

# Eros e Logos: a Propósito de Foucault e Platão\*

Francis Wolf\*\*

**Resumo:** O artigo visa discutir a análise que Foucault faz da erótica platônica no quinto capítulo de *O uso dos prazeres*. Para responder às dificuldades de inserção deste texto no livro e no conjunto da obra do autor, não seria lícito afirmar que tudo aquilo que Foucault diz a respeito da relação erótica não valeria também para a relação discursiva? Não se trata, em ambos os casos, da “busca da verdade”?

**Palavras-chave:** ética, sexualidade, amor, desejo, verdade.

Foucault não tinha o hábito de poupar seus leitores. Estava sempre onde não o esperavam, e divertia-se a despistar seus perseguidores, ressurgindo sempre sob outras máscaras. Seus últimos livros não são uma exceção. Pois enfim, acreditávamos que estivesse na aurora de nossa modernidade, atento em escrutar os mecanismos que ontem orientavam nossas formas de pensar e viver nossa “sexualidade” hoje (FOUCAULT 11, vol. 1), e o reencontramos no outro extremo do caminho, na aurora de nossa cultura, interrogando Sócrates, dialogando com Platão ou relendo os estóicos (*id., ibidem*, vol. 2 e 3). Mas o volume 2, *O Uso dos Prazeres*, reservava ao leitor um novo tipo de surpresa, menos

\* Conferência proferida no Departamento de Filosofia da USP, em agosto de 1989. Tradução de Yanet Aguilera.

\*\* Professor da Universidade Champagne-Ardennes (Reims) e professor convidado do Departamento de Filosofia da USP.

*esperada* se assim se pode dizer; e Foucault introduzia em sua “obra” um novo tipo de linha interrompida, que desta vez *atravessava* um livro. Há com efeito entre os quatro primeiros capítulos e o quinto (*O Verdadeiro Amor*) uma solução de continuidade que não se pode deixar de interrogar. Em todo o caso, ela provoca perplexidade à primeira leitura. Tudo se passa, além disso, como se houvesse uma distância entre a intenção do capítulo — momento crucial do livro, de sua *Aufhebung*, se assim se pode dizer, já que tudo o que precede encontra ali seu sentido e seu acabamento, mas para ser ao mesmo tempo revirado, negado, ultrapassado —, uma distância, pois, entre sua intenção e seu propósito efetivo, ao menos quanto àquilo que se deixa entrever ao leitor apressado.

As reflexões que seguem devem, portanto, ser entendidas como notas de segunda leitura.

### *A ética dos gregos: uma “estética da existência”*

Lembremos de início o propósito do livro. Sabe-se que sob a aparência de um segundo momento da *História da Sexualidade*, o *Uso dos Prazeres* tem de fato por objeto a articulação da ética e do sexo. Por que, pergunta-se Foucault, o comportamento sexual se tornou (se torna ainda, sob outras formas) objeto de uma preocupação moral? Por que a maneira como os homens se amam, como o dizem e o mostram uns para os outros, como fazem ou não amor, deve ser normatizada, regida, prescrita, em todo o caso deve tornar-se objeto de uma atenção e de cuidados que têm como fim medir-lhe o valor e por efeito dominar-lhe os riscos? Toda explicação funcionalista tropeçaria numa objeção fundamental: é raramente nos casos e sob os aspectos em que a “sexualidade” é mais ameaçadora para a reprodução da espécie ou do grupo que ela é impedida ou condenada (se excetuarmos aquelas grandes proibições como a do incesto). Mas, sobretudo, a explicação confundiria o interdito e a moralidade. Ora, ocorre que o interdito e seus corolários (leis sociais, coações institucionais) não são a forma historicamente constante, nem a mais prolixa, nem mesmo talvez a mais eficaz da atenção moral. O desvio pela antiguidade clássica tem ao menos o desconcertante efeito de nos mostrar uma cultura na

qual “a reflexão moral sobre o comportamento sexual não procurou justificar os interditos, mas estilizar uma liberdade” (FOUCAULT 11, vol. 2, p.111).

