.14-15 Grifo nosso.

²¹ FOUCAULT, M. 2014. p.52

²² DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, p. 115.

2.1 O cuidado de si como imperativo do mundo grego

O ponto de partida para podermos examinar a noção de cuidado é o entendimento de que a Filosofia antiga, assim como define P. Hadot em *O que é a filosofia antiga?*²³, representa um modo de vida. Ou seja, já a partir dessa noção, defendemos que o cuidado de si surge como um imperativo, uma exigência, uma prática, que configura um modo próprio do homem, modo do qual não escapa a filosofia platônica e modo no qual se inserem os diálogos Socráticos. Hadot também define a Filosofia a partir dos gregos como modo para alcançar a independência, a liberdade interior (autarkeia), estado no qual o homem depende de si mesmo.²⁴ A Filosofia seria uma espécie de terapia do bem viver, onde, a partir de uma vida dirigida pelo constante exame e reflexão, de uma autorregulação das ações, poderia se alcançar a felicidade. O cuidado de si aparece como um conjunto de práticas da Paideia grega, do processo de formação do homem e neste sentido, a educação na antiguidade possibilita a formação humana “na forma integral do homem, na sua conduta, e comportamento exterior e na sua atitude interior. Nenhuma nem outra nasceram por acaso, mas são antes fruto de uma disciplina consciente.”²⁵

As preocupações do homem grego formam uma espécie de regime do uso de tudo aquilo com o qual o homem se relaciona: comida, bebida, amor, sono, trabalho, enfim, do levantar ao deitar, a cultura grega funcionava quase que como uma medicina preventiva diante dos males que pudessem afetar o corpo e a alma, afastando assim o homem dos vícios e aproximando-o da virtude. Defende Bravo que a cultura grega é uma cultura do prazer.²⁶ Essa cultura do prazer necessitava de uma forma de acesso ao seu fim, daí a importância das relações de cuidado na vida do homem grego. Diante disto podemos afirmar que o cuidado de si aparece de uma maneira que chamamos “medicina preventiva” baseado no imperativo próprio do modo de pensar e agir do homem grego e que tornaria possível o alcance da arete.

²³ HADOT, Pierre. 2008.

²⁴ HADOT, P. **Ejercicios espirituales y filosofia antigua**. Madri: Siruella, 2006. p.237

²⁵ JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 5ª edição. São Paulo : Martins fontes, 2011. p.24

²⁶ BRAVO, F. **As ambiguidades do prazer**: ensaios sobre o prazer na Filosofia de Platão. São Paulus: Paulus, 2009.p. 13

É comum encontrarmos uma grande quantidade de publicações sobre o tema da educação nos antigos, o que demonstra a relevância do tema devido à importância que era dada ao conceito de Virtude ou Excelência na antiguidade. Todo ideal da cultura grega era voltado para formar um homem excelente, fato atestado por Jaeger em sua leitura sobre os ideais do povo grego:

O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *arete*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra “virtude”, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavalheiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega.²⁷

O tema do cuidado é muito anterior à Filosofia Platônica, inclusive, podemos encontrá-lo como tema pré-filosófico. Em Hesíodo, na obra *Trabalhos e dias*,²⁸ encontramos um exemplo para falarmos da noção de cuidar no período pré-filosófico. Hesíodo é, assim como Homero²⁹, um grande poeta arcaico que contribui para moldar o pensamento moral e religioso da Grécia tradicional. Há então em Hesíodo uma mudança simbólica em relação a Homero, do herói valente e destemido do campo de batalha ao homem que centra a sua força no trabalho e produz para suprir as necessidades vitais da pólis. Em *Trabalhos e dias*, Hesíodo faz uma análise de uma das características fundamentais do mundo grego que é o cultivo do espírito agônico como caminho de atingir a Sabedoria nos campos político e artístico. Para ele, o trabalho é base da justiça entre os homens. Esta disposição agonística em Hesíodo se manifesta em *Trabalhos e dias* mediante o elogio da “Boa Éris”, que através de um saudável instinto de rivalidade entre os homens faz com eles se esforcem perenemente pelo aprimoramento pessoal, pois com

²⁷ JAEGER, W.. 2011. p.25

²⁸ HESÍODO. **Trabalhos e dias**. 3ª edição. São Paulo: Iluminuras, 1996.

²⁹ O modelo de educação proposto por Homero fundamentava-se no comportamento virtuoso do herói, representado por personagens humanas excepcionais. A *iliada* traz um cenário bélico onde o vigor físico e a honra são os valores incitados pelo poema aos homens. Já a *Odisséia*, conta a saga do herói grego Ulisses após a guerra de Tróia trazendo elementos de uma civilização regida por leis que apresentam um ideal de herói a ser seguido. A poesia homérica demonstra, de certa maneira, uma preocupação com o agir do homem e com seu processo formativo tentando educa-lo através da imitação do herói. Por este motivo, não se configura exatamente como uma prática de cuidado visto ser um ideal pedagógico que incitava a imitação não perfazendo do cuidado de “si mesmo” como elemento fundamental na proposta pedagógica.

o desenvolvimento das suas respectivas qualidades, perpetuaria infinitamente a vida humana e, conseqüentemente, beneficiaria a própria coletividade. Quando fala sobre as qualidades divinas da “Boa Éris”, em relação à promoção do trabalho, Hesíodo afirma que ela

(...) estimula ao trabalho mesmo quem seja indolente. Na verdade sente incentivo ao trabalho quem vê rica a pessoa que se afadiga a arar a terra, a plantar, a bem dispor a casa; o vizinho inveja o vizinho que busca a abundância. Boa é esta Luta para os mortais. O oleiro é êmulo do oleiro, o artesão do artesão; e o pobre inveja o pobre e o aedo o aedo.³⁰

Há que se ressaltar que na poesia de Hesíodo ocorre uma sutil diferenciação entre *Ergon* (o trabalho criativo, cujo esforço empreendido dignifica o homem) e *Ponos* (a labuta sofrida, extenuante). O cuidado será representado exatamente pelo *Ergon*, que conduzirá ao homem à arete. Hesíodo nos demonstra através de uma rica reflexão moral fundada na recusa da desmedida (*Hýbris*) e na celebração da justiça e da excelência com o objetivo de delinear um modelo de virtude e aperfeiçoamento. Pelo trabalho os homens renunciam à *Hýbris* e exercita-se na ponderação da “justa medida” no empenho das energias corporais necessárias para a realização de suas atividades. A postura do poeta será de oferecer uma alternativa à ética cavalheiresca preconizada nos poemas homéricos, vendo no exercício do trabalho o caminho para evitar a injustiça e se alcançar a virtude, sendo assim, a obra demonstra um conteúdo importante para se pensar a prática e a preocupação com o cuidado de si na época arcaica. O trabalho humano enquanto esforço representa uma prática de cuidado no momento pré-filosófico descrito por Hesíodo:

Pelo trabalho é que os homens enriquecem em gados e bens. E aqueles que trabalharem são muito mais caros aos imortais. Trabalho não é vileza, vileza é não trabalhar. Se trabalhares, em breve o indolente te inveja a prosperidade. Da riqueza é companheira o mérito e a glória. Na situação que te deram os deuses, o melhor é trabalhar. Cuida da tua vida, desviando o teu ânimo insensato das alheias riquezas para o trabalho, como eu te exorto. Uma vergonha pouco recomendável acompanha o indigente. A vergonha está junto da desgraça; a confiança, da felicidade.³¹

³⁰ HESÍODO. **Trabalhos e dias**. vs.20-26

³¹ HESÍODO. **Trabalhos e dias**. vs.308-319

Fica claro a importância do trabalho como caminho, ainda que difícil, para que o homem alcance a arete. O valor do trabalho se relaciona diretamente com o bem que dele deriva, o bem estar, a arete, o êxito na própria vida, e desta maneira, ganhar o pão com o suor trabalhado torna-se não uma maldição mas uma benção, em outras palavras, o preço da arete.³²

Mal, podes ganhar quanto queiras e em abundância; fácil é o caminho e mora perto de nós. Mas antes o mérito, puseram os deuses o suor; longo e escarpado é o caminho que conduz até lá, e áspero a principio; mas, depois de chegar ao cimo, em fácil se volve, por difícil que seja.³³

Portanto, a prática de cuidado será exercida mediante ao esforço do trabalho com a finalidade de alcançar o bem para o homem; o empenho na atividade laborativa representará o esforço individual e a ação sobre si mesmo, representando assim, uma maneira clara de garantir ao homem trabalhador uma posse moderada de bens e uma vida regulada pelo trabalho e por todos aqueles bens que poderão ser colhidos pelo esforço em fazer, no seu cotidiano, ações que o conduzam à arete.

O trabalho não coloca o ser humano numa situação de inferioridade em relação à classe guerreira, mas concedia ao homem trabalhador a dignidade existencial, é claro, se este respeitar as suas posses sem fazer uso de artifícios ilícitos e desonestos para obter favores dos legisladores. Para Hesíodo, o trabalho não é apenas o meio justo de se conseguir o enriquecimento moderado dos bens, mas também um processo que incita a estima dos deuses através do esforço direcionado nas atividades cotidianas. Cultivar a terra é a melhor maneira do homem se manter em estado de equilíbrio, mediante a compreensão do tempo conveniente para o cultivo de cada gênero, representando assim, um cuidado de si permeado pelo elemento da moderação e pela busca do aprimoramento pessoal.

Chama à atenção, ainda, os festejos teatrais, as tragédias eram voltadas para uma catarse da alma. Quando nos teatros as pessoas se comoviam diante das cenas trágicas encenadas, tinha-se então um sinal da presença dos deuses no lugar. Parece que o ideal de purificação representava uma espécie de cuidado implícito à tragédia, onde a catarse representava o encontro do

³² JAEGER, W. 2011. p.100

³³ HESÍODO. **Trabalhos e dias**. vs.287-292

homem consigo mesmo e uma revisão de vida que possibilitava então a sua purificação pelo exame da própria vida.

2.2 O cuidado de si como tema socrático-platônico

O tema do cuidado nos remete diretamente à figura de Sócrates na antiguidade. É Platão que mais claramente traz em seus diálogos a principal mensagem filosófica de seu mestre e que representa a mais estudada e fundamentada noção de cuidado na antiguidade. Aqui iremos verificar como o tema do cuidado aparece nos principais diálogos platônicos representando a preocupação do autor em mostrar como seu mestre, Sócrates, preocupava-se com a prática do cuidado e, em que medida essa noção elevada filosoficamente pode contribuir para a Excelência humana.

Sócrates aparece nos diálogos de Platão sempre como aquele que recomendara a prática do cuidado, ou pelo menos, incitando a ela quando fala da Excelência, sendo esta a finalidade última da noção de cuidado. Ora, o cuidado a que ele incita aos jovens é o cuidado da alma, é esse o objeto do cuidado, é da alma que devemos cuidar, é sobre ela que o homem deve se debruçar para poder enfim alcançar a Excelência. O cuidado de si, ou mais especificamente, o cuidado da alma, pode ser interpretada como a grande mensagem trazida por Sócrates e testemunhada pelos diálogos Platônicos, esse cuidado terá, como veremos, uma dimensão extremamente voltada para política, não podendo separar-se o individual e o coletivo neste primeiro momento, ou seja, o cuidado da alma possibilitará ao homem viver bem em meio aos outros homens, a governar e a ser governado, e a alcançar a excelência na pólis. Se o homem grego prezava pelo cuidado de si como uma maneira de vida traduzida em todos os atos, a lição de Sócrates é dar a esta maneira de viver uma finalidade última e mais nobre que é o cuidado da alma, como elemento mais nobre a ser cuidado pelo homem.

2.2.1 Apologia

A *Apologia* é um texto bastante atípico em Platão por ser uma peça que retrata o discurso da defesa de Sócrates na corte de Atenas e por apresentar o único monólogo de Platão, exceto pelas respostas sumárias de Meleto. O Sócrates apresentado por Platão fora indiciado numa ação pública devido às acusações de Meleto, Anito e Líncon: as acusações eram de impiedade representada pelo desrespeito aos deuses oficiais do Estado, envolvendo o culto de uma divindade estranha, e de sedução da juventude. O discurso de autodefesa de Sócrates, tal como reproduzido por Platão, demonstra veemência e eloquência, negando as acusações que sofrera e expondo a partir de sua defesa a sua preocupação no exame constante da própria vida e a busca por um melhor conceito a partir do emprego de seu método do partejamento das ideias (maiêutica). Ele não muda em nada, ao defender-se, a sua proposta filosófica que norteava sua conduta como cidadão de Atenas e, com coragem, demonstrava isso sem importar-se com os detentores do poder, mesmo porque já sabia que se destino estaria selado. Longe de desrespeitar os deuses, sempre orientou seus passos a partir do oráculo de Delfos e segundo a inspiração de seu daimon. Para tanto, acreditava que a lei deveria ser sempre cumprida e em sua defesa, defendeu não a sua pessoa física, mas seus ideais, não temendo sofrimento ou morte mas viver com desonra. Sócrates incomodara os seus acusadores e possivelmente os sofistas, por exatamente afrontar as práticas sofistas e propor um autoexame da própria vida e, por conseguinte, o exame do próprio conhecimento, tendo por finalidade a prática do autoaperfeiçoamento do homem.

Na narração da defesa proferida por Sócrates ante a sua condenação, vemos um relato sobre a personificação do cuidado de si na figura de Sócrates.³⁴; a noção que agora demonstraremos a partir da *Apologia*, corrobora a nossa ideia de que o auge filosófico da noção de cuidado de si encontra-se no Sócrates platônico. Cuidar de si é o mandamento do Sócrates e ele o faz como objeto indispensável para a vida. A preocupação com a riqueza deve ser

³⁴ Mais à frente, quando falarmos sobre a definição do filósofo no *Simpósio*, o faremos como aquele que sabe amar senão pelo cuidado de si.

afastada do homem, mas buscar a virtude a partir de uma atenção consigo mesmo. Primeiramente, é bom situar que a defesa de Sócrates dá-se por ser acusado de corromper a sociedade, sobretudo a juventude a partir do mandamento do cuidado.³⁵

Homens de Atenas, contaís com meu respeito e minha amizade, mas acatarei ao deus, de preferência a vós, e por quanto durar minha existência e for eu capaz de prosseguir, jamais renunciarei à filosofia e cessarei de vos exortar, e de meu modo costumeiro com qualquer um de vós que venha a topar no meu caminho salientar: “homem excelente, sendo como és, um cidadão de Atenas, a maior das cidades-estado e a mais notória por sua sabedoria e poder, não te sentes envergonhado por te preocupares com a aquisição de riqueza, reputação e honras, enquanto não te importas e nem te atentas para a sabedoria, a verdade e o aperfeiçoamento de tua alma?” E então se qualquer um de vós contestar o teor de minhas palavras, e afirmar que realmente se importa, não permitirei que vá embora, dispondo-me sim a interrogá-lo, examiná-lo e submetê-lo a testes...e se apurar que não é detentor da virtude, a despeito de afirmar que o é, o censurarei por desprezar coisas de máximas importância, enquanto se importa com coisas secundárias. Assim agirei com todo aquele que encontrar, jovem e velho, estrangeiro e concidadão, porém mais especificamente com os concidadãos, porquanto sois ligados mais estreitamente a mim. Certificai-vos de que assim o deus me ordena a fazer e creio não haver nenhum outro benefício concedido a esta cidade do que o serviço que presto ao deus. Pois tudo que faço em minhas andanças é vos instar, jovens e velhos entre vós, a não zelardes por vossos corpos ou vossas riquezas mais do que pela perfeição possível de vossas almas; e vos digo que a riqueza não gera a virtude, mas esta gera a riqueza e todos os demais bens aos seres humanos, tanto os benefícios privados quanto os públicos.³⁶

A *Apologia* nos revela o cuidado como o ensinamento socrático que mais caracteriza o personagem: Sócrates é aquele que se preocupa consigo e que se preocupa com os outros, e diante disto devota toda a sua vida a exortar os homens a cuidarem de si porque ele acredita que este é o caminho para o homem cidadão e para a cidade alcançar a virtude. Portanto, Sócrates ataca o cultivo dos bens exteriores em detrimento da virtude. As práticas de si visam à excelência, uma transformação na vida daqueles que vivem de qualquer maneira sem preocupar-se com a ela, mas estão ligados apenas aos bens materiais e exteriores, como a riqueza, a beleza corporal e o poder. Veja-se

³⁵ *Apol.* 25c

³⁶ *Apol.* 29d – 30b Grifo nosso.

que Platão nos sugere que Sócrates levara o cuidado de si até as últimas consequências, consequências de morte, sem dar nenhuma justificativa para isto, mas apenas, como tarefa confiada pelo deus e maneira única de dar sentido à própria vida.³⁷

Diante da morte de Sócrates relatada na *Apologia*, e do modelo de maestria testemunhada pelo próprio Sócrates em incitar o cuidado aos jovens, vemos o testemunho de que o cuidado carece de um outro como referência. É o mestre que vai cuidar do cuidado que o outro vai ter de si, neste sentido, o diálogo abre o debate para a ideia de que o cuidado de si, longe de ser um individualismo, é uma atitude de si para o outro, e neste sentido, reforça-se a necessidade do outro para que haja então o cuidado. Ao mesmo tempo, reforça-se com a leitura da *Apologia* que o tema do cuidado é um tema socrático e que é próprio da personagem, conforme apresentado por Platão, incitar em seus ensinamentos que os homens pratiquem o cuidado de si pelo exame de si mesmo, de suas ações e de suas convicções. Na *Apologia*, Sócrates dá testemunho de toda sua atividade filosófica em recomendar aos jovens uma vida filosoficamente examinada, ou seja, uma vida em consonância com o cuidado.

2.2.2 O Alcebíades Primeiro

O *Alcebíades primeiro* aborda o fundamento da doutrina socrática do autoconhecimento propondo resposta ao problema gnosiológico defendendo que o conhecimento de si é condição para os demais conhecimentos, instaurando o conhecimento do não-eu, do mundo. No diálogo entre Sócrates e Alcebíades, o conhecimento do eu é a meta da maiêutica para vir à luz o conhecimento do mundo sensível.

A obra apresenta divergências quanto a interpretação dos especialistas diante de sua atribuição a Platão. Segundo Goldschmidt, a obra pertence inegavelmente ao Platão visto seu estilo técnico e sua temática³⁸, porém Hermenêuticos importantes assim como Schleiermacher, na introdução de sua

³⁷ *Apol.* 38a

³⁸ GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 302

tradução alemã da obra colocam em xeque essa atribuição. Como afirma J. Jirsa, “se ninguém houvesse duvidado da autenticidade do *Alcebíades primeiro*, não haveria necessidade de tentar argumentar a seu favor”,³⁹ mas isso não é nosso objetivo nem se torna relevante até o presente momento: se o *Alcebíades* pertence ou não a Platão não é nosso objetivo demonstrá-lo, mas o que não se pode negar e nos propomos aqui a demonstrar é que a noção de cuidado é um elemento que reflete o mundo grego, e na obra platônica o cuidado de si é um tema importante pois aparece como expressão da maior personagem dos diálogos platônicos, que é o Sócrates. Importa dizer que o *Alcebíades primeiro* revela o cuidado de si como condição para que o jovem *Alcebíades* possa governar os outros e reforça o papel de outro no trabalho do cuidado.