Para compreender como o sexo pôde se tornar um objeto de atenção “moral”, ainda precisamos nos entender sobre esta palavra, na qual Foucault descobre três sentidos. Pode designar-se por ela “um conjunto de valores e regras de ação que são propostas aos indivíduos ou aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas etc.” (*id., ibidem*, vol. 2, p. 32); em suma, um *código*. Ao contrário disso, pode entender-se por moral “o comportamento real dos indivíduos na sua relação com as regras e valores que lhes são propostos” (*id., ibidem*, vol. 2, p. 32); em suma, *práticas*. Ora, não é nem destas nem daquele que Foucault faz a história, e não é nem num sentido nem no outro que a moral lhe interessa. Pois nela descobre um terceiro. “Uma coisa, com efeito, é uma regra de conduta; outra coisa a conduta que se deve medir a esta regra. Mas outra coisa ainda a maneira pela qual se deve ‘conduzir-se’ — isto é, a maneira pela qual se deve constituir-se a si mesmo como sujeito moral agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código” (*id., ibidem*, vol. 2, p. 33). É este campo de historicidade nova que retém Foucault: as diferentes maneiras constituídas que têm os homens de “reconhecer-se como sujeito moral” (*id., ibidem*, vol. 2, p. 33). É esta relação consigo mesmo, para além das práticas e para aquém dos códigos, que é o objeto da interrogação de Foucault e a matéria de sua genealogia da moral.

Este terceiro sentido da moral, ao qual reserva o nome de ética, Foucault nele descobre quatro aspectos (*id., ibidem*, vol. 2, pp. 33-34, p. 333)<sup>(1)</sup> que se poderiam dizer formalmente constantes, mas historicamente variáveis — e que Deleuze chama as “quatro dobras, eminentemente variáveis”, mas que “são como a causa final, a causa formal, a causa eficiente, a causa material da subjetividade ou da interioridade como relação consigo mesma” (DELEUZE 5, p. 112).

*Primeiramente* a substância ética: “qual é a parte de si mesmo ou o comportamento que está em relação com uma conduta moral” (FOUCAULT 14, p. 333). Podem ser para nós os sentimentos, ou, na ordem do sexo, o desejo. Para os gregos a substância ética, a matéria da moral sexual, não é a “sexualidade” ou “a carne”. Entendamos com isso que nem o corte do campo, nem a

organização dos conceitos, nem os centros de interesse moral correspondem ao que se entende, desde o começo do século XIX, por “sexualidade”, ou ao que entendia a “moral cristã” por “carne”. Os gregos falam de *aphrodisia*, as “obras de Vênus”. Como se opõem elas, por exemplo, à “sexualidade”? A sexualidade se define a partir do desejo, “estrutura própria do ser humano”, distinto do prazer, e autônomo em relação aos atos; nas *aphrodisia* uma mesma dinâmica liga os atos, “o prazer que lhes é associado e o desejo que suscitam” (FOUCAULT 11, vol. 2, p. 51). Partindo da lógica do desejo, a concepção moderna da sexualidade se liga às diferenças qualitativas de preferências sexuais (com que tipo de parceiro?); o que define o sujeito das *aphrodisia* é a *intensidade* de sua atividade. A sexualidade é definida por um grande corte; há a do homem e a da mulher; as *aphrodisia* reconhecem a oposição entre dois pólos não passíveis de superposição na diferença de sexos: o papel ativo e o papel passivo (seja exercido pelas mulheres, crianças ou escravos). Enfim, a sexualidade se estrutura segundo normas clínicas (o normal e o patológico) e deve ser decifrada segundo uma hermenêutica doura (sob a atitude inocente, a obscura perversão); as *aphrodisia* se estruturam segundo valores políticos (o superior e o inferior, o senhor e o escravo) e devem ser tomadas como “uma força por natureza virtualmente excessiva” (*id., ibidem*, vol. 2, p. 60). E outro tanto de oposições, mas não evidentemente as mesmas, definiriam as *aphrodisia* em relação à “carne”.

Segundo aspecto da ética, sua “forma” diria Deleuze, o “modo de sujeição” do sujeito ético, escreve Foucault (11, vol. 2, p. 34), “modo segundo o qual os indivíduos têm de reconhecer as obrigações morais que a eles se impõem” (*id., ibidem*, p. 333). Pode ser “uma lei divina revelada num texto, uma lei natural que é sempre a mesma para todo ser vivo(...) uma lei racional etc.” A resposta grega à questão da forma é diferente e consiste em “uma estética da existência”. O homem dos séculos V e IV procura com efeito “dar à sua vida uma forma que responda a critérios de brilho, beleza, nobreza ou perfeição” (*id., ibidem*, vol. 2, p. 34). Idéia que é para nós duplamente desconcertante: nós para quem a forma que torna a moral aceitável por um sujeito é a da *universalidade*; nós que perdemos até mesmo esta idéia, nota Foucault em outra parte, “de que a obra que temos a fazer não é somente, não é principalmente uma coisa (um objeto, um texto, uma fortuna, uma invenção,

uma instituição) que deixaríamos atrás de nós, mas simplesmente nossa vida e nós mesmos” (FOUCAULT 11, vol. 2, p. 329).

Terceiro aspecto da ética, sua causa eficiente diria Deleuze, “a elaboração do trabalho ético que se efetua sobre si mesmo... para tentar transformar-se a si próprio em sujeito moral de sua conduta” (*id.*, *ibidem*, vol. 2, p. 34); em suma, “a prática de si mesmo” (*id.* 14, p. 334) ou o ascetismo, que não tinha entre os gregos a forma de uma hermenêutica dos desejos, mas de uma *techné* ou antes de três ou quatro técnicas (técnica do corpo, técnica do papel marital, técnica da corte amorosa), ao estudo das quais Foucault consagra o grosso de seu livro.

Enfim *quarto* aspecto da ética, a teleologia do sujeito moral: “que tipo de ser queremos nos tornar quando temos um comportamento moral?” (*id.*, *ibidem*, p. 334). A esta questão, os gregos respondem pelo conceito de “domínio de si mesmo” (*enkrateia*). Quer-se assegurar sobre si próprio a dominação da força dos prazeres para melhor assegurar sobre os outros a força de seu império: uma moral de homens, um dever de chefes. É sobre este último aspecto que se vê melhor de que modo uma moral, esta, pode ser completamente estranha ao par permitido/proibido, assim como a todo fundamento pela lei ou pelo universal. A moral é de alguma forma o luxo do senhor, necessária a seu domínio.

O essencial do livro é portanto consagrado a “analisar esses quatro aspectos da relação consigo mesmo através dos temas clássicos de austeridade do código” (*id.* 11, vol. 2, p. 335), da saúde, da esposa, e dos rapazes, que permitiram aos gregos produzir técnicas de austeridades específicas, encarregadas de dar um estilo à sua liberdade. Em torno e a propósito do corpo, constituíram uma *dietética* (*id.*, *ibidem*, vol. 2, cap.2), em que o regime imposto aos prazeres os integra num modo de ascese do corpo inteiro, destinado a elevar-lhes ao máximo a eficácia. “Arte estratégica” destinada por homens livres a homens livres, pois se trata “do domínio, da força e da vida de um homem”, “da possibilidade de constituir-se como sujeito senhor de sua conduta” (*id.*, *ibidem*, vol. 2, p. 120, 122, 141, 156). A propósito da instituição do casamento, constituíram uma *econômica* (*id.*, *ibidem*, vol. 2, cap. 3) destinada ao chefe de família “enquanto exerce o poder” (*id.*, 11, vol. 2, p. 167). A ética do marido lhe é ditada por seu duplo estatuto de senhor:

para assegurar sobre a esposa sua autoridade, deve assegurá-la sobre si próprio, enquanto nada fora dele a isto o obriga (nenhum dever de fidelidade, nenhuma proibição para ele de relações extraconjugais...). Enfim, a propósito da relação dos homens (sempre os mesmos: os adultos machos, livres e dirigentes) com os rapazes, constituiu-se uma técnica da corte amorosa, uma *erótica* (cap. 4), que regula estas relações de maneira casuística, a fim de reduzir seus custos para o adulto (pois o amante deve permanecer senhor de si) e os riscos para a criança (pois o amado também é um futuro chefe), ainda que nenhuma coação institucional nem nenhuma censura se ligue à pederastia enquanto tal. Essas complexas regras da corte amorosa aos rapazes, esta dialética sábia da recusa e da aceitação, esta partilha rigorosa, mas problemática, dos papéis nos mostram com evidência que a proibição não faz a ética; e que uma prática dita “livre” pagava um preço muito alto: o da liberdade justamente.

Tudo isso seria belo e bom e faria uma ética sistemática, se não houvesse... a filosofia. E este livro formaria um todo muito coerente se não houvesse (a mais?) o último capítulo.

### *Perplexidades*

Lembremos de início rapidamente o conteúdo do capítulo 5. Ele trata, através da análise de duas obras de Platão, *O Fedro* e sobretudo o *Banquete*, da “reflexão socrático-platônica sobre o amor”. É na *erótica* que ela se insere. Mas à antiga questão: “como do objeto de prazer fazer o sujeito senhor de seus prazeres?”, dará uma resposta nova: “substitui à problemática da 'corte' e da honra a da verdade e da ascese” (FOUCAULT 11, vol. 2, p. 253). O acesso à verdade aparece com efeito como um outro “motivo de problematização da atividade sexual” (*id., ibidem*, vol. 2, p. 251). Daí “um certo número de transformações e deslocamentos essenciais” (*id., ibidem*, vol. 2, p. 258) que Platão inaugura no *Banquete* (palavras de Diotimo) e no *Fedro* (o mito da parêlha alada) e que se pode medir por simples comparação com a *erótica* de Xenofonte respondendo à questão tradicional: quem é necessário amar e em que condições o amor pode ser honroso tanto para o amado como para o

amante?" (FOUCAULT 11, vol. 2, p. 256). Estas modificações são em número de quatro:

— Substituição de uma questão deontológica (como se conduzir bem no amor?), posta ao erômano, por uma questão ontológica (o que é o amor?) que interroga desta vez o ser que ama, o *erón*.

— "Passagem da questão da honra do rapaz àquela do amor da verdade". Não que Platão introduza a idéia, Xenofonte já o tinha feito, de que é "mais à alma dos rapazes que a seus corpos que o amor deve endereçar-se"; o que antes introduz é que o valor do amor não está fundado sobre a dignidade do objeto amado, mas "sobre o valor daquilo que no próprio amante determina o ser e a forma de seu amor (seu desejo de imortalidade, sua aspiração ao belo, à reminiscência)". Ou seja, finalmente o amor da verdade.

— "Mas se Eros é relacionado à verdade, o amado não é simples objeto", é necessário "que se torne efetivamente sujeito na relação amorosa" (*id., ibidem*, vol. 2, p. 263). Os parceiros deixam de estar em posição dissimétrica, são simetricamente e do mesmo modo levados para o verdadeiro.

— Enfim uma personagem nova aparece, o mais sábio em amor, Sócrates, também o mestre da verdade, que, "pelo domínio completo que exerce sobre si mesmo inverte o sentido do jogo, muda os papéis, coloca o princípio de uma renúncia às *aphrodisia* e se torna, para todos os jovens ávidos de verdade, objeto de amor" (*id., ibidem*, vol. 2, p. 264) — pois é por eles amado apenas se é capaz de resistir à sua sedução" (*id., ibidem*, vol. 2, p. 265). "O amor do senhor e de sua sabedoria" substitui-se, pois, à "virtude do rapaz amado" (*id., ibidem*, vol. 2, p. 265).

A erótica platônica é portanto equívoca, já que, num sentido, responde somente de uma maneira nova ao problema tradicional do estatuto dos rapazes como objeto de prazer, mas, ao mesmo tempo, introduz pela primeira vez a questão da verdade como uma dimensão essencial da relação amorosa; e enfim interroga, outra novidade, o sujeito sobre seu ser próprio, "sobre o *desejo*, pois" (e não mais as *aphrodisia*) "que é preciso conduzir a seu ser próprio, a verdade" (*id., ibidem*, vol. 2, p. 267). O que faz, nota finalmente Foucault (11, vol. 2, p. 268), "que se veja assim marcar-se um dos pontos onde se formará a interrogação do homem de desejo".