O cuidado de si em Platão é comumente estudado a partir do diálogo *Alcebíades primeiro*⁴⁰, onde, de fato, o tema aparece de maneira clara, como objeto central da discussão, e o cuidado é estabelecido como necessário como condição para governo da cidade, ou seja, como tema estritamente político, mas sem desprezar o cuidado de si daquele que governa, que deve cuidar da própria alma, antes da pretensão do exercício de cuidar dos outros⁴¹. Reforça a análise da temática da obra as palavras de J. Paviani, ao defender que:

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. (...) 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.⁴²

O diálogo estabelecido entre Sócrates e *Alcebíades* é voltado para uma questão política, onde a preocupação do jovem é de governar a cidade,

³⁹ JIRSA, J. **Authenticity of the alcibiades i: some reflections**. *Listy filologické* CXXXII, 2009, 3^o4, pp. 225-244 (tradução nossa)

⁴⁰ É nesta obra que Foucault constrói essencialmente sua leitura da noção de cuidado na antiguidade, mas especificamente, ele constrói o curso no *collège de France*, fazendo leitura deste diálogo e relacionando-os aos processos de subjetivação, num contexto de educação e espiritualidade.

⁴¹ *Alc.* 134e

⁴² PAVIANI, Jaime. **Platão, a educação e o cuidado de si a recepção de Foucault**. In “HYPNOS”. São Paulo: número 24, 1^o semestre 2010, p. 38.

governar aos outros, e Sócrates lhe impõe a tarefa de cuidar de si: Esforça-te para te tornares cada vez mais belo.⁴³

O que se deve cuidar? Qual o objeto do cuidado? A resposta é clara: deve-se cuidar da alma, essa é a noção preliminar que orienta o governo de si e possibilita o governo dos outros, possibilita então a política. Esta é a dimensão do cuidado tratada no diálogo: como governar os outros senão pela anterior e constante prática do cuidado de si mesmo.

2.2.3 A República

A *República* é considerada o mais célebre dos diálogos platônicos sendo a mais estudada, traduzida e divulgada, visto toda expressão que representa dentre os textos de Filosofia de todos os tempos. Nela encontramos o ideal de cidade e de cidadão perfeitos numa proposta que reúne a totalidade dos problemas éticos e sociais defendidos por Platão. O diálogo é referência no estudo da política antiga e, é claro, referência quando se fala de Platão. Podemos dizer que a *República* é o manual platônico que mais bem representa a proposta do autor para uma vida direcionada pela racionalidade e pelo exercício filosófico. Em seus dez livros, a *República*, apresenta uma unidade temática que revela uma preocupação de Platão com o Bem para o homem e para a cidade, e, por conseguinte, ou como caminho para isto, uma demonstração de práticas de cuidado no processo educativo. Na *República*, Platão irá defender que o filósofo é quem deve governar. Mas por quê? A resposta é bem simples: Porque ele tem uma vida filosoficamente examinada, porque sua parte racional ordena às demais a si. Ademais, porque o Filósofo da *República* cumpre aquilo que deve ser a condição daquele que pretende governar aos outros: ele governa a si mesmo. Mas e o que dizer em relação às demais classes de cidadãos? Ora, o cuidado de si aparece de maneira discreta, mas bem prática na *República*, sob a ótica de uma dimensão pedagógica, mais especificamente em relação à educação da alma, onde a educação de cada classe de cidadão proporcionará ao homem e à cidade a virtude da justiça. A justiça é fruto de todas as formas de cuidado que se

⁴³ Alc. 131 d

manifestam como uma espécie de moderação diante da característica de cada parte da alma e cada classe de cidadão. Toda educação da *República* tem como ponto de chegada a conclusão de que “assim como só a razão pode governar o homem, só o filósofo é capaz de orientar os destinos da cidade.”⁴⁴ Esta ideia de justiça brotará somente de um Estado perfeito, um tipo “elevado” de homem surge a partir do modelo educativo proposto por Platão.

O cuidado de si aparecerá com o propósito de conceder ao homem a plena harmonia entre as partes de sua alma, e à cidade, a harmonia pela justiça; A *Soprosyne* (σωφροσύνη) aparece como uma virtude que tem uma atenção especial do autor: no contexto da tripartição da alma e da analogia à cidade, a moderação ou temperança, é a virtude que deve estar não em uma parte específica da alma, mas em toda a cidade. Vemos aí como o conceito de moderação aparece como um domínio de si, num contexto pedagógico de formação de cada classe de cidadão e da cidade ideal. De maneira geral, Platão combate a questão da submissão do homem à toda sorte de prazeres e

descreve de um modo trágico a existência daqueles que pautam sua vida segundo o imperativo do prazer: vivem errantes, são incapazes de ultrapassar o limite do prazer e elevar-se até o verdadeiro ser, nem podem provar o que seja um prazer sólido e puro. Engordam e acasalam-se, semelhante aos animais, vivem pela cupidez dos sentidos, dilaceram-se e batem uns nos outros, matando-se por causa do seu apetite insaciável. Passam a vida em prazeres misturados com sofrimentos, são fantasmas do prazer verdadeiro. São insaciáveis, porquanto não encham de alimentos consistentes a parte real e estanque de si mesmos.⁴⁵

A moderação enquanto domínio de si está ligada diretamente às práticas prescritas pelo ideal grego do cuidado: A moderação irá gerar na alma humana uma harmonia diante dos prazeres e do desejo, o que representa, na linguagem de Platão o domínio da parte superior da alma sobre as demais:

Mas, aparentemente, o objetivo dessas expressões é tentar indicar que há na alma dessa mesma pessoa há uma parte melhor e uma pior, e que toda vez que a parte naturalmente melhor está no controle da pior isso é expresso declarando-se que a pessoa é autocontrolada ou tem domínio de si mesma.

⁴⁴ DOS SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. São Paulo: Loyola, 2008. p.89

⁴⁵ TEIXEIRA, Evilásio F. Borges. **A educação da alma segundo Platão**. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2006. p.30

De qualquer modo, a expressão domínio de si mesmo ou autocontrole é um termo de louvor. Mas quando, ao contrário, a parte melhor (que é menor) é dominada pela pior (que é a maior), devido a uma má criação ou más companhias, isto é designado como descontrole ou licenciosidade e constitui uma censura.⁴⁶

Na educação proposta pela *República* a harmonia na alma proposta representa a finalidade da educação do homem, a qual pretende que ele seja justo e conseqüentemente a cidade também o seja, e desta forma, que cada um ocupe-se com o que lhe foi destinado pela natureza. “Para Platão, a moderação é essencial para o desenvolvimento da sabedoria e aperfeiçoamento da alma. A alma sem cultura e sem graça senão tende para a falta de comedimento. A verdade é aparentada com o comedimento e não com a falta dele.”⁴⁷

É bom lembrar que aqui não pretendemos demonstrar a estrutura da educação platônica descrita na *República*, porém gostaríamos de exemplificar a questão a partir da educação dos guerreiros, voltada para o desenvolvimento da virtude da coragem e demonstrar como a noção de cuidado aparece como imperativo de todos os homens, visando o bem da pólis e atividade política. A virtude específica para essa classe de cidadãos é bem definida no livro IV da *República*: “esse poder de preservar diante de tudo a crença correta e inculcada pela lei sobre o que deve ser temido e o que não deve é o que chamo de coragem.”⁴⁸ Para isso a formação dos futuros guardiões cultivava também a opinião (δόξα) do jovem, para que fosse reta, incluindo a educação da música, da poesia, das fábulas e da ginástica. Sócrates deixa manifesto que a Paideia tem como objetivo a formação de homens livres que enquanto tais não precisam de medos infundados, mas que eles devem temer a escravidão sob todas as suas formas.⁴⁹ Aqui interessa demonstrar que nesse contexto surge a necessidade de formar um guardião moderado em suas ações e que saiba cuidar de si. O autocontrole é uma expressão dessa moderação e aparece como tarefa a ser cultivada no futuro guardião que não deveria temer

⁴⁶ **Rep.** 431 a

⁴⁷ TEIXEIRA, 2006. P.39

⁴⁸ **Rep.** 430b

⁴⁹ ARAÚJO JÚNIOR, A.B. **Os Sentidos da Eleuthería na República de Platão.** Archai n. 9 jul-dez 2012, pp.27-38 2012. p.31

nada, nem a morte⁵⁰ mas afastar-se de todas as ilusões até mesmo as do dinheiro e dos presentes,⁵¹ enfim, de tudo fosse desmedido e exagerado. O que se deve cuidar na perspectiva da República? Sem dúvida, a alma, porém não se prescinde do corpo, e esse aparece como objeto da educação, da Paideia, o cuidado com o gosto musical, com a poesia, com o corpo pela ginástica, são elementos que atestam que a *República* sugere e reflete aquela preocupação do grego com a maneira pela qual o homem relaciona-se com as coisas ao seu redor, bem como a medida de tudo isso.

A *República*, sem dúvida é um obra bastante específica e facilitadora para dizermos o que é o cuidado de si. Não há como pensar a obra separando sua proposta pedagógica de cuidado. Nela, o cuidado do homem, individual, prepara-o para viver na pólis através da moderação ou temperança, que será a virtude que deverá estar em toda a cidade, em cada classe de cidadãos e não apenas em uma específica. Ademais, como pretendemos relacionar as noções de cuidado de si e de Eros, é importante frisarmos que, apesar da *República* poder ser dita o “lugar do cuidado”, e fundamentar nosso trabalho ao invés do *Simpósio*, porém ela não é exatamente o “lugar do Eros”, ou o local onde aparece propriamente dito o sentido mais profundo do conceito;⁵² Ademais, não mostra por completo a ação de Eros no homem e suas consequências, pelo contrário, ele aparece apenas no livro IX, a partir de suas consequências negativas, ou seja, de um Eros mal e tirano, no contexto da descrição do homem tirano na cidade ideal, ou de forma mais específica, demonstrando como se transforma o homem democrático num tirano. De forma clara a partir de sua consequência negativa na alma do homem:

Eros, que vive nele como um tirano numa desordem e num desregramento completos, porque é o único senhor, incitará o infeliz cuja alma ocupa, tiranicamente, a ousar tudo para alimentá-lo, a ele e ao tumulto dos desejos que o rodeiam: os que vierem do exterior através das más companhias e os que, nascidos no interior, de disposições semelhantes às suas, romperam os seus laços e se libertaram.⁵³

⁵⁰ *Rep.* 390c

⁵¹ *Rep.* 390d

⁵² Sobre a questão da liberdade na República. Cf. ARAÚJO JÚNIOR. ,A. B. 2012, pp. 27-36.

⁵³ *Rep.* 575a

É assim que se descreve a ação de Eros: “A alma do tirano é tomada por um ser exigente que impõe desejos de modo a criar ininterrupta carência.”⁵⁴ Eros aparece interferindo sobretudo na parte apetitiva da alma sendo associado negativamente à tirania dos sentidos não havendo então uma clara distinção entre os efeitos que, ao nosso ver, e defendemos isto a partir dos discursos do simpósio, dizem muito sobre a natureza do Eros que requer uma certa forma de lhe dar com ele a partir do cuidado de si.

2.2.4 As Leis

As Leis é considerada um diálogo da maturidade de Platão e sua obra mais longa, considerada, porém, uma obra inacabada. Sócrates não está presente no diálogo e a personagem principal não possui sequer um nome, sendo chamado de “O Ateniense”. Os interlocutores, Clínius de Certá e Megilo de Lacedemônia provavelmente são personagens fictícios, e não apresentam expressiva contribuição ao diálogo. Semelhante à *República*, analisa uma grande quantidade de temas apresentando uma nova concepção de Estado admoestando a conduta dos cidadãos e uma extensa promulgação de leis a serem aplicadas pelo legislador no seio da pólis. *As Leis*⁵⁵ se impõem pelo vigor e maturidade das ideias do velho Platão, expressando um pensamento mais acabado e cumulativo em relação à *República*.

As Leis apresenta a noção de cuidado voltado para muitas direções, visto ser um diálogo onde Platão retoma algumas questões defendidas na *República*, e tentar elaborar e destacamos aqui a dimensão política, descrita na obra e que retoma a analogia da alma à cidade conforme elaborado na *República*. Neste diálogo a lei é concebida como essencialmente divina,⁵⁶ e a política aparece como uma arte:

Isso, por conseguinte, quer dizer, a descoberta das naturezas e disposições das almas humanas - se revelará como uma das coisas mais úteis para a arte cuja incumbência é delas tratar. E

⁵⁴ GAZOLLA, Raquel. **A tirania na república – o outro em si mesmo**. Rev. Filosofia Univ. Costa Rica, XLVI (117/118), 87-93, Enero-Agosto 2008 p. 91

⁵⁵ Sobre o estudo das Leis, importa destacar o trabalho de OLIVEIRA, R. R. **Demiurgia Política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

⁵⁶ OLIVEIRA, R.R. **Areté e vida primitiva**: uma comparação entre os livros II da República e o livro III das Leis. Kléos n. 9\10 pp. 115-143 2007,p.337.

esta arte é (como presumo que o diríamos) a política, não é mesmo?⁵⁷

Esta arte é definida nas *Leis* como a “arte de cuidar da alma” sendo este o critério que qualifica o homem para governar os outros homens. Vê-se que a obra versa sobre como governar, mas também como ser governado. O governo de si é fruto da noção de cuidado. O tema do trabalho da alma é uma prática que revela o cuidado e seu direcionamento para a relação com os outros através da política. Isso nos mostra que a noção de cuidado de si realmente difere-se de um individualismo, de um egoísmo, mas se refere a uma atitude para o outro, assim como na política. O que se deve cuidar, a partir da perspectiva das *Leis* é a alma.⁵⁸

A noção de cuidar aqui aparecerá envolvendo o papel do legislador, daquele que comanda a cidade e os cidadãos. O filósofo, nas *Leis*, torna-se o legislador e a educação entrelaça-se com a política, não sendo mais a educação de cada classe de cidadãos, mas a educação de todos pelo imperativo de cuidar da alma e saber lidar, pela educação, com tudo aquilo que possa causar-lhe mal. Trata-se de alcançar uma totalidade da virtude.⁵⁹ Não se trata de afastar o homem de seus desejos, e sim de educá-lo para lidar com eles. É o filósofo quem cuida do cuidado que os outros deverão ter de si. Vemos no diálogo uma exortação à revisão da própria vida, a um conhecimento de si, vemos na verdade, a construção de um processo educativo onde, pela ação do legislador, o homem alcançaria a excelência. Veja-se as palavras do diálogo que sugerem a proposta educativa das *Leis*.

A educação a que nos referimos é o treinamento desde a infância na virtude, o que torna o indivíduo entusiasmamente desejoso de se converter num cidadão perfeito, o qual possui uma compreensão tanto de governar como a de ser governado com justiça. Esta é a forma específica da formação, à qual, suponho, nossa discussão em pauta restringiria ao termo educação, enquanto seria vulgar, servil e inteiramente indigno de chamar de educação uma formação que visa somente à

⁵⁷ PLATÃO. *Leg.* 650b

⁵⁸ Como dissemos anteriormente, este é o tema central do *Alcebiades primeiro*. Aqui faremos apenas essa referência vista a problemática da autoria da obra. Porém destacamos aqui o mandamento de Sócrates a Alcebiades mestra obra que é de cuidar de sua própria alma como tarefa que precede o governo dos outros (132b). A felicidade da alma dependerá da virtude dos homens, (134b) e portanto, quem não conhecer as coisas a seu respeito, não poderá conhecer também as coisas a respeito dos outros (133e).

⁵⁹ *Leg.* 630 e

aquisição do dinheiro, do vigor físico ou mesmo alguma habilidade mental destituída de sabedoria e justiça.⁶⁰

O filósofo assume o papel de cuidar, pela educação. A noção de cuidar é implícita, é necessário compreender que governar a cidade não tem um outro caminho senão governar seus cidadãos e educa-los desde a mais tenra infância, voltando tudo para uma essência divina, daí o ideal de que na *República* aparece como ideia de Bem e nas *Leis* aparece como sendo Deus a meta para onde tudo deve direcionar-se.⁶¹ Quanto a questão, Jaeger afirma que

O filósofo torna-se, por meio da legislação, o demiurgo do cosmos da comunidade humana, que deve ser integrado dentro daquele cosmos mais vasto; e o império de Deus realiza-se pela aplicação consciente que o homem, ser racional, faz do logos divino.⁶²

Obviamente, o cuidado surge nesta perspectiva que demonstramos, como um cuidado pelo outro, sem desprezar a noção de cuidar de si mesmo: O legislador, filósofo, na intenção de governar, de legislar eficazmente e com justiça, busca assemelhar-se do divino, e nisso consiste o seu específico cuidado consigo mesmo. Vê-se que ele sugere que só um Deus poderia possuir um conhecimento político competente e concebe o processo político em uma continuidade, ou seja, os sucessores poderão corrigir possíveis erros de seus antecessores, por isso a legislação é comparada por ele a uma obra de arte.⁶³ O parâmetro do cuidado é o cuidado com a cidade. A política consistirá, portanto, em cuidar dos outros, pelo processo educativo e pelas leis (*nómoi*), sendo papel do legislador, incumbir nos outros homens alguma sabedoria,⁶⁴ visando formar o *éthos* dos homens e conduzi-los à uma virtude. Esta virtude, meta do projeto político das *Leis* tem relação com a racionalidade e pode ser exemplificada com a passagem que segue:

Ô estrangeiro, não é por acaso que as leis dos cretenses gozam de excelentíssima reputação entre todos os helenos; são leis justas porquanto produzem o bem-estar daqueles que

⁶⁰ **Leg.** 644 a-b grifo nosso.

⁶¹ **Leg.** 716 c 717 a

⁶² JAEGER W. 2008. p. 1343

⁶³ **Leg.** II 769c

⁶⁴ **Leg.** I 687d

a utilizam proporcionando todas as coisas que são boas. Ora, os bens são de duas espécies, a saber, humanos e divinos; os bens humanos dependem dos divinos e aquele que recebe o maior bem adquire igualmente o menor, caso contrário é privado de ambos. Entre os bens menores, a saúde vem em primeiro lugar, a beleza em segundo, o vigor em terceiro, necessário à corrida e a todos os demais exercícios corporais; segue-se o quarto bem, a riqueza, não a riqueza cega, mas aquela de visão aguda, que tem a sabedoria por companheira. A sabedoria, a propósito, ocupa o primeiro lugar entre os bens que são divinos, vindo a racional moderação da alma em segundo lugar; da união destas duas com a coragem nasce a justiça, ou seja, o terceiro bem divino, seguido pelo quarto, que é a coragem.⁶⁵

Vê-se que a meta (*skopós*) da legislação não é algo vazio, tem uma finalidade, a virtude, e como dissemos, relaciona-se com a racionalidade contribuindo para o bem, individualmente, do cidadão e, coletivamente, da pólis. A educação é o caminho proposto para aquisição da virtude pelo homem da pólis, desde a mais tenra infância:

Entendo assim por educação a primeira aquisição que a criança faz da virtude. Quando o prazer, o amor, a dor e o ódio nascem com justeza nas almas antes do despertar da razão, e uma vez a razão desperta, os sentimentos se harmonizam com ela no reconhecimento de que foram bem treinados pelas práticas adequadas correspondentes, essa harmonização, vista como um todo, constitui a virtude.⁶⁶

3 Uma leitura do *Simpósio* a partir do cuidado de si

O cuidado de si aparece, como vimos, como tema Socrático e dentro disso, como um tema político, por envolver o homem como um todo em meio aos outros homens, e longe do individualismo, ser o cuidado uma atitude extremamente voltada para o outro e só nele encontrando uma existência plena. O cuidado consistirá na perspectiva socrático-platônica, fundamentalmente no cuidado da alma: é essa a grande lição que aferimos do imperativo de Sócrates, que por sua vez, não se distancia do imperativo do mundo grego. No *Simpósio*, veremos a abrangência do cuidado ser ampliada ao cuidado com o corpo ou à forma pela qual o homem relaciona-se com as coisas que ama ou deseja, cabendo ao médico Erixímaco, em seu discurso,

⁶⁵ **Leg.** 631 b-d

⁶⁶ **Leg.** 653b

como veremos mais adiante, tecer uma descrição deste cuidado. A grande questão antes de iniciarmos a leitura comentada é que quando o tema do cuidado aparece como temática Socrática, a finalidade deste cuidado é extremamente dirigida para a alma, porém o corpo parece não ser muito privilegiado ou até desprezado nessa atividade de cura. Para tanto, o *Simpósio* parece retomar a questão e a importância do corpo, e isto nos leva a acreditar que a obra é uma boa oportunidade de revermos o discurso platônico sobre a noção do cuidado. Lá veremos, a partir dos discursos sobre o amor, descrito pelo conceito de Eros, situações onde o homem relaciona-se com os outros e com as coisas, sendo ligado por Eros e o cuidado do corpo aparece como fundamental nessa ligação, visto ser pelo corpo que o homem tem contato com os outros e com as coisas.