Que pensar disso? Que pensar, não desta leitura de Platão (não nos ocuparemos em saber se e em que medida é "fiel" aos textos, se e em que

medida rompe com a tradição dos comentários do *Banquete*), mas deste texto de Foucault? É a Foucault, com efeito, e não a Platão que é preciso confrontar este texto de Foucault sobre Platão, perguntando-lhe de início se e em que medida coloca-se na linhagem do resto do livro e do resto dos livros de Foucault. Estes livros, é preciso certamente evitar fazer deles um sistema, e de seu autor um Autor; isto seria “uma moral de estado civil”, teria ele protestado (FOUCAULT 9, p. 28). Entretanto, quem confundiria o prazer de escrever “para já não ter rosto” (*id., ibidem*, p. 28) com a reivindicação de um direito à inconsistência?

Este capítulo não pode deixar, portanto, à primeira vista ao menos, de surpreender.

De início, em relação à própria economia do livro, coloca um primeiro problema: conforme a maneira pela qual o ligamos ao conjunto, pode-se hesitar entre dois livros diferentes. Poderíamos com efeito considerar, primeira estrutura possível, que um primeiro capítulo (*A problematização moral dos prazeres*) põe em evidência os conceitos fundamentais em torno dos quais se articula a moral sexual clássica, e que os *quatro* capítulos seguintes são o desenvolvimento dos quatro temas da austeridade sexual. É de algum modo o “plano” anunciado à p. 28 e retomado às pp. 30, 39 e 44 (*id.* 11, vol. 2). Em torno e a propósito da vida do corpo constitui-se uma dietética, em torno da instituição do casamento uma econômica, em torno das relações entre homens uma erótica; enfim, em torno “da existência da sabedoria” (p. 28) ou ainda a propósito da “relação com a verdade” (p. 39), “onde se coloca a questão das condições espirituais que permitem o acesso à sabedoria” (p. 30), isto é, “na Filosofia” (p. 44), constitui-se um último tipo de estilização da conduta sexual” (p. 44)(*id., ibidem*, vol. 2). Nesta ótica, pois, a verdade não é senão um *tema* de austeridade sexual ao mesmo título que o corpo, o casamento ou a pederastia. Seria preciso daí concluir que a filosofia não é senão uma técnica de ascese entre outras? Sem dúvida não, no mínimo porque o capítulo 5, ao contrário dos três precedentes (*dietética, econômica, erótica*), não leva o nome da técnica (é a filosofia uma delas aliás? todo o problema está aí), mas um título com duplo sentido “o verdadeiro amor”. Porém, há razões mais sérias.

Observar-se-á, de início, que ao fim do capítulo 1 (p. 107), quando Foucault anuncia e resume as *práticas* às quais a estilização da conduta sexual

deu lugar, o quarto tema (a relação com a verdade) desapareceu; talvez este esquecimento aqui signifique apenas que a filosofia não pode justamente ser considerada em sua relação com a verdade como uma simples prática “pela qual os homens procuram dar forma a sua conduta”. Entretanto, em outra parte Foucault (14, p. 335) declara: “No *Uso dos prazeres*, analiso os quatro aspectos da relação consigo mesmo através dos três temas de austeridade do código: a saúde, a esposa e os rapazes”. Três ou quatro? A sabedoria e a relação com a verdade instituída pela filosofia constituem, pois, efetivamente (como está dito às pp. 28, 30, 39, 44) um tema de austeridade sexual?<sup>(2)</sup> Em qualquer hipótese, a relação com a verdade parece tanto menos um tema que se possa colocar no mesmo plano que os outros, que mesmo se, como diz Foucault (11, vol. 2, p. 251), “ele constitui o quarto dos grandes temas que percorreram, *ao longo de toda sua história* no mundo ocidental, a moral dos prazeres”, é entretanto o único do qual não se acompanha o destino cinco séculos mais tarde no *Cuidado Consigo Mesmo*<sup>(3)</sup>.