Ora, como dissemos anteriormente, costuma-se estudar cuidado de si em Platão a partir do diálogo *Alcebiades primeiro*, ou até mesmo como tarefa do Sócrates da *Apologia*, ou como expressão da Soprosine na *República*. Neste capítulo iremos tentar demonstrar como o *Simpósio* pode ser dito um diálogo que carrega a noção de cuidado implicitamente em alguns de seus discursos e de maneira bastante explícitas em outros.

3.1 As cenas iniciais do diálogo

Para demonstrar a relação que supomos existir entre amor e cuidado, chamo-nos atenção duas cenas iniciais do diálogo, que refletem, a nosso ver, uma preparação para o exercício do amor e uma série de recomendações implícitas nos momentos iniciais do *Simpósio*. Ao mesmo tempo, essas passagens servem como uma introdução a tudo o que vai ser discutido no diálogo. De certa forma, vemos nessas passagens aquilo que na verdade propomos ser a solução para que se possa estabelecer um verdadeiro amor, um amor que não se pratica de qualquer maneira e um desejo ao qual não se submete de qualquer maneira, mas mediado pelas práticas de si que são diversas, e aqui aparecem já no início do diálogo.

3.1.1 O autoconhecimento e a reflexão

A etapa que destacamos agora é uma atitude que revela o cuidado como forma de preparação, como antecipação frente às mais diversas situações que o homem se depara. Trazendo a questão para o tema do amor, conforme encontramos no *Simpósio*, o autoconhecimento é um elemento que prepara o homem para lidar com seus desejos, com o amor, com *Eros*. Sabemos que toda ética platônica busca cuidar, sobretudo, dos afetos, das partes desejantes da alma, e a melhor forma de evitar o erro segundo a ética racionalista, é o conhecimento; sendo assim, a primeira coisa a ser conhecida pelo homem é ele mesmo. A questão já antecipa o fundo epistemológico da abordagem de nosso trabalho. O amor que levará a realização humana e ao conhecimento da Verdade é um amor que transcende o físico e passa pelo trabalho de “si mesmo.” O Autoconhecimento quer dizer, na ética racionalista de Platão, saber evitar o mal para si mesmo, e na proposta do *Simpósio*, conhecer a fundo os seus desejos além de, é claro, seguir uma série de regras e ações que conduzem o homem a um trabalho interior, como veremos no próximo ponto.

Nas cenas iniciais, chama-nos atenção primeiramente que, dirigindo-se à casa de Agatão ao lado de Aristodemo, Sócrates fica para trás, segundo o relato de seu companheiro de caminhada, “ocupando seu espírito consigo mesmo.”⁶⁷ A cena pode ser interpretada como a exclusão do mundo, ou das coisas do mundo, própria do filósofo, como fruto de um exercício de meditação e reflexão próprios de alguém que se submete à razão. Podemos interpretar ainda como um ato de meditação, onde a pressa não é necessária e a cautela, reflexão, é necessário “parar” para refletir o próprio agir. Talvez esteja Sócrates num ritmo mais lento que os passos de seus acompanhamentos, mas pela reflexão e por este exercício, esteja bem á frente quando se trata de do autoconhecimento, fundo de um profundo e contínuo refletir.

⁶⁷ **Symp.** 174d O termo ensimesmar-se, é um dos mais instigantes na leitura do diálogo. As traduções trazem o sentido do termo sempre voltado para reflexão. É comum entre as mais diversas traduções parada de Sócrates como um momento de reflexão, da união do seu pensamento, do seu espírito, consigo mesmo. Neste trecho a tradução seguida foi: PLATÃO. O Banquete. In **DIÁLOGOS**. Traduções e notas de José Américo Pessanha. São Paulo: Abril cultural, 1983.

Vemos no ainda no diálogo como Sócrates revela-se um homem que se antecede aos desafios do amor, procura, de fato, os momentos “consigo mesmo,” já como uma prática, constante, a qual, quem o conhecia já não estranhava o hábito de sempre ver Sócrates refletindo sobre algo.

Fizeste muito bem em vir, lhe falou. Mas onde está o teu acompanhante? Agora mesmo vinha atrás de mim; não posso saber o que foi feito dele. Menino, disse Agatão, vai procurar Sócrates e traze-o para cá. E tu, Aristodemo, prosseguiu, reclinaste ao lado de Erixímaco. Então, ainda segundo o seu relato, enquanto um dos meninos o ajudava a lavar os pés para poder deitar-se, entrou outro criado com a notícia de que Sócrates se havia acolhido ao pórtico da casa vizinha, onde se quedara imóvel e de pé. E que, apesar de insistir com ele, acrescentou, não houve jeito de fazê-lo entrar. Que absurdo! Exclamou Agatão; chama-o de novo e não o largues. Nada disso, voltou a falar Aristodemo; deixa-o em paz. É costume dele; às vezes para em qualquer ponto e não se mexe. Penso que virá logo. Deixai-o; não o perturbeis.⁶⁸

Esses momentos expressam práticas que revelam em que consiste o elemento do autoconhecimento dentro do cuidado de si. O cuidar de si requer uma série de práticas, dentre elas, os momentos de reflexão e de autoexame de sua própria ação: esse é exatamente o que nos mostra a personagem Sócrates no momento citado acima.

3.1.2 A moderação

Esta é uma expressão clara e evidente do cuidar de si: o cuidado torna o homem moderado, afinal o cuidar de si mesmo é o modo que o homem encontra para não ser escravo nem de si mesmo.⁶⁹ Para falar da moderação partimos da ideia de que ela é na verdade um reflexo da cultura do homem grego, e para tanto, faz-se presente no banquete platônico, e chama-nos atenção primeiramente no diálogo, a passagem onde Agatão, à espera de Sócrates,⁷⁰ ordena aos rapazes que serviriam o jantar, que servissem a mesa: “e agora, rapazes, servir a mesa! Sempre fazeis o que entendeis, quando ninguém vos vigia, coisa, aliás, que não é dos meus hábitos.”⁷¹

⁶⁸ *Symp.* 175 a-b

⁶⁹ VERNANT, Jean Pierre. **Individu, la mort, l'amour.** L' soi-mêne et l' autre em grèce ancienne. Paris: Galimard, 1996. p.229

⁷⁰ *Symp.*.. 175b

⁷¹ *Idem*

A ação de Agatão tem a nosso ver uma dupla sugestão para um comportamento louvável: em primeiro lugar é uma advertência para os próprios serventes das mesas, que teriam um comportamento duplo, perante as pessoas que o vigiassem e em esfera privada ou pelo menos sem estar na presença de alguém: “sempre fazeis o que entendeis, quando ninguém os vigia.”⁷² E em segundo lugar e não menos importante, para o próprio Agatão, que em sua fala sugere que seus hábitos louváveis tanto no âmbito público quanto no íntimo, “coisa aliás que não é dos meus hábitos”⁷³; Agatão nos dá a entender que a virtude deve ser praticada por si mesma, e não apenas na presença dos outros como aparência ou superficialidade, como atitude forçada e aparente; esta ideia será retomada mais a frente no próprio *Simpósio*, no discurso de Fedro, onde ele fala de um amor que inspira as mais diversas ações nobres, e que o amado seria tomado pelo sentimento de vergonha se apanhado em uma ação vil diante de seu amante do que diante de qualquer outra pessoa.⁷⁴ Agatão antecipa o que podemos interpretar perante o discurso posterior de Fedro: a virtude deve ser procurada por si mesma e não apenas como aparência⁷⁵, o amor irá inspirar a virtude em si mesma, através do “cuidar de si”, através de práticas que unificam as ações do homem na vida pública e na vida privada. Apesar de Fedro, em seu discurso, falar de um amor e um cuidado aparente e não verdadeiro, a sugestão que ele nos dá é precisamente a mesma que Agatão relata: Fedro fala de como se dá o amor aparente, já Agatão fala sobre o verdadeiro e ainda mais, a partir de sua própria experiência. Ele relata que não é de seu hábito agir de maneira diferente em nenhum momento⁷⁶, ou seja, sua virtude e seu cuidado é constante não é aparente e dependente do outro, e nesse sentido livre (eleútheros)⁷⁷ e, portanto, a moderação é atingida por ele através do cuidar de si verdadeiro e constante, preocupado com ser e não parecer diante dos outros e de si mesmo, principalmente.

⁷² *Idem*

⁷³ *Idem*

⁷⁴ *Symp.* 178e

⁷⁵ Cf. Discurso de Fedro, no *Simpósio* em 178 d-e quando fala do sentimento de vergonha que o amado sente ao cometer um gesto condenável diante de seu amante.

⁷⁶ *Symp.* 175b

⁷⁷ Cf. ARAÚJO JÚNIOR, 2012.

Ainda antes do início dos discursos das personagens, a moderação da comida e sobretudo da bebida, é recomendada pelo médico Erixímaco⁷⁸ e nos conduz a uma questão que é explícita para o nosso tema, por trazer a moderação como dever ou tarefa de todos os representantes que iam discursar sobre o amor: é de comum acordo que resolvem não beber, num primeiro momento. Todas essas preocupações antecedem os discursos do amor e nos indicam que a virtude deve fazer parte do homem até mesmo no ato de falar do amor.

Chama-nos atenção ainda nas cenas iniciais quando Pausânias propõe que os presentes não bebam, ou que evitem os excessos ressaltando a fraqueza humana, a partir dos convivas do banquete da casa de Agatão: “nós sempre fomos muitos fracos”.⁷⁹ Podemos dizer que a sugestão de Pausânias é expressão do cuidado e da observação de suas próprias condições e limitações frente aos próprios desejos e apetites mais inferiores, e para tal, tentam ser moderados em suas ações. Também pertinente, a confirmação de Aristófanes, “fizeste bem, Pausânias, em propor que nos esforcemos por todos os meios para evitar excessos”⁸⁰ sugere que a busca da moderação, pelo cuidado, consiste em uma decisão firme e em uma atitude interior, um esforço do próprio homem para ser então, moderado. Quando Pausânias cita Sócrates “não falo de Sócrates, para ele tanto faz: beber ou abster-se,”⁸¹ ressalta de maneira positiva o que seria o modelo ideal de moderação para eles. Caso Sócrates quisesse beber, o faria de maneira moderada, por isso tanto faz beber ou não.

⁷⁸ A decisão corroborada por Erixímaco de que os convivas não bebam é uma expressão clara do cuidado e da moderação enquanto reflexão sobre a própria conduta, a partir de sua técnica (τέχνη), utilizando os conhecimentos médicos, mais a frente no diálogo, para relacionar a filosofia e a medicina, sugerindo um cuidado com o corpo, e já adiantando essa questão quando fala que é da medicina que ele tem autoridade para falar sobre a moderação no beber “razão porque nem pretendo recomendar a beber nem aconselho os outros a fazerem o mesmo, principalmente quem ainda se ressentido dos excessos de ontem.” Ora, o cenário do banquete se dá após um dia de bebedeira, um dia de excessos na bebida e para tal, é atitude do “cuidar de si” a reflexão sobre a própria conduta. Visto assim, podemos ver o moderado como aquele que apesar de um possível excesso cometido, sabe evitar que o excesso se torne hábito.

⁷⁹ *Symp.* 176b

⁸⁰ *Symp.* 176b

⁸¹ *Symp.* 176b

3.2 Os cinco primeiros discursos

Tratamos de apresentar aqui, os cinco primeiros discursos do Simpósio, apresentando cinco visões sobre o amor, antecipando assim o cume dos discursos, a ser atingido pela fala de Sócrates.

3.2.1 Fedro

Fedro é o primeiro a discursar sobre a natureza de Eros. Seu discurso é tradicionalmente interpretado como expressão poética voltada para a rememoração⁸² e para definição do amor como redentor e heróico, não sendo, porém, situado dentre os discursos mais explorados pelos comentadores.

O discurso proferido por esta personagem destaca o poder que tem Eros diante da natureza humana e diante dos próprios deuses. Primeiramente, Fedro recorre a Teogonia de Hesíodo⁸³ para situar a origem desse poder sobretudo pelo nascimento de Eros: “O fato de ser o mais velho dos deuses já constitui prerrogativa excepcional. A prova disso é não ter pais, que, de fato, nunca são mencionados pelo vulgo nem pelos poetas.”⁸⁴ Porém as evidências do cuidado de si estão sinalizadas na consequência de Eros para os homens conforme descrito como “fonte de inestimáveis benefícios”⁸⁵ Ora, que benefícios são estes? Segundo a personagem, torna o homem virtuoso e inspira o amante viver bem a partir de seu amor. Segundo ele

(...) o indivíduo que ama, se é surpreendido a cometer alguma ação má, ou quando, por pusilanimidade, suporta alguma ofensa sem reagir à altura, passando-se tudo isso na presença dos pais ou companheiros ou de quem quer que seja, não se amofinará tanto como se ocorrer o fato na frente do jovem da sua predileção. É o que vemos também com relação ao amado, que se envergonha muito mais na presença do seu amigo, quando apanhado na prática de algum ato condenável.

⁸⁶

Ao final de sua fala, ainda ressalta: “Por tudo isto, sou de opinião que Eros é o mais antigo e o mais respeitável dos deuses como também o mais

⁸² Cf. VERNANT. J. P. **Entre mito e política**. São Paulo: Edusp. 2001.

⁸³ Refere-se a Teogonia, onde Hesíodo narra a genealogia dos deuses. HESÍODO. **Teogonia**. Estudo e tradução de Torrano, J. A.A. São Paulo: Iluminuras, 1992.

⁸⁴ **Symp.** 178b

⁸⁵ **Symp.** 178c

⁸⁶ **Symp.** 178 d-e

autorizado para levar os homens à posse da virtude e da felicidade, tanto nesta vida como depois da morte.”⁸⁷

Observamos que Fedro define Eros, a partir da relação entre a suposta virtude que ele desperta em quem ama. Se esta suposição estiver certa, temos então no discurso de Fedro já um sinal claro da noção de cuidado de si. Para verificar a coerência do discurso, o ponto de partida é lembrar que a personagem Fedro era um poeta, que assim como as outras personagens se utiliza de sua própria experiência para falar sobre Eros. No caso de Fedro, e como nos assinala Vernant, a atividade do poeta volta-se para o passado e para o tempo original⁸⁸ através da memória. O discurso apresenta como núcleo de expressão do Eros no homem o heroísmo e a noção de vergonha: o heroísmo que faz do homem capaz de grandes feitos e a vergonha que se gera diante de um ato reprovável perante o amado. Pode parecer que Fedro ao falar que amar gera a virtude e o heroísmo e que cometer um ato ilícito perante quem se ama é motivo de vergonha, estaria dando exemplo claro do cuidado de si, quando na verdade a noção de cuidado aparece deturpada e diminuída: sob a ótica do cuidado de si, podemos afirmar que no discurso de Fedro encontramos um exemplo claro da abertura do cuidado à questão do outro mas também revela uma espécie de amor à honra, não à virtude em si mesma. É um amor que gera aparências e nesse sentido não reflete a máxima do cuidado de si. A questão da aparência é já tratada no início do diálogo por Agatão quando fala aos serventes de sua casa: “e agora, rapazes, servir a mesa! Sempre fazeis o que entendeis, quando ninguém vos vigia, coisa, aliás, que não é dos meus hábitos.”⁸⁹

A descrição erótica de Fedro coincide com o amor que veremos aflorar no discurso de Alcebiades que irá se preocupar em parecer virtuoso para seu amante, Sócrates. Mas a procura é de parecer e não de ser. O amor às honras e às virtudes de maneira aparente não constitui o objeto do cuidado de si. Ocupar-se consigo mesmo torna-se virtuoso porque se faz necessário sê-lo, mas não como meio para conquista do outro. A relação pederástica, e aqui insistimos nela como retrato histórico dos discursos do simpósio, era embasada

⁸⁷ *Symp.* 179 b

⁸⁸ VERNANT. J. P..2001. p. 73-74

⁸⁹ *Symp.* 175b

por um mestre que deveria ser virtuoso e não parecer, diante de seu discípulo. Compreendemos aqui que o discurso de Fedro apresenta um amor que depende do olhar do outro e é o outro que dá sentido à ação boa que só existe na medida em que o outro se faz presente. Ademais, Fedro relata um amor distante da noção de cuidado de si. A relação entre amor e cuidado pode ser examinada a partir da ausência deste último perante o amor aparente. Neste sentido, há um amor ausente de cuidado de si: é um amor dependente do outro e neste sentido prisioneiro. O amor ligado apenas ao olhar do outro não é fruto de quem cuidou de si, mas um exemplo claro de um indivíduo movido pelo desejo de atrair quem supostamente ama. Esse desejo inspira a necessidade de agradar o outro, de satisfazê-lo e satisfazer-se.

O amor descrito por Fedro, mesmo longe de ser um amor norteado pelo cuidado de si, aparece como um amor efeito do poder Eros. Isso se dá pelo fato de que, como já dissemos, poder ser Eros nefasto ou libertador, a depender da forma com a qual o homem interage com ele e com as coisas que ele se relaciona a ele. O amor de Fedro é pois um amor de subordinação à algo ou a alguém, neste caso, a ausência de cuidado levou a confundir-se o verdadeiro amor com o aparente, onde o amante enquanto pessoa, priva-se de uma liberdade e torna-se sujeito aos próprios desejos. Fedro tem razão em definir Eros como o mais antigo e poderoso dos deuses visto todos efeitos que esse ele ponde trazer para o humano, mas se engana quando define dentre os benefícios recebidos por Eros o sentimento de vergonha e um amor estritamente teatral e aparente.

O discurso de Fedro contribui para dizermos o que não é cuidado e o que consistiria o ato de cuidar: o cuidado não pode nem é aparência e sim uma prática– real, no âmbito privado e sobretudo no particular; isto está presente como própria exigência das práticas de si, como dissemos no início do trabalho, as práticas de meditação, exame de consciência, autocontrole e moderação.

3.2.2 Pausânias

Pausânias é o segundo a discursar e seu discurso dá continuidade ao ponto de partida de Fedro. Normalmente o discurso é interpretado como

primeiro a definir Eros como duplo, pela sua manifestação, conforme descrita pela personagem que, sem abandonar a mitologia usada por Fedro, começa o discurso fazendo uma crítica ao discurso anterior e afirmando que existem dois Eros, e em consequência disso, duas Afrodites, a chamada deusa do amor: “Uma, a mais velha sem dúvida, não tem mãe e é filha de Urano, e a ela é que chamamos de Urânia, a Celestial; a mais nova, filha de Zeus e de Dione, chamamo-la de Pandêmia, a Popular.”⁹⁰ Portanto, Eros se relaciona a essas duas Afrodites e por isso “nem todo amor é belo e merecedor de encômios, mas apenas o que se alia à nobreza,”⁹¹ existindo, portanto, um Eros duplo: um nobre e celestial e um inferior e terreno. Essa é a distinção feita por Pausânias em relação aos dois tipos de Eros e que servirá de apoio para verificarmos a noção de cuidado que possa estar presente no discurso.

O estudo de L. Rojas⁹² analisa o discurso de Pausânias a partir dos elementos que refletem a relação entre Eros e o deus Dionísio⁹³: segundo este estudo, Pausânias concebe o Eros nobre como

(...) negação do feminino, que se revela nesta duplicidade do Eros e é também a negação da sensualidade, do descontrole, a paixão propriamente feminina do amor, a tudo que vincula a Dionísio com as mulheres e que se ausenta deste erotismo. (...) O feminino é, de certa forma, por sua natureza, um desafio a essas regulações que sancionam a quietude, e a seriedade do amor celeste.⁹⁴

A negação do feminino é exemplo claro da defesa que Pausânias faz às regras da pederastia. O amor ao feminino era visto como promiscuo, débil indiferente ao Bem e ao mal, mas apenas instigado a satisfazer desejos. Aqui encontramos já uma preliminar noção de cuidado, supostamente posta por Platão na “boca” de Pausânias: o cuidado consiste aqui em delimitar a relação permitindo-se apenas um amor em conexão com o intelecto e que se afaste das manias e das promiscuidades do simples desejo.

⁹⁰ *Symp.* 180d-e

⁹¹ *Symp.* 181a

⁹² ROJAS, Lorena. **De la divinidad de lo oculto. Pausanias en el Banquete de Platón.** ARETE. Revista de Filosofía Vol. XVI, Nº 2, 2004 pp. 283-313

⁹³ Dionísio, deus da mitologia grega, é tradicionalmente descrito como deus do vinho e do prazer. Conta o mito que, a ele, eram rendido vários festivais teatrais em sua honra. Ele é sempre conectado também com atividades prazerosas, como o erotismo, as orgias e as associações a todo tipo relacionamento sexual seja com homens ou com mulheres. Visto isso, no contexto da pederastia grega e diante de suas regras, as relações que envolvessem o feminino eram tidas como derivadas da influência do Deus Dionísio.

⁹⁴ ROJAS, Lorena. 2004. p.294

Na distinção feita por Pausânias entre estes dois tipos de amor, celeste e terreno, é claro que a sua tentativa de é de demonstrar a superioridade do amor celeste, enquanto busca por aquilo que é virtuoso, a partir da relação entre um homem mais velho e um mais velho. O amor torna-se desonesto a depender da forma pela qual se relaciona: se pelo gozo, pelo prazer; se pela conveniência. Este amor que ele chama desonesto, é o amor ligado ao corpo e por este motivo, dizia-se que era feio conceder favores aos amantes. Ou seja, se pelo bem de ambos e decentemente, é fruto de Afrodite Urânia, se desonesto e ligado ao corpo somente (inclusive dito como feminino) é fruto da Afrodite pandemia. Podemos afirmar que

O que vemos nesse discurso é a intenção da busca da virtude como Bem maior. A distinção que faz entre corpo e alma,...) está associada a ação das almas e às qualidades do corpo, pois em isso não ocorrendo há o afastamento do bom e a inclinação aos vícios, ao Amor vulgar.⁹⁵

Essa separação feita por Pausânias com a finalidade de mostrar a superioridade do amor celeste ou Urânio não é apenas uma defesa da relação pederástica, mas sob a ótica do cuidado de si, é uma demonstração, ainda que um pouco superficial e limitada sobre a superioridade de um amor permeado pelo cuidado de si, o que ele chama de amor celeste. A defesa de Pausânias da superioridade desse amor celeste é a defesa de um amor que não se submeta a ações quaisquer e não se ligue somente ao corpo e ao prazer corporal, mas a ações nobres. A fuga do feminino é, na verdade, uma fuga da sujeição, da promiscuidade, do amor desordenado. É útil lembrar a inferioridade política do gênero feminino no mundo grego.⁹⁶ Comparar o amor feminino ao pandemio é mostrar uma forma inferior de amor, passiva diante das situações e submetido à servilidade de si mesmo e do outro, o que na regra da pederastia era censurado.

⁹⁵ LAUX, Evelise Rosane Treptow. **A dialética do amor no banquete**. Trabalho de conclusão apresentado à banca examinadora do curso de Filosofia do Centro Universitário La Salle. Disponível

em:http://biblioteca.unilasalle.edu.br/docs_online/tcc/graduacao/filosofia_licenciatura/2007/ertlaux.pdf. Acesso realizado em 26-nov. de 2014. 18:50. p. 35

⁹⁶ Esta colocação reflete o olhar do mundo grego, que reflete os costumes da época e que por vezes aparecem principalmente nos cinco primeiros discursos do *Simpósio* mas encontramos em Platão, seja na *República* seja nas *Leis*, a defesa de que deve-se integrar às mulheres na esfera política

Afirmamos que há uma superficialidade e limitação na demonstração de Pausânias pelo fato de que o discurso pelo fato do discurso parecer ligado ao que falou Fedro anteriormente, ou seja, ainda estar envolvido por uma certa aparência, demonstrada quando essa personagem sugere que é permitido ao amante fazer de tudo, desde que com retidão, máxima defendida por Pausânias no início de seu discurso: “tudo o que fazemos neste momento: beber, cantar, conversar, nada em si mesmo é belo; da maneira por que é feito que dependerá ser isso; se ação for executada com beleza e retidão será bela; se não houver retidão, será feia.”⁹⁷

Para conseguir dinheiro emprestado ou obter algum cargo ou função, se dispusesse alguém a fazer o que fazem os amantes para seus amados: jurar, pedir com instantes súplicas e implorações, deitar-se na frente da porta e prestar serviços que nenhum escravo concordaria em fazer, seria impedido na sua determinação tanto por amigos como por inimigos: aqueles, increpando-lhes as bajulações e o servilismo, os outros, admoestando-o e mostrando-se envergonhados com tal procedimento. No entanto, o amante faz tudo isso com certa graça, o que lhe é permitido pela liberalidade de nossos costumes, sem incidir na menor censura de ninguém, como se se tratasse de um ato louvabilíssimo. E o mais de admirar é que, no dizer do povo, somente o amante obtém perdão dos deuses, em caso de perjuro. (...) desse modo, tanto os deuses como homens concedem plena liberdade a quem ama, o que nossas leis confirmam.⁹⁸

Pode-se inferir, portanto, da fala de Pausânias, que apesar dele fazer distinção entre um amor superior que seria o celeste e um inferior, ele ainda não define o que é o verdadeiro amor. A tentativa do amante em agradar o amado pode ser “pincelada” por uma atitude superficial. Apesar de Pausânias insistir na busca da virtude através do agrado do amado Pausânias acaba chegando à mesma conclusão de Fedro, a do amor pela aparência, da ação boa apenas para agradar o amado e não como fruto do hábito da virtude. Apesar de sugerir um cuidado de si, o discurso definitivamente não apresenta esse cuidado em sintonia com o amor, visto não apresentar um amor verdadeiro, mas aparente.

⁹⁷ *Symp.* 181 a

⁹⁸ *Symp.* 183a-c

3.2.3 Erixímaco

Na sequência quem deveria falar era Aristófanes, mas devido a um soluço cede sua vez ao médico Erixímaco, que inclusive é ajudado por ele a curar o soluço. Embora o médico aceite a posição de Pausânias sobre os dois Eros, Erixímaco critica o fim do discurso, ampliando a conclusão sobre o poder de Eros a todo universo, o que provaria sua magnitude. Segundo ele, a duplicidade de Eros não se estende somente aos homens, mas à todas as coisas vivas:

Com efeito, quanto a ser duplo o amor, parece-me que foi uma bela distinção; que, porém não está ele apenas nas almas dos homens, e para com os belos jovens, mas também nas outras partes, e para com muitos outros objetos, nos corpos de todos os outros animais nas plantas da terra e por assim dizerem todos os seres.⁹⁹

A fala de Erixímaco é demasiada importante para nosso estudo. O médico irá trazer conceitos próprios de sua arte para o cenário do *Simpósio* e contribuirá para aprofundarmos a noção de cuidado de si. O cuidado de si do homem grego é um cuidado que se liga também ao corpo. Seja por atividades físicas como a ginástica e a musculação, seja por atitudes como a moderação na comida e na bebida, o corpo torna-se algo imprescindível na hora de falarmos sobre o que é o cuidado. Visto toda importância que o Sócrates platônico dá ao tema do cuidado da alma será possível falarmos que o cuidado recomendado por Platão prescinde do corpo? Parece que não, pois, a contribuição do médico Erixímaco, com seu discurso, traz a noção grega do cuidar do corpo para dentro da obra Platônica. Acreditamos que o propósito de um médico representar toda cultura do corpo pelo cuidado e pela moderação, como é evidente no discurso, mostra que o cuidado no entender de Platão na verdade é sim destinado à alma, mas não prescinde do corpo, pelo contrário, tem-no como auxiliar para isto visto que toda ação do homem desenvolve-se no corpo e é por meio dele que o homem entra em contato direto e material com o objeto de seu desejo ou de seu amor. Cuidar do corpo visará um conceito essencial para a personagem Erixímaco, a saber, o conceito de moderação, que, como dissemos, é introduzido já nas questões preliminares do

⁹⁹ *Symp.* 186a

diálogo, pois é o médico que recomenda que não se deve cometer excessos naquele dia.

Acabamos de analisar a primeira aparição de Erixímaco no diálogo, na preparação para os discursos, sobre o véu da prescrição nossa personagem adverte sobre uma atitude preventiva voltada para a moderação.¹⁰⁰ Desse ponto em diante, tratamos de observar como a arte da medicina pode relacionar-se com a erótica e qual a solução proposta pelo médico, bem como a novidade que ele traz para falarmos de cuidado de si. Em linhas gerais, o discurso do médico revela uma noção não tão explorada acerca do cuidado de si na antiguidade, a saber, a noção de corpo como objeto do cuidado: é comum associar-se à Filosofia sobretudo pelo pensamento socrático a um cuidado da alma. *Mas o discurso de Alcebíades revela uma importância ao corpo que não pode ser desprezada, visto que o discurso do médico inicia-se após um momento que evidencia a necessidade do cuidado com o corpo: o soluço de Aristófanes.*

Havendo Pausânias pausado – como vedes, eu também aprendi com os sábios a brincar com as palavras –, disse Aristodemo que a vez era de Aristófanes; porém este por estar com o estomago muito cheio ou por qualquer outro motivo, foi acometido de soluço. O que lhe impedia de falar. Por isso, voltando-se para o médico Erixímaco, que se achava reclinado ao seu lado, lhe falou. Erixímaco, é justo curares-me deste soluço ou então falares em meu lugar, até que ele passe.¹⁰¹

A atitude de Erixímaco, como ele mesmo nos atesta, é de fazer as duas coisas: curar o soluço de Aristófanes e discursar sobre o amor.¹⁰² A dupla ação do médico volta-se para o exercício de sua profissão ao sugerir as práticas para o soluço de Aristófanes e para um discurso preventivo sobre os males que o amor pode causar para o corpo. Mais especificamente, quanto ao discurso médico-filosófico de Erixímaco, diz-nos Gomperz que

A medicina ensina a reconhecer aquelas duas classes de amor nas exigências do corpo, em seu desejo de preencher-se e esvaziar-se, segundo se aspire a algo saudável ou nocivo, segundo a inclinação seja enfermiza ou sã. Por outro lado, é tarefa do médico, unir em amizade e amor as partes do corpo

¹⁰⁰ *Symp.* 176 - 178 a

¹⁰¹ *Symp.* 185 c-d

¹⁰² *Symp.* 185d

que mais inimizade guardam entre si; e estas são as mais contraditórias: o caloroso e o frio, o seco e o úmido etc.¹⁰³

O médico irá demonstrar, a partir de sua arte, que o cuidar do corpo é um exercício que remedia e que previne e nisto consiste a arte de cuidar (do corpo): em prevenir e remediar; prevenir o excesso e remediá-lo pela moderação. Isso será desenvolvido ao longo de seu discurso, a partir do conceito de harmonia¹⁰⁴ completando assim, o discurso de Pausânias ao ampliar a noção de Eros, benéfica e maléfica, para além da alma humana, estendendo-a para todos os seres.¹⁰⁵ A relação de cuidado com o corpo é uma relação de amor: a prática da medicina e sua finalidade é governada inteiramente por Eros, por uma relação amorosa;¹⁰⁶ ele deduz isto do discurso de Pausânias e afirma ser Belo e necessário favorecer o que ao corpo for bom e saudável, assim como é Belo entregar-se ao amigo honesto; em contrapartida é vergonhoso fazer o que é nocivo ao corpo assim como o é entregar-se sem medidas ao amado.¹⁰⁷ Desta forma, o amor ao corpo será uma forma dele cuidar, evitando os excessos e as más práticas e buscando o que a ele for saudável. Ademais, o médico falará de ginástica, música e agricultura enquanto regidos por um princípio básico para a saúde: a harmonia e o equilíbrio dos elementos. Ele compara o desequilíbrio dos corpos pela intemperança aos estragos naturais, provindos, segundo ele, do amor desequilibrado.¹⁰⁸ A mesma comparação ele faz com a música, que através do ritmo ordenado produz bom som, e através da desarmonia não o produz. Apesar de não ter tanta relevância neste trabalho, essa questão se insere num contexto de equilíbrio ou moderação enquanto princípio rege todo esse universo contemplado pela medicina de Erixímaco, afinal, diz, ele, o amor é universal.¹⁰⁹ A aplicabilidade do amor ao homem, centro do discurso desta

¹⁰³ GOMPERZ, Theodor. **Os pensadores da Grécia**. Os pensadores da Grécia. História da Filosofia Antiga. Tomo II- Filosofia socrática e platônica. Ícone, São Paulo, 2013. p.330

¹⁰⁴ O conceito deriva da concepção Heracliana de harmonia dos opostos. “Os pitagóricos, Parmênides, Heráclito, Empédocles, etc estão por trás de cada uma das linhas do discurso de Erixímaco porém superados pela nova formulação da imortalidade da alma e, neste caso, pela explicação do papel de Eros no processo de aproximação à união eterna com o Belo.” (DE LA TORRE, 2002. P.81)

¹⁰⁵ *Symp.* 186a

¹⁰⁶ *Symp.* 186 e

¹⁰⁷ *Symp.* 186d

¹⁰⁸ *Symp.* 188a

¹⁰⁹ *Symp.* 188d

personagem, como já dissemos, revela-se a partir do conceito de “favorecer o que é saudável”, sendo este favorecimento enquanto moderação, a expressão clara do cuidado com o corpo. Ademais, Erixímaco nos adverte que em qualquer das ações que envolvam o corpo, estão subjugadas às modalidades do amor, o pandemio e o urânio, ou seja, mais uma vez volta ao discurso de Pausânias para completá-lo ao afirmar que o as duas modalidades do amor podem desencadear no homem a saúde, ou a doença a depender do favorecimento que se dá a cada uma dessas modalidades. O cuidado do corpo, o saudável, só pode existir como resultado da harmonia entre as duas modalidades do amor, a discordante ou Eros Uranio e o Eros Pandemio perante a moderação, assim como rápido e lento se ajustam a fim de formar o ritmo¹¹⁰ a moderação leva o amor a exercer seu maior potencial permitindo-nos viver em sociedade e ser amigos dos próprios deuses tão superiores a nós.¹¹¹ Cultuar esse amor supremo e reverenciá-lo em nossos atos é vigiar sob aquilo que não faz bem ao corpo, vigiar sob os excessos e sob a incontinência, que podem vir como frutos da ação negativa de Eros.

Outra questão a ser demonstrada em nosso trabalho e de total pertinência perante o discurso de Erixímaco, é que a novidade trazida por ele sobre o cuidado do corpo é uma etapa fundamental do cuidado de si, pois se trata de uma forma de relacionamento consigo mesmo, um autoaprimoramento de si, numa projeção para o outro. Neste ponto, já defendemos a hipótese de que esse cuidado de si é uma condição e uma preparação para cuidar do outro. O cuidado é a primeira tarefa do amante, a fim de ser adjetivado como amante virtuoso, ele deve, conforme nos recomenda o médico, evitar o nocivo à saúde do corpo (e por conseguinte à alma) e favorecer ao corpo tudo o que lhe possa ser benéfico. A prática médica nesse sentido pode ser relacionada com a Filosofia, pois, fundamentalmente, a Filosofia conduz ao bem da alma, à medicina, cabe indicar o Bem do corpo, desta maneira, as duas juntas, Filosofia e medicina, contribuem para moldar um “homem cuidado,” em corpo e alma: cuidar do corpo de modo que não comprometa a alma e cuidar da alma sem prescindir do corpo, em suma, é a contribuição de nosso médico.

¹¹⁰ *Symp.* 187c

¹¹¹ *Symp.* 189d

Veremos mais adiante que o amor ordenado deverá ultrapassar os limites do corpo e ascender para o imaterial, para o Amor por excelência, assim também, o cuidado da alma, conforme é tradicionalmente rotulado o cuidado de si, não prescinde do cuidado com o corpo, mas se utiliza dele no processo de aprimoramento. A noção de cuidado, portanto, amplia-se a partir do discurso médico-filosófico de Erixímaco pelo conceito de harmonia, entre amigos. A noção de contrários aplicada ao amor, contribui para falarmos da relação com o cuidado e demonstrar, consonante ao que foi dito por Pausânias, que a dupla ação de Eros, benéfica ou maléfica carece então no homem de um equilíbrio, assim como todos os contrários do universo, e, esse amor regrado é fruto de uma harmonia que é senão o conjunto das práticas do cuidado, que conduzem, como vimos nas cenas iniciais do diálogo, à prática da moderação e, nas palavras do nosso médico, ao favorecimento do que torna o corpo saudável.

3.2.4 Aristófanes

Chegamos ao discurso de Aristófanes, que, curado do soluço que o atormentara e o fez passar a vez da fala ao médico Erixímaco, inicia então seu relato recorrendo à figura do mito para tecer o discurso sobre Eros. Diferente dos outros discursos, que versaram sobre elogios aos dons de Eros, Aristófanes falará da natureza do deus para explicar sua ação perante os homens.

Ademais, o discurso eleva a questão do amor para além do amor masculino voltando-se à temática do amor em geral.¹¹² Segundo o estudo de Agostini, sobre as metáforas de Aristófanes, podemos afirmar que

a história de Aristófanes sobre os primórdios da natureza humana é uma das mais instigantes e sugestivas de tudo o que até hoje já foi escrito sobre o tema. A narrativa não só explica o porquê somos o que somos, o porquê amamos da maneira como amamos, mas também confere os motivos para a existência da homossexualidade e da heterossexualidade¹¹³

¹¹² JAEGER, 2002. P. 733

¹¹³ AGOSTINI, C. S. 2012. “O discurso de Aristófanes no Symposium e a literalização da metáfora”. Archai n. 9 , jul-dez 2012, pp. 93-100.

A observação do amor sob o ponto de vista trágico acaba por trazer uma realidade básica e bem característica dos amantes: o desejo pelo outro. O Eros descrito por Aristófanes será assim o que mais se aproxima do discurso de Sócrates: Eros é desejo de completude, é desejo de imortalidade e gerado na beleza.

O discurso que agora analisamos, utiliza o recurso do mito para falar de Eros, porém não sobre sua origem e nascimento, mas sobre a origem do próprio homem e a ação desse deus tão poderoso para o humano.