No estado atual, e para terminar as considerações formais, há pois duas estruturas possíveis do livro, ambiguidade ao menos reveladora da relação equívoca de Platão com a erótica comum. Quer este livro nos descreva um sistema moral com quatro dispositivos, onde a filosofia contribuiria, por sua vez, para o estilo de austeridade própria do período, vindo de algum modo arrematar e suturar o sistema — é efetivamente em certo sentido o que faz Platão. Quer nos descreva um sistema moral montado sobre três dispositivos (dietético, econômico e erótico), moral que viria romper ao contrário a prática filosófica de acesso à verdade — e efetivamente é também o que faz Platão. É nesse equilíbrio instável, em todo caso, que a questão da verdade é instalada por Foucault na história da moral: posta como a última pedra de um edifício que no entanto faz desabar. A filosofia vem, se quisermos, “reerguer” (*aufheben*) a moral instalando-a na sua verdade.

Mas este capítulo nos oferece um segundo motivo de perplexidade: não mais sua posição no próprio livro, mas sua posição na obra de Foucault. Pois no fundo, não se está em presença de um *comentário* de uma *obra* de um *autor*?. Certamente, não se trata de “história da filosofia”. Mas assim mesmo há o que surpreender quem quer que tenha aprendido com Foucault a livrar-se das armadilhas do comentário (“que decifra, no texto, a transcrição de alguma

coisa que ele esconde e manifesta ao mesmo tempo” (FOUCAULT 9, p. 35), ou que “enunciando o que foi dito, diz outra vez o que não foi jamais pronunciado” (*id.* 12, p. XII), a dissipar a miragem da obra (fundada sobre o pressuposto “de uma certa forma de expressão” (*id.* 9, p. 35) e a interrogar o privilégio moderno concedido à função do autor (*id.* 13, pp. 28-30), onde projetamos “o jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade* e do *eu*” (*id.* 13, 31). Melhor — ou pior — eis Foucault, e pela primeira vez na sua obra publicada, relendo algumas das páginas mais célebres da história da filosofia, ele que parece sempre experimentar um prazer de colegial em desafiar a veneração de que desfrutam estes “textos sagrados”, como os chama Deleuze (5, p. 11), ou a divertir-se em reduzir Descartes ou Kant a uma peça de um dispositivo que os engloba, submerge-os mesmo<sup>(4)</sup>, com o risco, se calhar, de pôr os pontos sobre os *i*, se para isso acreditar-se impelido. Foucault voltaria, tardiamente, para as fileiras acadêmicas<sup>(5)</sup>? Consentiria afinal em atribuir à obra filosófica um lugar, se não separado, ao menos protegido, no interior do “sistema de pensamento” do qual é filha? É ao menos a impressão deixada por este estranho capítulo.

Mas há algo melhor ainda. Ou pior. É que Platão não somente acaba a página de uma história que ele vira, e não pertence apenas, a um só tempo, à antiga moral das *aphrodisia* (os quatro primeiros capítulos se apóiam evidentemente *também* sobre os textos platônicos) e à nova erótica aberta pelo *Banquete* e *Fedro*, onde devemos nos interrogar sobre “o verdadeiro amor” (o que é o verdadeiro amor? Resposta: o amor do verdadeiro). Platão não está somente montado sobre dois sistemas. Ele parece misteriosamente fora de qualquer sistema. Pois aquilo que inaugura parece permanecer letra morta. Como se “anunciasse”, como um “precursor”, um futuro sistema que já estava nele “em germe”, com auxílio de conceitos que só “adquiririam sentido” bem mais tarde: em vão se esperaria encontrar Foucault nestas pesadas noções do velho fundo metafísico da história evolucionista. Escreve, entretanto, a propósito da erótica platônica: “ela inaugura questões cuja importância será muito grande posteriormente, para a transformação desta ética numa moral da renúncia e para a constituição de uma hermenêutica do prazer” (*id.* 11, p. 252), ou seja, se fizermos bem as contas, mais ou menos oito séculos mais tarde. E, aliás, o que é que Platão já anuncia? É o deciframento do desejo e a concupiscência,

que só terão sentido quando se constituir, graças ao cristianismo, “o homem de desejo”? Foucault escreve, com efeito, a propósito do combate da alma no *Fedro*: “Vê-se assim assinalar-se um dos pontos em que se formará a interrogação do homem de desejo” (FOUCAULT 11, vol. 2, p. 268). É, por que não, uma vontade de verdade sobre o amor que não se realizará plenamente, na nossa cultura, senão no século XIX, na forma de uma *scientia sexualis* — cuja análise constituía a matéria do primeiro volume da *História da sexualidade*? Vê-se em todo o caso a qual interrogação sobre a relação dos enunciados com o sistema (do *Banquete* de Platão à estética da existência), de um lado, do acontecimento do discurso com a história, de outro lado, observações como aquelas que citamos há pouco poderiam servir. É possível que abandonando a arqueologia, o próprio genealogista deva sacrificar ao dogma historicista fundado sobre o modelo biológico do germe, da eclosão, do desenvolvimento, de um antes que anuncia um depois que já estava nele virtualmente, de um depois que não faz senão traduzir um antes que já o exprimia? E no fundo, nossas duas perplexidades são apenas uma, visto que é um mesmo combate que Foucault sempre sustentou, no fronte do “comentário” e do “autor” e no fronte da “história”, o combate contra a metafísica da expressão. Elas aumentam em todo o caso o embaraço de Deleuze, que, no texto que consagra ao *Uso dos Prazeres (As dobras ou o lado de dentro do pensamento)*, in DELEUZE 5), só concede uma frase ao capítulo V. Ela é interrogativa e trata-se de nossa própria interrogação: “É possível que Platão fique no corpo e no prazer segundo a primeira dobra, mas já se eleve ao Desejo segundo a terceira, tornando a dobrar a verdade sobre o amante, liberando um novo processo de subjetivação que leva a um 'sujeito desejante' (e não mais a um sujeito dos prazeres)?” (*id.*, *ibidem*, p. 112).

De tudo isso, retenhamos ao menos uma lição positiva. A ambiguidade do capítulo considerando-se o livro revela certamente a ambiguidade de Platão considerando-se o sistema da “estética da existência”, nós o notamos; mas o caráter paradoxal do capítulo considerando-se a obra de Foucault traduz ao menos o que ele chama de “um paradoxo histórico” (FOUCAULT 11, vol. 2, p. 268). Como se Platão pertencesse ao mesmo tempo a dois tipos de historicidade, dois tipos de temporalidade, e mesmo, como veremos, dois tipos de racionalidade: uma racionalidade da curta duração pela qual pertence à “esté-

tica dos prazeres e seus usos” (FOUCAULT 11, vol. 2, p. 268); e uma racionalidade da longuíssima duração pela qual pertence a uma ética nova, e pela qual, mais amplamente, já é de nosso tempo — o que faz com que já nos reconheçamos nele, se é verdade, como é publicamente notório, e como o próprio Foucault nota em outra parte, que “a filosofia grega” fundou uma racionalidade na qual nos reconhecemos” (*id.* 14, p. 345).

Em que Platão pode inagurar essa racionalidade, a da longuíssima duração? É o que Foucault nos explica em outro lugar, num texto que pode contribuir para dissipar algumas de nossas perplexidades.