Aristófanes se utilizará do mito dos andróginos, contando que no início os sexos eram três, o masculino, o feminino e o andrógino. Esse último participava dos outros dois sexos. A forma andrógina era a esférica, tendo costas e flancos ao redor, quatro mãos e quatro pernas, duas faces sobre um rosto redondo, quatro orelhas. Sua forma proporcionava ir a qualquer lugar e devido sua coragem e força, voltaram-se contra os deuses. Zeus e os demais deuses resolveram então, enfraquecê-los dividindo-os ao meio, tendo com isso a vantagem de tê-los em maior número para os servirem e adorarem. Apolo os costura e coloca suas faces voltadas para a contemplação do corte, deixando-lhes o arremate no umbigo, para que se tornasse humilde e se curasse do orgulho. Começa então a procura pela sua cara-metade.

Aristófanes utiliza esse mito para explicar os diferentes tipos de relacionamentos entre homens, mulheres e entre homens e mulheres e o amor aparece então como a força restauradora da natureza do próprio homem, que, ao encontrar sua outra metade realiza-se e alcança a totalidade perdida. Segundo Agostini

diversamente dos demais convivas para os quais Eros tem um papel mediador, no discurso de Aristófanes, o fim do encontro das metades não é outro que o próprio enlace erótico. Ou seja, a união das partes, outrora separadas, visa apenas à permanência dessa ligação que faz do que eram dois, um. Além disso, enquanto os outros encômios constroem-se em termos abstratos similares à exposição dos atributos de um ser sobrenatural, o comediógrafo é o único cuja fala enfatiza o que é particular e perecível: ele admite uma união individual com sua exclusiva e pessoal 'outra metade'.¹¹⁴

¹¹⁴ AGOSTINI, C. S. 2012 p. 96

Interessa-nos deste ponto em diante demonstrar como o discurso de Aristófanes pode, a partir dos conceitos de “busca por completude” e “realização humana”, ser relacionados ao cuidado de si, enquanto prática do homem no processo de aperfeiçoamento de si mesmo. Essa prática inicia-se pelo amor, inato ao homem, de forma a conduzir o reestabelecimento da própria natureza humana ao seu estado de completude: “É inato nos homens o amor de uns para os outros, o amor que restabelece nossa primitiva natureza e que, no empenho de formar de dois seres um único, sana a natureza humana.”¹¹⁵

Em primeiro lugar, a busca pelo outro, que caracteriza o amante, não é uma busca às cegas: diante desta constatação, é bom definirmos que o surgimento de Eros é uma espécie de remédio para curar nos homens a dor de ter perdido a sua cara-metade. O amor gera uma espécie de empenho, de esforço, de interesse, de remediar a própria condição humana, separada, dividida, carente.

O conceito de Eros ou a forma de nossa personagem abordar a questão do amor é na verdade uma formulação voltada para explicar a carência do ser humano mas sem prescindir do caráter dramático e trágico da busca pela completude. É trágico perder algo, sobretudo, o que nos faz íntegros, o que mantém a nossa unidade; é trágico também ter que durante a sua vida inteira buscar essa parte perdida sob condição de apenas ser feliz ao atingir esse intento. Esse ponto já introduz o que se segue a esta reflexão e reflete ao mesmo tempo o que o senso comum normalmente diz a respeito das relações amorosas: a busca pelo amado é a busca de um ser carente que procura eliminar essa carência pelo encontro duradouro com o outro. O papel do outro aparece como elemento central no discurso de Aristófanes. Não há realização do homem sozinho, não há felicidade sem o outro, o verdadeiro amor é então amor pelo outro, é uma busca, e ao mesmo tempo, nessa busca, uma atitude que irá completar o outro, afinal, também somos metade que falta a alguém. A figura do outro é um ponto focal de direção da busca erótica: não é uma busca vazia e sim alimentada pela possibilidade de completar-se, de encontrar o que sacia a própria busca: só há sentido na relação erótica pela

¹¹⁵ *Symp.* 191 d

possibilidade do homem sair de si mesmo, (mesmo enquanto incompletude) para o outro (também incompleto), desta forma, não há sentido para o homem ser só, mas só o é inteiramente homem em união com o outro. Estas são também as conclusões chegadas por Jaeger, em sua Paidéia:

O amor por outro ser humano é aqui focalizado à luz do processo de aperfeiçoamento do próprio *eu*. Esta perfeição só é atingível na relação com um *tu*, pela qual as forças do indivíduo precisado de complemento se incorporem no todo primitivo e assim possam atuar na sua verdadeira eficácia. Por meio deste simbolismo, o *eros* enquadra-se plenamente dentro do processo de formação da personalidade.¹¹⁶

Em segundo lugar Eros conduz os homens à realização¹¹⁷, e aqui tratamos de demonstrar como a realização humana depende do outro que irá, segundo a lógica erótica descrita por Aristófanes, completar “o que me falta”. O desejo do homem de encontrar a sua metade perdida é tão somente a expressão do anseio humano pela felicidade, pela autorrealização, desvelando então, a partir da fala de Aristófanes no *Simpósio*, a dimensão erótica do homem como um ser incompleto, que carece e deseja aquilo que não tem¹¹⁸; mostra também a fragilidade do gênero humano, separado, carente, vazio de algo. Segundo o estudo de Miranda Filho, a principal mensagem que podemos tirar do mito dos andróginos é que

Eros, que não faz parte nem do Olimpo, nem da condição humana original, é em sua essência rebelião. Mas se esta rebelião é amor, então o que ele visa realmente é o amor possessivo, nossa metade perdida. Para avaliarmos corretamente o significado da tese implícita no mito, temos de ver primeiramente com clareza o caráter oposto e a tensão entre as ações de Eros e a dos deuses olímpicos: enquanto estes impõem a ordem, ou seja, a lei, e assim estabelecem o único regime possível para os seres rebeldes, Eros fará o inverso: de fato, Eros, enquanto esta força que move os seres fragmentados a buscar sua parte mutilada, é o movimento de retorno à condição original globular. Reduz-se assim a associação entre Eros e Afrodite (expressão propriamente grega para coisas do sexo): o que realmente visam os humanos não é o sexo, mas um anseio maior, o abraço que, conquanto efêmero, encena a unidade para sempre perdida e para cuja obtenção o sexo é apenas instrumental: Eros realiza indiretamente nossa aspiração de sermos inteiros, de sermos alguém. E, na medida em que os olímpicos são os

¹¹⁶ JAEGER, 2002. P. 732.

¹¹⁷ Trataremos mais especificamente deste ponto no terceiro capítulo de nosso trabalho.

¹¹⁸ Aproximações do discurso de Sócrates.

instauradores da nova ordem humana civilizada, Eros é portanto insatisfação radical e inextirpável com a condição atual da civilização.¹¹⁹

Os discursos que precederam a fala de Aristófanes mostram o poder de Eros e sua ação para o ser humano. Esse discurso propriamente dito mostra a realidade da natureza humana e sua fragilidade: essa fragilidade requer, então, uma atitude de busca, de trabalho, de autoaprimoramento, ou seja, podemos dizer, a partir de nossa leitura que a busca erótica pela outra metade é senão um cuidado de si: é o reconhecimento¹²⁰ da própria carência e o empenho para completar-se. Vê-se que toda a nossa análise resultou na ideia de que o amor, para Aristófanes, é atitude, empenho, ação, porque se deriva de uma consideração natural do homem de sua insuficiência que o conduz consequentemente a uma trágica situação de procurar o que lhe falta, sob pena de não realizar-se enquanto não completar essa caçada. O Eros de Aristófanes é, portanto, um apelo à realização humana e a constatação do drama que é o amor para o gênero humano, ao mesmo tempo, mostra a natureza do amante enquanto carente, e daí que o cuidado de si manifesta-se como derivado dessa carência: o empenho, como dissemos, para buscar o que lhe falta é a forma mais apropriada, segundo a ótica do cuidado, do homem alcançar a realização e realizar-se é senão uma consequência derivada das práticas de si.

3.2.5 Agatão

Após um intervalo, os discursos recomeçam e a vez agora é do discurso do dono da casa: Agatão é o quinto a realizar o discurso sobre Eros: O discurso irá girar em torno da ideia de beleza e virtude e, por isso, algumas aproximações do que será dito por Sócrates serão aqui demonstradas brevemente. Vale lembrar que enquanto tragediógrafo, Agatão havia ganhado

¹¹⁹ FILHO, M. M. **Notas sobre Eros em o Banquete de Platão**. SÃO PAULO: IDE. 34 [52] AGOSTO 2011. p. 48

¹²⁰ O discurso define o homem como mero símbolo σύμβολο: ao recorremos à etimologia da palavra, símbolo é aquilo que une, ao contrário de διάβολος, aquilo que separa. A análise dos termos reforça a ideia de que é próprio à natureza do homem a busca pela sua unidade. Enquanto símbolo, enquanto aquilo que une ou que busca a união visando à realização.

uma disputa no teatro, onde, com muita coragem e sobrançeria¹²¹, entrou no palco onde iria deflagrar sua vitória. É ele o motivador da festa, do banquete, porém, essa personagem, ao contrário dos demais, não focaliza suas palavras nas ações que Eros desencadeia para o ser humano, conforme fizera Aristófanes, mas, ao contrário, volta-se para enaltecer a essência do Eros:

A meu parecer, todos os que discursaram antes de mim, não enalteceram o Deus; apenas congratularam-se com os homens pelos bens que lhe devem. Mas o que seja essa divindade para conceder aos homens tantas dádivas foi o que ninguém nos explicou. Ora, a única maneira de elogiar alguma coisa é tornar manifesta a natureza daquilo que pensamos ser causa de certos benefícios.¹²²

A noção fundamental que podemos retirar do discurso de Agatão é que ele justifica, a partir da natureza do deus Eros, a relação do amor com a Beleza e, principalmente, que o amor só reside no Belo: “O amor não pousa sobre o feio.”¹²³ Essa precisão do amor sobre o Belo, será muito importante para, ao fim da reflexão deste discurso, podermos extrairmos a noção de cuidado das palavras de Agatão. Ademais, o discurso se voltará para definir as virtudes de Eros: justiça, temperança, coragem e Sabedoria. Por quanto, trataremos de examinar as questões implícitas ao discurso para enfim, verificarmos como o Eros de Agatão reflete os ideais do cuidado de si.

Em primeiro lugar, dizer que o Amor repousa apenas no Belo ficaria vazio se não voltássemos à ideia do homem grego, bem como do próprio Platão, de que Belo e bom andam juntos, isso é necessário para demonstrarmos aqui como o cuidado de si é a melhor forma de atrair o amor, isto é, de fazer-se Belo. Apesar de não mencionar exatamente essas palavras, ao propor que o Belo é o lugar do amor vemos na fala de Agatão um ponto que será refutado posteriormente durante a fala de Sócrates, a qual demonstrará que o Belo é sempre ligado ao Bom¹²⁴ e por conseguinte, um ser humano que tenha alcançado a visão da beleza em si é capaz de produzir a verdadeira virtude.¹²⁵ Eros só é atraído pelo Belo no início do diálogo, Sócrates trata de cuidar de si, buscar estar belo para o encontro com o Belo, Agatão: “Para

¹²¹ *Symp.* 194 b

¹²² *Symp.* 194 e

¹²³ *Symp.* 197 c

¹²⁴ *Symp.* 201 c

¹²⁵ *Symp.* 212 a

visitar um belo rapaz, preciso fazer-me belo”¹²⁶. É evidente que o trecho do texto traz uma preparação externa voltada para uma pureza derivada do banho e o calçar de sandálias.¹²⁷

No contexto do cuidar de si, tornar-se belo é obviamente muito superior, mas não prescinde, assim como nos revelou Erixímaco, do cuidado com o corpo, como ponto de partida para o autocuidado. O discurso aparece como aquele que mais se aproxima das ideias tão caras pelo discurso de Sócrates: o amor ligado à ideia de beleza, ligado à temperança e à sabedoria.¹²⁸ Fica evidente a tentativa de Agatão, de falar da natureza do amor a fim de justificar o porquê desse amor poder ser identificado como belo e como bom para o homem:

A meu parecer, todos os que discursaram antes de mim não enalteceram o deus; apenas congratularam-se com os homens pelos bens que lhe devem. Mas o que seja essa divindade para conceder aos homens tantas dádivas foi o que ninguém explicou. Ora, a única maneira de elogiar coisa alguma é tornar manifesta a natureza daquilo que pensamos ser causa de certos benefícios.¹²⁹

Ademais, a tese de Agatão de que o Eros foge da velhice¹³⁰, corrobora o contexto histórico da obra, relacionando-o à pederastia grega, ao amor voltado para o ensinamento, para o intelectual, mais uma vez aqui, aproximando e antecipando para o leitor aquilo que será retratado mais a frente como fruto da relação entre Sócrates e seu discípulo Alcebíades.

Um elemento que merece destaque por relacionar-se diretamente à noção de cuidado é encontrado quando Agatão defende que Eros participa em sumo grau da temperança.¹³¹ Vejamos a sua exposição para em seguida demonstrarmos como o cuidado de si aparece revelador para o amor:

(...) Pois no consenso unanime, consiste a temperança na capacidade de dominar os prazeres e as paixões. Ora, nenhum prazer sobrepuja o amor; sendo, pois, mais fracos os demais prazeres e dominados pelo amor, Eros é o dominador de todos

¹²⁶ *Symp.* 174a

¹²⁷ *Symp.* 174a

¹²⁸ *Symp.* 195d – 196c

¹²⁹ *Symp.* 195a

¹³⁰ *Symp.* 195b

¹³¹ *Symp.* 196 a

e dominando, como domina, os prazeres e os apetites, revela-se sumamente temperante.

Agatão não pode estar falando de qualquer amor, senão do verdadeiro. Veja que Eros é apresentado de forma positiva e benéfica para o homem. Apesar de limitado pela definição da natureza desse deus, examinando apenas seu benefício para o homem, já vemos aí uma sugestão, mais uma vez aproximando-se do discurso de Sócrates, sobre o verdadeiro amor. Como dissemos, nas questões introdutórias do diálogo, vemos algumas noções que serão ao longo dos discursos desenvolvidas e refletem de certa forma aquilo que podemos entender pela relação entre Eros e cuidado de si. O amor de que fala Pausânias, enquanto moderado e dominador, é Eros bom, positivo e fruto do cuidado de si, porém esta ideia não é ainda desenvolvida por Agatão, que define Eros como autossuficiente, mas essa autossuficiência não escapa da crítica de Sócrates no início de sua fala¹³², devido Eros ser caracterizado pela condição de falta. Parece ainda cedo para, na obra, descobrirmos em que consiste o verdadeiro amor, o que será feito por Sócrates e também pela experiência que sobre ele discursará Alcebíades.

4 Análise dos discursos de Sócrates e Alcebíades

Os discursos de Sócrates e Alcebíades são os mais estudados no *Simpósio* visto a importância de conteúdo que os mesmos representam para o estudo da Filosofia, bem como da relação pedagógica existente entre essas duas personagens. Analisando a relação de erótica entre ambos, Vlastos¹³³ fala de um amor impessoal, referindo-se ao objeto verdadeiro do amor, inclusive criticando o próprio Platão. Alguns comentadores seguem essa linha de raciocínio de Vlastos e tentam justificá-la afirmando que há, na verdade, no Eros socrático-platônico, uma fuga do componente sexual em busca do intelectual, por isso uma chamada impessoalidade.

Por ora, importa destacar que a maioria dos estudos, analisam a postura filosófica de Sócrates bem como a impostura de Alcebíades, costumando

¹³² *Symp.* 199c - 201 C

¹³³ VLASTOS, Gregory. *The Individual as an object of Love in Plato*, in. *Platonic Studies*, Princeton 1973.

atribuir a essa relação o ponto culminante dos discursos do *Simpósio*, por, de forma geral, trazer-nos a noção puramente filosófica sobre a essência do amor pela boca da Sacerdotisa Diotima e por trazer o retrato do amor desmedido e apaixonado de Alcebíades, que muitas vezes reflete o amor do senso comum do ser humano: louco, entregue e muitas vezes frustrados em suas tentativas de autossatisfação. Tratamos de aqui analisar os dois discursos a partir de véis opostos: no primeiro, tratamos de observar em que consiste um amor ordenado e examinado de forma a existir como um cuidado de si ou como fruto dessas práticas; no segundo, a saber, o discurso de Alcebíades, tentaremos demonstrar como a ausência do cuidado pode refletir negativamente para o ser humano a partir da dimensão do amor, a mais íntima que ao nosso ver torna possível falar do ser humano. Em comum, encontraremos duas histórias ou relatos sobre aprendizados sobre o amor: um vitorioso e um fracassado, Sócrates e Alcibíades, respectivamente, ao fim dessa análise, temos então um retrato seguro sobre o poder de Eros manifestado benéfico e maleficamente no ser humano, e este retrato será utilizado aqui para destacar a importância do cuidado de si, frente à capacidade de Eros desencadear no humano, os mais diversos sentimentos, inclusive, de tirar da razão as questões do amor.

4.1 Sócrates

Tratamos de agora examinar o ponto central da obra, o discurso de Sócrates. Este discurso irá revelar o sentido do amor ordenado e filosoficamente examinado e atestará Sócrates como o grande mestre e aprendiz da Erótica. O discurso de Sócrates representa a explicitação da atividade filosófica e sua relação com Eros, onde, através dos conceitos de carência e busca, pode-se explicar como Eros representa um intermediário na atividade filosófica que consistirá exatamente na busca constante do que lhe carece: o saber, ainda que o não o conquiste plenamente, o desejo motivará a constante atividade de busca.

Sendo assim, o discurso de Sócrates representa o mais importante e decisivo da obra para falarmos de Eros, diante disto, comum identificar-se a figura de Sócrates com a personificação do próprio Eros, assim como o faz F.

Ferrari,¹³⁴ A maioria dos comentadores observa na relação entre Eros e filosofia, a semelhança que há entre o Deus Eros e a atividade filosófica a partir do conceito de carência, a partir da ideia de que há uma busca pelo que não se tem, ou seja, a partir da ideia de falta. Ademais, tradicionalmente concebe-se que o discurso de Sócrates chega a desqualificar os anteriores, assim como o estudo de De la Torre “*En torno al Banquete de Platon*”.¹³⁵ Tendo em vista, a grandeza do discurso de Sócrates, e de sua extensão, tratamos de analisa-lo sob a ótica do cuidado visando demonstrar como, além do discurso ser o cerne dos discursos sobre o amor é também o cerne da ideia de cuidado de si em relação ao amor. Sócrates fala pela boca da sacerdotisa Diotima, e o motivo desta escolha, segundo De La Torre reside no fato de que

O recurso à personagem feminina permite a Sócrates não apenas atenuar as opiniões precedentes (especialmente a de Agatão) e também proceder a uma descrição surpreendente de Eros, tanto no referente a sua origem (certamente elaborado entre poros e Penia pelo motivo do banquete ser também em honra ao nascimento de Afrodite), como a sua natureza (um daimon intermediário) como (muito especialmente) a sua definição e finalidade.¹³⁶

A sacerdotisa Diotim irá tratar de definir a natureza do deus a partir de sua genealogia; isso será fundamental na hora de encontrarmos a refutação ao discurso de Agatão, onde o amor seria autossuficiência: Sócrates mesmo antes de citar o aprendizado obtido com a sacerdotisa fala algumas palavras diretamente ao próprio Agatão e o refuta: isso se dá primeiramente pela proximidade do discurso, que antecedeu diretamente o de Sócrates, depois, pelo fato de Agatão ser o dono da casa, e Sócrates parece honrá-lo primeiro ao refutar seu discurso e ainda desenvolver diretamente um diálogo com ele. Ademais, Agatão fora amplamente aplaudido pelo tom solene de seu discurso.¹³⁷ A partir de uma sequência de perguntas a argumentos e consequentemente das respectivas respostas oferecidas por Agatão, a saber,

¹³⁴ FERRARI, F. “**Eros, Paideia e Filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibíades**”. Archai n. 9, jul-dez 2012, pp. 65-116 p. 66.

¹³⁵ DE LA TORRE. 2002.

¹³⁶ DE LA TORRE, 2002. P.89

¹³⁷ *Symp.* 198 a

“faz parte da natureza do Amor, ser amor de alguma coisa, ou de nada?”¹³⁸ e também: “O amor deseja ou não deseja aquilo que ama?”¹³⁹ Sócrates leva-nos à conclusão de que quem deseja, deseja aquilo que não possui, sendo isso válido também para as questões do amor. A conclusão primeira, sem muita dificuldade, é que Eros é desprovido de Beleza e neste sentido, Eros é desejo do que não tem, e como mostra-nos a sacerdotisa, é falta e carência: o pai de Eros vive a filosofar, é corajoso, sua mãe, diz-se que é carente e por isso procurou a Poros, para alcançar o meio de alcançar a euforia¹⁴⁰ ou seja, de superar-se. Assim é Eros, desejante de superar sua carência. Essa constatação de Diotima acerca da carência de Eros, a levará a defini-lo, num registro mítico, como um daimon. Ou seja, diante da perspectiva da definição de Eros no discurso, a natureza lacunar deste deus significa que Eros é um estado intermediário (metaxy) entre o que lhe falta e o que deseja possuir, entre a falta e a posse, entre o negativo e o positivo. Eros é puro desejo, pois como diz o discurso, não possui o que deseja e vive a procurar então satisfação desse desejo.

Tratemos pois de examinar o discurso baseado em dois pontos em que a relação Eros e cuidado de si aparecem como fundamentais para a atividade filosófica.

4.1.1 O caráter intermediário de Eros e o ascese como prática de cuidado

Torna-se importante dizer que temos no discurso a caracterização do amor como um caminho a ser percorrido em direção à ideia de Belo, em outras palavras, mais uma vez Eros aparece como intermediário (metaxy). As noções são atribuídas por Sócrates como fruto do aprendizado com a sacerdotisa Diotima, a qual possui um caráter dessexualizado e distante das relações corpóreas.¹⁴¹ O caminho do amor a ser percorrido é chamado ascético ou scala amoris.¹⁴² Essa concepção é fundamental para relacionarmos amor e cuidado, pois a scala amoris é o ponto culminante do discurso da sacerdotisa, que irá

¹³⁸ *Symp.* 199d

¹³⁹ *Symp.* 200 a

¹⁴⁰ FERRARI. F. 2012. P.67

¹⁴¹ BRÈS, Yvon. *La Psychologie de Platon*. 2 ed. Paris: PUF, 1973.

¹⁴² FERRARI. F. 2012. P. 68

tratar sequencialmente dos objetos para quais Eros irá se dirigir até alcançar a ideia de beleza.

M. Nussbaum define a scala amoris como um processo ascético em que

cada estágio da ascese, o aspirante ao amor, por seu mestre, vê relações entre uma beleza e outra, reconhece que essas belezas são comparáveis e intercambiáveis, diferindo apenas em quantidade. Ele sai com uma estima proporcionalmente diminuída, embora não plenamente extinta, por aqueles que anteriormente ele menosprezava. Sua visão é ampliada de modo a incluir a beleza ou os valores da lei, instituições ciências.¹⁴³

Ademais, estudando a relação entre Eros e seus objetos, encontramos a seguinte conclusão sobre a scala amoris:

Ora, a clássica ascese erótica do amor platônico, conforme já descrevemos como a correta orientação nas coisas do amor, não é outra coisa senão a mudança de alvo de Eros que renovando seus objetos, tal como uma *dýnamis*, produz novos e diferentes capacidades e efeitos na alma daquele que é possuído pelo amor. Ao cambiar de orientação, Eros, como uma *dýnamis*, transforma o efeito que produz no coração dos homens.¹⁴⁴

Sendo portanto o melhor modo para falarmos da relação entre amor e cuidado nestas questões do discurso podemos observar que a scala amoris, trata-se de uma gradação no amor, uma ascensão do físico ao espiritual, do uno ao múltiplo para chegar ao uno novamente.¹⁴⁵ O foco principal de nossa observação sobre o discurso de Sócrates-Diotima será de verificar como a prática do amor representa, na verdade, um cuidado de si.

Desta forma, podemos encontrar o amor de Sócrates, aprendido da Sacerdotisa como o grande fruto do cuidado de si: o amor ordenado, voltado para o intelectual, para a superação da própria ignorância, sendo, portanto, o ponto final da escala acética do amor. Esse será o segredo do sucesso da educação de Sócrates por Diotima. Admitimos que esta ideia configura-se como a mais importante lição que o diálogo traz para dizer o que seria

¹⁴³ NUSSBAUM, M. 2019. p.158

¹⁴⁴ ARAÚJO JUNIOR. A. B. 2013. P. 63

¹⁴⁵ Aqui os conceitos de uno e múltiplo são utilizados no sentido de individualidade e multiplicidade em relação ao objeto. O amor é por um corpo belo, torna-se amor por corpos belos e atinge o seu ponto culminante na ideia de Beleza. Ver a passagem do *Simpósio* 212b – 211c

verdadeiramente o amor em Platão: a ideia de afastar-se do corpo e voltar-se para o intelectual resume, de fato, o tema central do discurso, onde, busca-se primeiramente aquilo que se falta e este é o impulso que dá sentido ao amante a procurar o que mais proximamente ama, depois; busca-se através de uma espécie de escala, ou graus, ou ainda superação de etapas, frutos de exercícios práticos, progredir no amor a fim de purificá-lo de tudo que for sexual para alcançar o intelectual, deixa-se o corpo gradativamente, pois todo amor dos discursos e do Belo passa pelo corpo, apesar de não se prescindir dele, para poder chegar-se à ideia perfeita da Beleza e Sabedoria.

Uma ideia plenamente superada na fala de Sócrates-Diotima é o pensamento de Aristófanes sobre uma busca pelo amado bem como a condição de quem busca completar-se, ideia ligada ainda ao conceito de carência. Mesmo admitindo que Eros é carência, Sócrates constrói um argumento sólido que retira o amante, a partir da ascensão do amor do físico ao espiritual, desta condição absolutamente dramática de ter que, em sua vida, buscar o amado numa peleja sujeita à fortuna. O encontro do amado poderia resultar, na teoria de Aristófanes, numa felicidade e numa completude, ao contrário, o não encontro numa carência e numa dor que poderia até levar a morte, visto à incompletude que deriva este não encontro.¹⁴⁶ Mais à frente, no próprio discurso, veremos que o filósofo, na condição de amante, não está mais sujeito à mesma sorte do amante Aristofânico:

O filósofo está livre de tudo isto. Seu amor contemplativo por toda a beleza não comporta risco de perda, rejeição, ou mesmo frustração. Discursos e pensamentos estão sempre em nosso poder num grau que a relação emocional ou física com indivíduos amados não está. E, se um exemplar de beleza mundana se esmorece ou se mostra recalcitrante, ainda resta um mar sem limites: ele dificilmente sentirá a perda da gotícula.¹⁴⁷

Ele apresenta um conceito novo de carência, onde, quem carece não o faz por qualquer amor, por qualquer coisa, mas somente pelo que realmente merece ser buscado, na teoria da sacerdotisa, o amor Belo. Torna-se fundamental a superação da ideia de Aristófanes para afirmarmos a

¹⁴⁶ NUSSBAUM, M. 2009. P.159

¹⁴⁷ NUSSBAUM, M. 2009. P. 159

importância do cuidado de si em relação ao amor para que ele possa ascender do físico ao espiritual: a *scala amoris*, reflete, sem dúvida, o caminho do cuidado de si: as práticas espirituais, aprendidas com o mestre, no caso de Sócrates, com Diotima, são os exercícios pretendidos pelas noções de cuidado, a fim de formar homens senhores de si mesmo, senhores de seu próprio amor e não escravos dele e submetidos à possibilidade de infortuna na busca limitada ao corpo. O amor cuidado é o amor que deixa o corpo para buscar o intelectual, nisto consiste a verdadeira realização humana, a saber, em conquistar através do cuidado, um amor que não o escravize, ademais, alcançar o verdadeiro conhecimento da própria essência de Belo, distante dos corpos físicos e livres de qualquer tipo de carência afetiva ou intelectual, mas pelo contrário, uma autonomia sobre si mesmo, sobre seus próprios desejos.

A busca pela metade que nos falta, temática defendida por Aristófanes, aparece aqui sob a ótica do cuidado e do amor ordenado: Não se trata apenas de buscar a metade que lhe falta, mas, segundo a personagem

amar não será a procura da metade nem do todo, se essa metade, meu caro, e esse todo não forem bons; a prova disso é que os homens permitem que lhes amputem as mãos ou pés, sempre que considerem prejudiciais essas partes do corpo.¹⁴⁸

Importante dizer que essa noção completa-se quando a personagem volta-se também para o que havia dito Agatão, quanto ao amor repousar apenas no belo: aqui a noção aparece diferente, voltada para o amor como desejo de possuir esse bem. Dessa forma, sob a ótica do cuidado, o amor só repousará no Bem (Belo), no que foi cuidado; como nos atesta o próprio desenrolar do discurso, “aquilo que amamos é, realmente, belo, delicado, perfeito e bem-aventurado”. Neste sentido, encontramos um sinal sobre a relação entre Eros, Filosofia e cuidado de si: Nisto consistirá a atividade filosófica, diante do desejo de possuir a sabedoria Eros aparece como o intermediário entre a ‘falta’ e a completude que pode ser alcançada mediante o exercício filosófico do cuidado, ou da racionalidade prática. Em outras palavras, a carência da sabedoria é remediada pela busca do conhecimento intermediada por Eros.¹⁴⁹

¹⁴⁸ *Symp.* 205e
¹⁴⁹ *Symp.* 204c

Diante disso, é útil demonstrar o conceito de criação ou geração, descrito no diálogo: “Amar é gerar na beleza, ou segundo o corpo, ou segundo o espírito.”¹⁵⁰ Vê-se que o conceito aparece ligado ao conceito de beleza, em outras palavras, é no Belo que irá gerar-se, criar-se, como garantia da imortalidade.¹⁵¹ A imortalidade aparece como característica principal do amor, desde um senso comum até o próprio Platão. A criação aqui pode ser defendida como um processo de mudança constante, afinal o texto nos mostra que apesar de concebermos que uma pessoa é a mesma desde que nasce até sua velhice parece um pouco limitado se desconsideramos que a cada momento de sua vida e pode-se gerar uma nova pessoa¹⁵², pode-se gerar mudanças significativas para ela. Nisto consiste gerar, e nisso consiste a ação do cuidado de si: em tornar o outro, enquanto discípulo, e tornar a si próprio, enquanto próprio mestre de si, (objetivo do cuidado) excelente, através de uma mudança constante. A mudança pode ocorrer no corpo e sobretudo na alma; há os homens fecundos no corpo, que voltam-se para as mulheres como forma peculiar de amar,¹⁵³ como também há os fecundos na alma,¹⁵⁴ voltados a conceber a Sabedoria e as demais virtudes e buscará fecundar e procriar¹⁵⁵ no Belo. O desenvolvimento desse argumento volta-se unicamente aqui para dizer que a fecundidade no Belo, voltada para o espiritual, reflete o princípio do amor ordenado: buscar o que é espiritual, distante e distinto do apego e da redução ao físico-corporal apenas.

Ainda nesse contexto, um elemento que nos serve para caracterizar Eros, na “scala amoris” é a atitude própria do amante: vê-se que, se falássemos aqui de amizade, apenas, estaríamos ainda falando de uma reciprocidade necessária aos amigos, mas não aos amantes, que não necessitam exatamente de uma simetria em seus sentimentos; aqui não defendemos que a assimetria encontrada na relação de Sócrates e Alcebiades esteja correta do ponto de vista da justificação mas trata-se exatamente de uma relação assimétrica pelo objeto do amor escolhido: Platão escolhe a alma

¹⁵⁰ *Symp.* 206c

¹⁵¹ *Symp.* 207d

¹⁵² Cf. *Symp.* 207 d-e

¹⁵³ *Symp.* 208e

¹⁵⁴ *Symp.* 29 a

¹⁵⁵ *Symp.* 209b

de Alcebíades enquanto este limita-se ao corpo do mestre: nisto consiste a atitude individual do amante, seja ela correta ou não, é individual, tem uma motivação interior, como nos fala Ferrari, Eros volta-se e atua diretamente na alma do homem:

Dado que Eros é caracterizado em termos de desejo (epithymia), ele não pode deixar de dizer respeito à alma, que representa o sujeito onde se originam todos os desejos. Na verdade, a alma não é só uma entidade que possui desejos, mas é ela mesma epithymia; neste sentido Eros é para a alma não um pathos, mas sim uma hexis, isto é, uma disposição natural e duradoura.¹⁵⁶

Por fim, encontraremos a ideia de que na verdade, um amor que busca só o Belo e consequentemente o Bom, e um amor que não mais estaria submetido à sorte de encontrar ou não a metade que lhe falta, termina sendo para o homem motor de sua realização pessoal: o homem realiza-se na medida em que busca para si o melhor e não se prende à nada que lhe impeça de ser senhor de si mesmo e buscar o Bem. Seria impossível, na ótica do cuidado, o amor verdadeiro sob essas condições contrárias.

Cumprido dizer que o discurso de Sócrates levará a um tipo de moralidade que envolve o esclarecimento da noção socrática de *Psykhé*. De maneira mais clara, o cuidado de si preconizado por Sócrates consiste numa racionalização e no constante exame da própria vida. A vida como exame e aparece como a consequência direta do cuidado de si para o homem como um todo. Eros será um intermediário (metaxy), que conduzirá o homem, pela própria scala amoris, à Sophia mas sem prescindir da prática do cuidado como expressão mais clara do exercício racional e expressão da virtude do exercício da virtude da Temperança.

4.1.2 O cuidado como um saber aprendido e praticado

Ora, em que consiste na prática, a relação de amor e cuidado, ou do cuidado com os desejos a partir da fala de Sòcrates-Diotima? A descrição da scala amoris feita por Diotima revelará o segredo da prática do cuidado nas coisas do amor, vejamos como a sacerdotisa define o ascese erótico:

É o seguinte, disse: quem quiser percorrer nessas questões o verdadeiro caminho, deve começar desde a infância a procurar

¹⁵⁶ FERRARI, F. 2012 p.67

belos corpos. De Início, se dispuser de um guia seguro, amará apenas um corpo, ocasião propícia de gerar belos discursos. De seguida, compreenderá que a beleza de um determinado corpo é irmã da beleza de outro qualquer, e que, se ele tiver de empenhar-se em pós da ideia do belo, fora o cúmulo da insensatez deixar de perceber que a beleza de todos os corpos é uma só. Alcançado este ponto, tornar-se-á apaixonado de todos os corpos belos e relaxará, por outro lado, a violência do amor de um único corpo, que passará a desprezar, por haver reconhecido a sua insignificância. Daí por diante, terá de achar que a beleza da alma é muito mais preciosa do que a do corpo, de forma que uma alma de dotes excepcionais, até mesmo cum corpo carecente de viço, é quanto lhe basta para amá-la e dela cuidar, e gerar belos discursos, cultivando, de preferência, os temas que contribuem para a formação dos jovens. Passando daí para contemplação da beleza dos costumes e das leis, compreenderá que a beleza é uma só em todos os casos, para concluir, afinal, pelo nenhum valor da beleza corpórea. Dos costumes, passará para o estudo das ciências, afim de contemplar, também, sua beleza muito própria, e abrangendo, assim, num único lance d'olhos o âmbito tão vasto da beleza, não se deixará prender servilmente à beleza de um único objeto, a deum adolescente, por exemplo, de alguma pessoas ou ocupação isolada, à maneira de escravo sem préstimo e de poucas falas, porém voltado para o vasto oceano de belezas e, dominando-o com a vista, gerará belos e magníficos discursos, com o que brotarão pensamentos em barda de seu inesgotável amor à sabedoria, até que, robustecido e aperfeiçoado, alcance o conhecimento único do belo que passarei a relatar-te. (...) Quem tiver sido levado até esse ponto pelo caminho do amor, após a contemplação gradativa e regular das coisas belas, já próximo da meta final do conhecimento amatório, perceberá de súbito uma beleza de natureza maravilhosa. (...) que consistirá a razão de ser de seus esforços anteriores.¹⁵⁷

Vê-se que a Sacerdotisa insiste no discurso sobre o ato de compreensão que envolve o processo de aprendizado. O esforço empreendido para a compreensão sintetiza em que consiste o cuidado nas relações eróticas. O motivo pelo qual Sócrates aprende as coisas do amor (*ta erotika*) reside na sua compreensão de que é necessário um esforço individual no entendimento de como funciona o caminho educativo do próprio desejo para o Belo, não se prendendo aos próprios apetites nem as suas inferiores direções, mas ascendendo no caminho erótico pela compreensão. Isto nos leva a concluir que a ordenação dos desejos consiste numa prática e num saber muito peculiar estreitamente ligado à ideia de cuidar de si. Cuidar de si é, na verdade, a partir

¹⁵⁷ *Symp.* 210 a- 211 a, grifo nosso

das relações eróticas, compreender e reconhecer a pobreza do próprio homem, sua tendência aos desejos mais inferiores e a partir da compreensão disto empenhar-se no trabalho de autoaperfeiçoamento de si mesmo, e pelo caminho ascético do amor, pelo aprendizado encontrado com o outro, que representa o mestre, buscar o conhecimento das coisas e desapegar-se do desejo do individual ciente de sua própria carência. A ordenação do amor e o seguimento do processo da educação dos desejos é um auxílio na busca do conhecimento do Belo:

Quem parte da multiplicidade cá de baixo, sob a orientação firme do amor dos jovens, e começa a perceber aquela beleza, é certa encontrar-se perto da meta ambicionada. Só assim deve alguém entrar ou ser levado pelo caminho do amor, partindo das belezas particulares para subir até aquela outra beleza, e servindo-se das primeiras como de degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo.¹⁵⁸

A scala amoris é um processo de aprendizado, e as práticas educativas requerem um esforço neste aprendizado para se evoluir nas etapas. Sócrates aparece, então, como um exemplo de aprendiz nas coisas do amor a partir do momento em que compreende e como funciona a ordenação dos desejos para a busca do Belo. O cuidado de si é o elemento que possibilita essa ordenação e traduz a ideia de compreensão das etapas ou degraus da escala do amor. A construção do saber requer uma atitude individual no aprendizado, esta atitude é cuidar de si que conduz à apropriação de um saber prático que ordena os desejos para o Bem.

4.2 Alcibíades e a ausência do cuidado de si.

O discurso de Alcibíades é normalmente concebido ao lado de Sócrates como dos mais importantes pelo fato de ser diretamente relacionado à figura de Sócrates, sob forma de um relato de uma experiência ou uma espécie de testemunho do discípulo para o mestre. Aqui nos importa verificar a relação das palavras do jovem com a noção de cuidado de si, a qual parece estar

¹⁵⁸ *Symp.* 211b-c

equivocada, na ação e no discurso. Mais do que nunca, o discurso do jovem político ateniense revelará a necessidade de uma vida examinada filosoficamente, em outras palavras, de uma vida cautelosamente edificada no cuidado de si.

Primeiramente, nossa última personagem entra de forma inesperada, desmedida, e a procura do Belo, mas que belo ele procurará? O que vem a ser o Belo para nossa personagem? Primeiramente Agatão, dono da casa e da festa, depois Sócrates a quem se espanta por encontrar na casa. Está será a primeira questão que queremos analisar neste discurso e que nos levará ainda a examinar as razões da desmedida à qual demonstra Alcibíades ao entrar na casa de Agatão e as razões para o seu amor estar voltado para um conceito de Belo distinto do que deveria.

Alcibíades, em uma entrada Dionisiaca¹⁵⁹, embriagado e ao som dos flautistas, mostra como e para que veio: embriagado, barulhento e inconveniente, mostra-se o retrato do problema que é a ausência do cuidado para o homem.

Segundo o estudo de Santos, em *Alcibíades, o desajustado*, A flauta, a embriaguez, afora o apelo sexual, indicam a medida em que alma de Alcibíades está: é o nível mais baixo, o dos apetites (epithymiai).¹⁶⁰ A decisão dos simposiarcas era de não beber e de guardar a medida justa frente a isso, mas Alcibíades já irrompe a festa embriagado e a tentar convencer os outros a beber também.¹⁶¹ Nossa personagem mostra-se absolutamente tomada e dominada pelos próprios desejos, e por desejos excessivos, intemperantes, que demonstram a falta de cuidado.. A intemperança que o dominava parece cegá-lo, ao ponto de não ver Sócrates ao seu lado, mas procurar e coroar Agatão com fitas,¹⁶²surpreendendo-se ao ver seu mestre: “Ó Héracles! Que é isto? Sócrates aqui? Como de hábito, de emboscada para apanhar-me onde menos esperava?”¹⁶³ Mas porque Alcibíades procura a Agatão, coroa-o com

¹⁵⁹ *Symp.* 212b

¹⁶⁰ SANTOS. Vladimir Chaves dos. **Alcibíades, o desajustado**. In *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. II, n. 36, jul./dez. 2011 p. 140-141

¹⁶¹ *Symp.* 213 e- 214 a

¹⁶² *Symp.* 213b

¹⁶³ *Symp.* 213c

fitas, o que fará também com seu mestre Sócrates antes de tecer sobre ele um testemunho que relatará amor e ódio?

Alcebíades mostra-se absurdamente dominado pelos mais ínfimos desejos e a fim de satisfazer os mais baixos desejos; embriagado e totalmente fora de si, o jovem procura Agatão, o Belo, depois volta-se para Sócrates, seu mestre e dele faz relato. Mas o que procura Alcibíades? Só há uma coisa, evidente, clara e precisa: Alcibíades procura o Belo, porém o procura no corpo de Agatão, assim como o procura em Sócrates. Nossa personagem mostra-se ainda preso aos primeiros degraus da ‘scala amoris.’ O degrau do amor aos corpos belos, superficial, limitado e longe de retratar um verdadeiro amor. Alcebíades amara o corpo de Sócrates, apenas, e veremos isto em menores detalhes ainda nessa seção, e entra no banquete à procura do corpo do belo Agatão. O cuidado de si, praticado e levado às suas maiores consequências, consistiria na educação desse desejo, a qual foi o objetivo que Sócrates tentara mostrar a Alcebíades que por sua vez não enxergou em que consistia essa educação.

Alcibíades nem precisa falar, sua presença já se impõe pela desmedida, e o leva à reminiscência de declarar à Agatão, o dono da festa e primeiro visto por Alcibíades, um relato de Sócrates sobre o discípulo em que revela o conhecimento que dele tinha, bem como as dificuldades que a intemperança do jovem já havia causado:

Desde que me enamorei dele, não me é permitido brincar com nenhum rapaz, nem sequer olhar para o seu lado, sem que ele fique enciumado ou com inveja ou cometa os maiores desatinos e até me recrimine, chegando, quase, às vias de fato. Precisarás contê-lo para não aprontar-me nenhuma das deles. (...) tenho tanto medo de seu gênio arrebatado como do seu amor.¹⁶⁴

Assim como Sócrates relata brevemente a experiência com seu discípulo, o jovem também o faz de seu mestre, portanto, em segundo lugar, é importante verificar qual o testemunho de Alcebíades frente ao Sócrates, para daí podermos enfim, definir, o que seria um amor ordenado, fruto do cuidado. Já vimos que Alcebíades reflete uma ausência do cuidado de si nas questões referentes ao beber e ao amor, uma intemperança do desejo, mas não

¹⁶⁴ *Symp.* 213d

podemos nos esquecer de que, como discípulo de Sócrates, está envolvido num processo pedagógico, e para tanto, é necessário definirmos aqui o que representa o fracasso desta educação recebida pelo jovem. Essa definição demonstrará como o desejo deseducado pode causar grandes males ao homem, e prejudicar o projeto de alcance da Excelência, promovido pela educação.

Quando Alcibíades entra na casa de Agatão, este já é advertido por Sócrates da desmedida do jovem em sua relação amorosa.¹⁶⁵ O testemunho de Sócrates para sobre Alcibíades é negativo, mostra os defeitos de um jovem descuidado, ciumento, e violento; em contrapartida, o jovem vê-se na obrigação de falar de Sócrates, movido pelo ódio de não conquista-lo e frustrado por um amor não correspondido. De fato, o amor não foi correspondido, mas por quê? Já vimos que o amor do jovem é pelo corpo de Agatão bem como pelo de Sócrates, é isto que demonstra ao entrar na casa, e é o relato de Sócrates não apresenta um discurso positivo sobre ele, mas ao contrário, fala de seus excessos. Alcibíades entende que tem que buscar o Belo, mas o busca apenas no corpo, ligado aos desejos e à busca de satisfação, o que o levará a construir um discurso sobre seu amor em relação a Sócrates e a maestria deste em relação às questões do amor, o que nos auxiliará a definir Sócrates como mestre também do cuidado e da temperança, e demonstrar que de fato, o que faltou a Alcibíades foi o cuidado de si, e que sem ele, é impossível conseguir-se um verdadeiro amor.

Ele relata que apesar das investidas Sócrates mantinha-se sempre sóbrio e irredutível em suas ações: medindo força no ginásio¹⁶⁶, jantando e dormindo juntos¹⁶⁷ e mesmo julgando Sócrates como, dentre os apaixonados, o único digno dele¹⁶⁸ chega a seguinte conclusão:

Mas tudo o que fiz só serviu para ressaltar ainda mais a sua superioridade sobre mim, para ele fazer pouco caso e zombar de minha beleza, ofensa inqualificável. E note-se: era no que eu mais confiava, senhores juízes; sim, pois estais aqui para julgardes a arrogância de Sócrates. Pois, pelos deuses e pelas deusas, ficai sabendo que, depois de passar a noite junto de Sócrates, levantei-me

¹⁶⁵ *Symp.* 213d-e

¹⁶⁶ *Symp.* 217c

¹⁶⁷ *Symp.* 217d

¹⁶⁸ *Symp.* 218d

como se houvesse dormido ao lado de meu pai ou de algum irmão mais velho. Depois disso, podeis imaginar quais eram meus sentimentos? Julgava-me desprezado, sem deixar, no entanto, de admirar sua natureza, sua temperança, e o domínio de si mesmo, que lhe é característico. Encontrara um homem como não podia imagina, modelo de sabedoria e de firmeza, a tal ponto que não achava meio de romper com ele e evitar sua companhia nem de vir a conquistá-lo.¹⁶⁹

Alcibíades, assim como outros, fala do amor a partir de sua experiência, mesmo sendo ela distinta das demais, por relatar um amor diretamente e em esfera pessoal, não a partir de sua arte, nem do exercício dela; Veja-se que o jovem não falará de Eros, nem tão pouco discursará, assim como os outros, sobre o deus do amor, mas, pelo contrário, faz um discurso exclusivamente voltado para o mestre, pois identifica nele, o amor, o que evidentemente trata-se de um equívoco, uma confusão feita por um jovem descuidado. Prosseguimos então, com a análise do discurso do jovem, identificando que ele acaba fazendo, em seu relato de sua experiência, um relato que nos ajuda a identificar, como dissemos, a maestria de Sócrates e sua integridade moral e os efeitos negativos de Eros no humano, desencadeados no próprio jovem Alcibíades.

As virtudes de Sócrates são também destacadas por ele, que compara Sócrates à imagem dos deuses silenos,¹⁷⁰ reforçando assim a ideia da firmeza divina que ele encontrar em Sócrates; O fato de usar os deuses de Sileno como imagem para expressar sua visão de Sócrates é comentado por Nussbaum, com as seguintes palavras:

Há algumas verdades sobre o amor que podem ser aprendidas somente através da experiência de uma paixão particular própria. se se pede a alguém que ensine essas verdades, seu único recurso é recriar essa experiência para o ouvinte: contar uma história, apelar à sua imaginação e sentimentos pelo uso de vívida narrativa. Imagens são valiosas nessa tentativa de dizer o público compartilhar a experiência, sentir, do ponto de vista interno, como é ser aquilo. A comparação de Sócrates com a estátua de Sileno, por exemplo, faz com que o ouvinte apreenda esse homem que não lhe é intimamente conhecido, e pela comparação dele com algo que é parte da experiência cotidiana, torna disponível ao ouvinte um pouco do sentimento cômodo que é querer e de querer conhece-lo.¹⁷¹

¹⁶⁹ *Symp.* 219 c- e

¹⁷⁰ *Symp.* 215b

¹⁷¹ Martha C. Nussbaum. **A fragilidade da bondade.** Fortuna e ética na filosofia grega. São Paulo: Martins fontes, 2009. p.163

De fato, a experiência de Alcebíades, é uma experiência particular contada a partir de seu amor por um homem, e não um louvor a eros, muito menos um retrato do cuidado de si, mas como veremos, um testemunho de um fracasso no amor pela ausência do cuidado; em seguida, o jovem ainda utiliza-se da imagem do flautista¹⁷², pela capacidade de encantar, mesmo sem instrumento algum em mãos.

Durante seu discurso, o jovem inicia um relato não mais de puro elogio à maestria de Sócrates, mas um relato dramático das consequências sofridas por ele pelo amor a seu mestre; em primeiro lugar confessa que o mestre o conduz ao reconhecimento de suas próprias limitações: “ o fato é que ele me obriga a confessar que sou deficiente em muitas coisas e que, apesar disso, negligencio, o que me diz respeito, para ocupar-me com os negócios atenienses.”¹⁷³ Alcibiades confessa neste momento que o envolvimento amoroso-pedagógico com Sócrates não foi suficiente para fazê-lo ocupar-se consigo mesmo, mas, veja-se que ele confessa ocupado com as coisas do Estado.¹⁷⁴ O cuidado de si aparece como elemento ausente em Alcebíades, preocupado, como veremos mais a frente, com as coisas exteriores a si; a preocupação em governar, em tratar os assuntos políticos levou-o ao esquecimento de si mesmo, apesar de ter um mestre que lhe havia tão somente indicado e acima de tudo testemunhado a necessidade desse cuidado. De qualquer forma, somos obrigados a confessar que a mais básica etapa do cuidado de si era dominada por Alcebíades: o reconhecimento de sua condição frágil e a necessidade de avançar nas outras práticas do cuidado; mas o jovem não avançara nem nos degraus do cuidado nem tão pouco do amor, continuava desejante do corpo de Sócrates, continuava definindo sua experiência frustrada e sua investida em relação a Sócrates: “Sócrates é o único homem cuja presença me desperta um sentimento que ninguém me julgaria susceptível: envergonhar-me diante de outra pessoa: é isto, só me envergonho na presença dele.”¹⁷⁵ Agora, vemos o amor de Alcebíades sendo

¹⁷² *Symp.* 215c

¹⁷³ *Symp.* 216a

¹⁷⁴ Aqui encontramos aproximações com o *Alcibíades primeiro*, onde a preocupação do jovem era de cuidar das coisas do Estado, e o mandato socrático era que ele, antes de ocupar-se com estas coisas, cuida-se de si, ocupando-se de aperfeiçoar a si próprio.

¹⁷⁵ *Symp.* 216b

exemplo da fala de uma das personagens do diálogo, Fedro, que retrata exatamente a condição do amante que, ao cometer algo reprovável na presença do amado, enche-se de vergonha.¹⁷⁶ A vergonha sentida por Alcebíades, é retrato do cuidado aparente, da preocupação em parecer ser, em mostrar-se melhor para o outro ainda que não o seja, o que em termos de amor poderia ser chamado de superficial. A continuidade do discurso apenas confirmar esta conclusão: “(...) desde o momento em que me afasto dele, sinto-me novamente dominado pela paixão da popularidade.”¹⁷⁷ O amor à honra, a filotimia, que dominava o jovem político, explicava suas inconstância, sua fragilidade e imoderação nas coisas, estava ligado e tão somente dedicado com a aparência.

Mais um ponto a ser esclarecido é que o jovem testemunha que seu mestre não se preocupa com as riquezas e vantagens¹⁷⁸, e apesar de rodear rapazes belos, não se preocupava com essa beleza¹⁷⁹: Vê-se mais uma vez que o testemunho serve para conhecermos um pouco mais da maestria Socrática bem como a negligência de seu discípulo: Alcebíades preso à beleza de um só corpo individual, ao pensar que Sócrates também o faz, imagina que rodeia os jovens apenas pela beleza física e mais uma vez dá testemunho de sua incapacidade de ascender na scala amoris; o fato reforça-se ainda pela simples imaginação de que sendo Belo, assim como os rapazes cortejados por Sócrates, estaria então alcançando a felicidade: “pois eu confiava enormemente nos meus atrativos pessoais.”¹⁸⁰ O equívoco de Alcebíades é de pensar que Sócrates amaria o seu corpo assim como ele amara o corpo de Sócrates; pensara o jovem que o amor pleno consistiria no amor à beleza corporal.

Alcíbiades relata, apaixonado, ter criado diversas armadilhas para em situações favoráveis, atrair Sócrates para si: conversando com ele, acompanhando-o ao ginásio e, por fim convidando-o a jantar e a dormir em sua casa.¹⁸¹ Nenhuma delas conseguiu submeter o mestre aos desejos de seu discípulo, e, depois disso, Alcibíades relata a frustrada tentativa de

¹⁷⁶ *Symp.* 178e

¹⁷⁷ *Symp.* 216c

¹⁷⁸ *Symp.* 216c

¹⁷⁹ *Symp.* 216d

¹⁸⁰ *Symp.* 217c

¹⁸¹ *Symp.* 217c-218c

convencimento de Sócrates à amá-lo, que será absolutamente fundamental para o estudo do cuidado de si. Vejamos:

É que de todos os meus apaixonados, tu me pareces ser o único digno de mim; porém dás-me a impressão de que tens acanhamento de declarar-te; porém dás-me a impressão de que tens acanhamento de declara-te.(...)Nada para mim é tão importante como cuidar, com o maior empenho, do meu aperfeiçoamento, sendo certo que nesse particular ninguém me poderá ser mais útil do que tu. Por isso, teria motivo de envergonhar-me diante dos sábios se não me entregasse a um homem como tu, do que perante a multidão ignara, se o fizesse.¹⁸²

Analisemos a passagem para verificar como ela contribui para extrairmos o conceito de cuidado na fala de Alcibíades: em primeiro lugar, o jovem reconhece a supremacia de seu atual mestre em relação aos demais. Conforme ele mesmo descrevera, a condução da relação, a prudência e o exemplo do mestre, contribuíram para que ele o enxergasse como o melhor, porém, em consequência disso, acreditava que deveria entregar-se a ele como condição para prosseguir na relação, acreditando que o mestre tinha apenas um certo acanhamento de avançar na relação erótica. O engano de Alcibíades cresce na medida em que ele pensa que o amor pelo corpo é e a entrega dele é a via que Sócrates desejara e, ainda, a via de progresso no próprio auto aprimoramento. A desmedida do jovem o faz enxergar o cuidado de si ligado ao amor por um só corpo, pelo elemento sexual, pela atração física e ainda considera como louvável a possível entrega. Veja-se que o jovem tem conhecimento da necessidade do cuidado de si para aperfeiçoar-se, e, ainda mais, de sua contribuição para isto, escolhendo o melhor dos mestres e sabendo que só através do cuidado, do empenho, poderia ele chegar ao primor, à excelência. O problema reside na forma que ele encara isso, considerando o seu corpo, visto que era neste degrau da ‘scala amoris’ que ele repousara, o amor ao corpo belo, o objeto a ser cuidado e desejado por Sócrates e, ademais, considerava que estava no caminho certo. Alcibíades errava feliz quando sabia que tinha o dever de aplicar-se no próprio

¹⁸² *Symp.* 218d

autoaprimoramento, premissa do cuidado de si, mas errava na condução e na aplicabilidade prática desta noção.

Sócrates então intervém na fala do discípulo e mostra como o amor de Alcebiades era vazio de sentido e totalmente desviado da verdadeira noção de cuidado:

Meu caro Alcebiades, não aprees muito tolo, se for verdade o que disseste a meu respeito e eu possuir, realmente, o poder de aperfeiçoar-te. Com isso, terias descoberto em mim uma beleza incomparável, que supera infinitamente a beleza de tuas formas. Se depois de tal descoberta, pensas em entrar em entendimento comigo para trocarmos beleza por beleza, é porque queres obter às minhas custas uma grande vantagem. Nada mais nada menos do que trocar tua aparência pela verdadeira beleza, o que é positivamente, trocar, bronze por ouro.¹⁸³

Para Sócrates, Alcebiades age como se o mestre tivesse o poder de aperfeiçoá-lo mas não é bem assim: só o homem pode aperfeiçoar-se a si mesmo, pelas práticas de cuidado, e neste sentido, o amor ordenado evita os excessos das partes mais inferiores da alma que podem interferir negativamente neste projeto. Em segundo lugar, Sócrates, por fim, define o amor e a beleza de seu discípulo como aparente e reforça a beleza da alma como superior à beleza do corpo, com a metáfora da troca do “ouro pro bronze.”

Por fim, a tentativa frustrada de estabelecer um envolvimento sexual com o mestre, resulta na mais bela defesa de Sócrates:

Mas tudo o que fiz só serviu para ressaltar ainda mais a sua superioridade sobre mim, para ele fazer pouco caso e zombar de minha beleza, ofensa inqualificável. E note-se: era no que eu mais confiava, senhores juízes; sim, pois estais aqui para julgardes a arrogância de Sócrates. Pois, pelos deuses e pelas deusas, ficai sabendo que, depois de passar assim a noite junto de Sócrates, levantei-me como se houvesse dormido ao lado de meu pai ou de algum irmão mais velho.¹⁸⁴

Quanto a esta célebre defesa de Sócrates, poder-se-ia formular a questão se “O testemunho positivo de Alcibiades é um recurso retórico do diálogo para fazer de fato, uma defesa de Platão a Sócrates?” De fato, acreditamos que, o discurso traga essa intenção de defesa de Sócrates pela

¹⁸³ *Symp.* 219a

¹⁸⁴ *Symp.* 219 c-d

explicitação das práticas às quais fora submetido Sócrates, diante das investidas do jovem Alcebíades, que em nenhum momento dirigiu-se para a atividade filosófica mas tão somente para uma atividade erótica desordenada de busca de satisfação de seus desejos mais íntimos. A falha de Alcebíades fora ter compreendido que Sócrates era o próprio Eros e ter se exaurido da responsabilidade de sua própria formação. Os testemunhos do jovem em relação ao mestre podem e devem ser entendidos como uma nova apologia pelo fato de mostrarem o lado prático de tudo o que foi aprendido por Sócrates em contato com Diotima. Ao invés de darmos a ênfase no fracasso da educação de Sócrates para Alcebíades, o foco deve ser dirigido para o testemunho que através deste insucesso pode chegar até nós na obra testemunhando a resistência e o legado Socrático do cuidado de si e da consciência da atividade filosófica como atividade erótica e estado intermediário entre o não saber e o saber. Se há então no *Simpósio* uma manobra retórica para construir uma nova apologia, esta deve ser entendida como positiva no sentido de reforçar o lado prático da aprendizagem de Sócrates nas coisas do amor.

Analisando os dois discursos, podemos notar que eles trazem exatamente a fotografia do poder de Eros sobre dois homens, em duas situações distintas: um libertado pelo poder de Eros, outro totalmente dominado pelo deus: ora, livre e dominado por um deus, ou em si mesmo? A essa questão podemos responder que, a liberdade e a prisão dá-se pela relação que cada um desenvolveu com Eros, em si, Eros produz efeitos, e esses efeitos ligados à alma do homem, produzem frutos em relação ao desejo. De acordo com Araújo Júnior, sobre o poder de Eros, podemos dizer:

“Filosoficamente pode ser essencial aos homens para dar-lhes a força que a inteligência precisa unificando a própria alma, mas se Eros tornar-se apetite por um só corpo, faz-nos cativo, escravo e servidor deste objeto investido”¹⁸⁵

Defendemos que, frente ao poder de Eros, só resta ao homem a aplicabilidade da noção de cuidado de si, a fim de viver bem o amor, e encontrar em Eros, como de fato ele pode ser para o homem, um auxiliar e diante disto, lançar-se na atividade filosófica de busca pela sabedoria.

¹⁸⁵ ARAÚJO JÚNIOR. A.B. 2013. p. 75

5 CONCLUSÃO

A leitura dos sete discursos do *Simpósio* buscou examinar as relações eróticas a partir de experiência vividas e relatadas pelas sete personagens que representavam algumas das visões do homem grego sobre o mundo erótico e suas consequências para o homem. Neste estudo buscou-se examinar como os discursos sinalizavam elementos que representavam a preocupação do homem grego com a prática do cuidado de si. Eros é apresentado pela maioria das personagens como poderoso e capaz de manifestar no homem uma grande quantidade de efeitos que podem ser benéficos ou maléficos a depender da forma pela qual o homem relaciona-se com esse Eros, ou em outras palavras, a depender da forma que o homem relaciona-se com seus desejos, de forma a poder encontrar nele um auxílio para o alcance da excelência e da eudaimonia ou ao contrário, pode sucumbir aos desejos inferiores e sucumbir a eles, tornando-se escravo e submisso, e, por conseguinte, engando-se a si mesmo na satisfação de desejos inferiores.

O cuidado de si representa a maneira de lidar com o “poder de Eros”, o poder dos desejos, e consistirá, a partir do exame do discurso de Sócrates-Diotima, num saber prático, fruto de um aprendizado, um empenho e um esforço para compreender as etapas da ordenação do desejo mais inferior ao mais superior, o desejo do Belo. Compreender o caminho ascético de Eros é o caminho para ordenar os desejos à razão e, na prática, cuidar de si nas relações eróticas. O que faltou a Alcebíades fora exatamente a compreensão de que, se ele mesmo não se empenhasse no autoaprimoramento, no entendimento de que o cuidado é um saber prático e que para isto, deveria buscar o autoconhecimento, a reflexão, a moderação nos atos, o esforço individual, ele não poderia desapegar-se de seus desejos inferiores mas seria escravo e sucumbiria à sua própria fraqueza. Sendo assim, Alcebíades não reconheceu a própria fraqueza e identificou Eros na pessoa de Sócrates, apaixonando-se por ele, pela pessoa física, e não ascendendo, por tudo isto, nos degraus da escala erótica.

Uma das conclusões que o trabalho também nos conduz é que o amor é difícil de ser captado, sobre ele, fala-se a partir de uma experiência pessoal, a

partir do conhecimento de si: a noção de cuidado revela-se nessa questão como importante pela necessidade de um autoconhecimento e ele é o primeiro passo para conhecer a forma pela qual o homem relaciona-se com o com Eros, com seus desejos, e conseqüentemente, os efeitos que Eros pode desencadear. Ao conhecer-se a si mesmo, fica, em tese, mais fácil de lidar com os próprios desejos e saber então ordená-los. O falar do amor é tão complexo que só se pode fazê-lo a partir de própria experiência de vida, e ainda assim, não se tem garantia de um discurso que o defina, mas aproximações: isso se mostra claramente na tentativa de cada um dos cinco primeiros personagens da obra tentar definir o que é o amor, onde Eros, ora aparece como benéfico, ora como perigoso para o homem, situação que não é tão diferente nos dois últimos discursos, onde, Sócrates, aprende a lidar com os desejos por como já dissemos, compreender que o trabalho sobre si mesmo é fundamental no processo de ordenação dos desejos e nos degraus de acesso ao conhecimento do Belo, aprendizado este não conseguido por Alcebíades.

Partindo do pressuposto de que o conceito de cuidado de si, na antiguidade, é estudado normalmente voltado para um contexto político, visto que a prática do cuidado é uma atitude política, verificamos que ao relacioná-lo na Paidéia grega, voltando-o para formação humana de uma maneira geral, abrimos a possibilidade de que este conceito represente um elemento formador e determinante na prática do homem grego e na Filosofia do *Simpósio* de Platão. Acreditamos que os discursos são contextualizados pela noção de cuidado, seja enquanto consequência da ausência do cuidado ou pela carência que há nas relações eróticas que envolvem amor e desejo, seja por toda representação que o cuidado de si traz para vivência humana.

Importa dizer também que o *Simpósio* estende a noção de cuidado de si em Platão, e como tema filosófico, para o corpo, e não somente isso, dá a ele uma importância e uma ênfase, pois é através do corpo e do amor à ele (entenda-se aos belos corpos) que pode-se progredir na escala do amor, rumo à contemplação da Beleza em si, ou seja, o amor ao corpo faz parte dos degraus do caminho da ordenação dos desejos. Deve-se sem dúvida cumprir o mandado de Sócrates em cuidar-se da alma, pois, é ela que identifica o

homem, ela é o seu caráter, o homem é sua psique, é nela que residem as vontades e apetites do homem, porém é no corpo que elas se realizam, e portanto, o papel do corpo ganha reforço com as práticas de si derivadas da noção de cuidar: a moderação, as reflexões, o auto conhecimento, tudo isto são práticas que passam pelo corpo e nele tem sua ação direta, mesmo que tenham como objetivo último e não menos importante, evitar o mal para a própria alma.

Ademais, no estudo da obra na sua totalidade, ou seja, considerando como importante os sete discursos e não somente os dois últimos, tidos como filosóficos, identificamos que toda a obra revela-se como importante para estudarmos a partir de Eros, a temática do amor em Platão, a partir do conceito de Eros de seu conteúdo no *Simpósio*, por apresentar alguns dos efeitos que Eros, ou o desejo, pode desencadear no ser humano, bem como para mostrar que cada discurso sinaliza a noção de cuidado que reflete a preocupação do mundo grego, ou seja, mesmo atingindo o ponto culminante do conceito de cuidado no discurso de Sócrates-Diotima, e o entendendo como um saber prático, não se pode desprezar os conteúdos referentes aos discursos anteriores e que sugerem ao leitor o olhar grego, como dissemos, e as práticas do cuidado de si sobre as questões do desejo. Dessa forma, amor e cuidado são conceitos chave para o caminho da Excelência e da contemplação do que há de melhor para a alma, a ideia de Beleza.

O *Simpósio* retrará ainda um relato de um discípulo de Sócrates, Alcebíades, sobre a integridade de seu mestre, e nisto acreditamos que Platão sugere uma defesa de seu mestre, uma espécie de apologia desta vez por um discípulo. A fala de Alcebíades pode ter sido um relato daquilo que o próprio Platão tenha visto ou vivido perante Sócrates.

Ademais, define-se o filósofo como aquele que ama a sabedoria, aquele que a busca ciente de que não a possui, e essa busca erótica do conhecimento da verdade é defendida neste trabalho como expressão clara da essência própria da atividade da Filosofia e que não deve ser pensada distante da noção de cuidado, onde cuidar de si, proporcionará o “modo” da questão, ou seja, o meio mais adequado para poder desenvolver a atividade erótica da Filosofia, pela ordenação dos desejos e prezando-se pela razão. A

ordenação das partes da alma à razão, como objetado por Platão na *República*, é claramente encontrada no *Simpósio* quando o amor ascende do Belo corpo à ideia de Beleza, ou seja, vencem-se com isso, os desejos mais ínfimos e a alma então se encoraja na luta para tornar-se excelente, para, racionalmente vencer os desejos é necessário que a razão impere e conduza o amor, o desejo, e esse império da razão tornar-se-á possível através do cuidado.

A atividade filosófica configura-se então, a partir da leitura do *Simpósio*, como uma atividade erótica destinada a encontrar a Sabedoria como maior Beleza. Eros será intermediário entre o saber e o não saber, entre a falta e a completude. A atividade filosófica consistirá exatamente nesta atitude de busca e de uma busca orientada, aqui demonstrada pelo cuidado de si, como expressão mais nítida da tendência filosófica em buscar ordenadamente pela razão, aquilo que lhe falta, a Sabedoria. A filosofia pode então ser definida, a partir da relação Eros, metaxy, daimon, presente no discurso de Sócrates-Diotima, como um estado intermediário entre a ignorância e a sabedoria. A atividade filosófica consiste exatamente em ser erótica: ainda que a meta não seja atingida, como dissemos, a atividade filosófica pode, a partir do que foi analisado, ser definida como uma atividade de busca constante, e neste sentido, a relação entre Eros e cuidado aparece como evidencia dessa atitude do filósofo que deseja possuir o que lhe falta e mesmo não atingindo vive em busca constante.

6 Referências

- AGOSTINI, C. S. 2012. **“O discurso de Aristófanes no Symposium e a literalização da metáfora”**. Archai n. 9 , jul-dez 2012, pp. 93-100.
- ARAÚJO JÚNIOR.,Anastácio. Borges de. **“Os sentidos da Eleuthería na República de Platão”**. Archai n. 9, jul-dez 2012, pp. 27-36.
- _____. **Eros, direzione e effetti**. In Il simpósio di Platone: um banchetto di interpretazioni. Napoli: Lofredo editore. 2013. P. 63
- BORNHEIN, Gerd Alberto. **Dialética: teoria, práxis**. Porto Alegre: Globo. São Paulo: EDUSP, 1977.
- BRAVO, F. **As ambiguidades do prazer**: ensaios sobre o prazer na Filosofia de Platão. São Paulus: Paulus, 2009.
- BRAZ, Ana Lúcia Nogueira. **Love origin and meaning according to greco-roman mythology**. Estudos de Psicologia I Campinas I 22(1) I 63-75 I janeiro – março
- BRÈS, Yvon. **La Psychologie de Platon**. 2 ed. Paris: PUF,1973.
- CALAME, C. **I greci e l'eros**. Simboli, pratiche, luoghi. Roma: Bari. 1992.
- CHANTEUR, Jeanine. **Platon, le desir et la cité**. Paris: Sirey. 1980.
- CASERTANO, G. II, **Piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici**. Napoli: 1983.
- _____. Il nome di Eros. **Uma leitura del discorso di Diotima nel simpósio platônico**. Elechos, Anno, XVIII - 1997, fascicolo 2. P. 277-310.
- DE LA TORRE. Emílio Suárez. **En torno al banquete de Platón**. Humanitas vol. LIV 63-100. 2002.
- DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996
- DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. Trajectos. Trad. Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: 1988.
- DOVER, K. J. **A homossexualidade na Grécia antiga**. Trad. L. S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- DOS SANTOS, José trindade. **Para ler Platão**: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Loyola, São Paulo: 2008. p.89
- DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Trad. Maria A. Ribeiro Keneipp. Brasília: UNB, 1997.
- FERRARI, F. **“Eros, Paideia e Filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibiades”**. Archai n. 9, jul-dez 2012, pp. 65-116

_____. **Platonic Love**, In. R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. 1992

FISCINO, Marcilio. **Comentário sobre o banquete de Platão” segundo discurso – Pausânias**. *Anais de filosofia clássica*, vol. v nº 10, 2011 issn 1982-5323

FRÈRE, Jean. **Les grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote**. Paris: Les Belles Lettres, 1981

FOULCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Vol. 3 O cuidado de si. 8ª ed. Graal. São Paulo: 2005.

_____. FOUCAULT. **A hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GAZOLLA, Raquel. **A tirania na república – o outro em si mesmo**. *Rev. Filosofia Univ. Costa Rica*, XLVI (117/118), 87-93, Enero-Agosto 2008

GOERGEN. Pedro. **De Homero e Hesíodo ou das origens da filosofia e da educação**. *Pro-Posições*, v. 17, n. 3 (51) - set./des. 2006.

GOMPERZ, Theodor. **Os pensadores da Grécia**. Os pensadores da Grécia. *História da Filosofia Antiga*. Tomo II- Filosofia socrática e platônica. São Paulo: Ícone, 2013.

GONZALES, J. **Interrupted Dialogue: Recent Readings of the Symposium** PLATO, *The electronic Journal of the International Plato Society*, n 8, 2008. <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato>

GRUBE. G. M.A. **El pensamiento de Platón**. Madrid: Gredos. 1987

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga**. 3ª ed. São Paulo: Loyola 2008.

_____. HADOT, P. **Ejercicios espirituales y filosofia antigua**. Madrid: Siruela, 2006.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: **PRÉ- SOCRÁTICOS**. Fragmentos, doxografia e comentários. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

HESÍODO. **Teogonia**. Estudo e tradução de Torrano, J. A.A. São Paulo: Iluminuras, 1992.

_____. **Os trabalhos e os dias**. 3ª edição. Iluminuras: São Paulo, 1996.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 5ª edição. São Paulo: Martins fontes. 2011.

JIRSA, J. **Authenticity of the alcibiades i: some reflections**. Listy filologické CXXXII, 2009, pp. 225-244

LAUX, Evelise Rosane Treptow. **A dialética do amor no banquete**. Trabalho de conclusão apresentado à banca examinadora do curso de Filosofia do Centro Universitário La Salle. Disponível em: http://biblioteca.unilasalle.edu.br/docs_online/tcc/graduacao/filosofia_licenciatura/2007/ertlaux.pdf. Acesso realizado em 26-nov. de 2014. 18:50.

LOMBA FUENTES. **Principios de filosofía del arte griego**. Barcelona: Anthropos, 1987.

MANSUR. Juan Carlos. **Belleza y formación en el pensamiento de Platón**. Conjectura, v. 16, n. 1, jan./abr. 2011. P. 87

MAZEL. Jacques. **As metamorfoses de Eros**. O amor na Grécia antiga. São Paulo: Martins Fontes. 1988.

MONTENEGRO, M. A.P. **Eros e Philia na filosofia platônica**. Archai, n.13 jul-dez, p.121-129

NIETZSCHE, Friedrich. "O Estado grego"; "A Disputa de Homero". In: Cinco prefácios para cinco livros não escritos. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: SetteLetras, 1996.

NUSSBAUM. Martha C. **A fragilidade da bondade**. Fortuna e ética na filosofia grega. Martins fontes, São Paulo: 2009.

OLIVEIRA, R.R. **Areté e vida primitiva**: uma comparação entre os livros II da República e o livro III das Leis. Kléos n. 9\10 pp. 115-143 2007.

_____. **Demiurgia Política**: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

PAVIANI, Jaime. **Platão , a educação e o cuidado de si a recepção de Foucault**. HYPNOS, São Paulo, número 24 , 1º semestre 2010, p. 37-51

ROMILLY. J. **Alcebiades**. os perigos da ambição. São Paulo:Ediouro, 1996.

PESSANHA, José Américo Motta. "Platão: as várias faces do amor". In: **Os Sentidos da Paixão**. São Paulo: CIA. das Letras, 1989.

PLATÃO. **Simpósio**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – 3ª ed. – Belém: ed. UFPA 2011.

_____. **Leis**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém. Universidade Federal do Pará: Editora UFPA, 1980

_____. **Apologia de Sócrates**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011

_____. **Lísis**.In cármides & Lísis. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2015

_____. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fund: Lcaouste Gulbenkian, 1987

_____. **A República**: [ou sobre a justiça, diálogo político]. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Fedro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará. 1975

_____. **O Banquete**. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schuler. Porto Alegre, RS: L&PM. 2008.

_____. **O primeiro Alcibíades**. In. Fedro, Cartas, o primeiro Alcibíades. Trad de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2007.

PLATÃO. O Banquete. – Fédon, Sofista, Politico. In **DIÁLOGOS**. Traduções e notas de José Américo Pessanha. São Paulo: Abril cultural, 1983.

PRICE, A. W. **Love and friendship in Plato and Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 1989

ROBIN, Léon. **La théorie Platonicienne de L'amour**. 3 ed. Paris: Presses Universitaires de France. 1964.

ROBINSON, Thomas More. **Plato's psychology**. 2 ed. Toronto: University of Toronto. 1995.

_____. **Ficino's 'Symposium'**, In. A. Havlicek, a. & cajtHaMI, M. (eds.). Plato's 'Symposium'. (2007) Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense, Pragu

ROWE, C.: **"The Symposium as a Socratic Dialogue"**. in Leshner *et alii*. 2006.

SANTAS, Gerasimos. **Plato e Freud: Two theories of love**. New York: Basil Blackwell, 1988.

ROCHA, Zeferino. **O amigo, um outro si mesmo: a Philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles** Psychê, vol. X, núm. 17, Janeiro-junho, 2006, pp. 65-86, Universidade São Marcos: Brasil.p. 67

_____. **O desejo na Grécia clássica**. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., III, 1, 84-116. P. 100

ROJAS, Lorena. **De la divinidad de lo oculto. Pausanias en el Banquete de Platón**. ARETE. Revista de Filosofía Vol. XVI, N0 2, 2004 pp. 283-313 p. 294

SARDI, Sérgio A. **Diálogo e dialética em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Col. Filosofia , 22).

SANTOS. Vladimir Chaves dos. **Alcibíades, o desajustado**. In Perspectiva Filosófica, Recife, v. II, n. 36, jul./dez. 2011.

SCHÜLER, D. **Os convivas do banquete**. In O Banquete.. Porto Alegre,: L&PM. 2008.

SHEFFIELD, F. (2006) **Plato's Symposium**: The Ethics of Desire. Oxford: Oxford University Press.

SILVA, Oliveira. 1999. P 49 **Praticas na educação da antiguidade. A paideia de Plutarco**. Travessias n. 01 pesquisas em educação, cultura, linguagem e arte. Disponível em: http://www.unioeste.br/prppg/mestrados/letras/revistas/travessias/ed_001/educacao/PR%C1TICAS%20%20DE%20EDUCA%C7%C3O%20NA%20ANTIG%D CIDADE.pdf p. 2

TEIXEIRA, Evilásio F. Borges. **A educação da alma segundo Platão**. 4ª edi. Paulus, São Paulo: 2006.

VELÁSQUEZ, Óscar. **Platon. El Banquete**. Os site discursos sobre el amor. Santiago de Chile: Editorial Universitária. 2002.

VEGETTI, Mario. **A ética dos antigos**. Trad. Jose Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VERNANT, Jean Pierre. **Individu, la mort, l'amour**. L' soi-mêne et l' autre em grèce ancienne. Paris: Galimard, 1996. p.229

_____. **Entre mito e política**. São Paulo: Edusp. 2001.

_____. VIDAL-NAQUET, Pierre. **Trabalho e escravidão na Grécia Antiga**. Trad. de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1989.

VLASTOS, Gregory. **The Individual as an object of Love in Plato**, Princeton: Platonic Studies,1973.

XENOFONTE. **Econômico**. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WATANABE, Lygia Araújo. **Platão – por mitos e hipóteses**. 2.ed. São Paulo: Moderna, 2006.