### *Platão e a história da vontade de verdade*

Recorda-se que na *Ordem do Discurso*, “a coação à verdade” aparece como um dos procedimentos de controle, seleção e organização do discurso. No gênero da *exclusão*, ela é vizinha do interdito e da rejeição. Essa situação poderia nos espantar: ao contrário dessas partilhas, aquela oposição, a do verdadeiro e do falso, não parece depender do histórico, mas do transcendental, seríamos tentados a pensar. “Certamente, se nos colocamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso”, esta partilha “não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta” (*id.* 13, p. 16). Mas numa outra escala, ela aparece como historicamente constituída. “Pois ainda entre os poetas gregos do VI século, o discurso verdadeiro... pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era necessário submeter-se completamente, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e segundo o ritual requerido” (*id.*, *ibidem*, p. 17). É aos trabalhos de M. Detienne que Foucault aqui faz alusão sem dúvida. Em *Os Mestres da verdade na Grécia arcaica*, M. Detienne também denuncia a ilusão segundo a qual a verdade seria uma das noções que teriam “sempre existido, sem sofrer mudança alguma” e mostra como ela “é solidária de todo um sistema de pensamento” (DETIENNE 6, p. 3). O primeiro mestre da verdade é o poeta arcaico que, arrancando ao esquecimento (*lethé*) os altos feitos dos homens e dos deuses, lhes dá uma memória. Por ele o feito se torna real e acede ao mundo do “que foi, do que é, do que será” (*id.*, *ibidem*, p. 15): “verdade assertórica que ninguém contesta

nem demonstra” (DETIENNE 6, p. 27). Ao lado do poeta, a época arcaica nos oferece outros mestres da verdade, o adivinho, o rei de justiça que testemunham um “sistema de pensamento... onde a palavra é naturalmente uma potência, uma realidade dinâmica, onde esta palavra, enquanto potência, age espontaneamente sobre outrem” (*id., ibidem*, p. 80). Estas análises nos mostram, em outros termos, que por vezes, quando dizer é fazer, *dizer* a verdade é *tornar real*. “Ora, escreve desta vez Foucault, eis que um século mais tarde a verdade mais alta já não residia no que *era* o discurso ou no que *fazia*, mas no que *dizia*: chegou um dia em que a verdade deslocou-se do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação com sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa partilha estabeleceu-se, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; partilha nova, visto que doravante o discurso verdadeiro já não é o discurso precioso e desejável, visto que já não é o discurso ligado ao exercício do poder” (FOUCAULT 13, pp. 17-18).

Ainda aqui, como se pode ver, Platão é o nome, ou o lugar, de uma *passagem* histórica, o momento de ruptura de um conjunto coerente. Talvez valha a pena aprofundar a analogia.

Nos dois casos, a formação antiga (até Sócrates) está estruturada em torno das relações antagonistas de forças: “o discurso precioso e desejável” é o discurso pelo qual se exerce o poder sobre outrem, o amor precioso e desejável é aquele pelo qual se assegura superioridade e poder sobre outros homens; nos dois casos as respostas à questão “como agir?” se fundam sobre um modelo político e variam segundo os papéis políticos que aliás contribuem para definir; nos dois casos, *amar*, de um lado, e *falar*, de outro, constituem o objeto de uma *ars* ou de técnicas: o “bom uso dos prazeres” é num sentido *ars erotica*, arte de bem amar, de amar como se deve, segundo as técnicas dietética, econômica, erótica; o bom uso do discurso é, ao menos até os Sofistas, uma *ars orationis*, arte de bem falar, de falar como se deve, a quem se deve, e quando se deve, segundo a lei do misterioso *Kayrós*<sup>(6)</sup>. Sabe-se, aliás, que no século V, a *techné* por excelência, a *techné* simplesmente, é a retórica.

Mas, paralelamente e nos dois casos, o que Platão inagura é um novo dispositivo de racionalidade. Quando se ama, quando se fala, já não se trata doravante de assegurar seu poder, de demonstrar sua força, trata-se de saber,

trata-se da verdade. Nos dois casos a irrupção da “vontade de verdade” abala o antigo sistema ético: e a nova ética, a do eros, e também a do logos, se reorganiza em torno desta questão da verdade. O novo estilo de coação e ascese ao qual o discurso, e também o amor, vão ser submetidos serão doravante o da verdade. Nos dois casos, já não se trata de *ars*, mas de *scientia*, ou de *episteme*, em todo o caso, de conhecimento. Nos dois casos, enfim, não é somente um novo sistema de pensamento que inaugura Platão, é uma *racionalidade de longa duração*, aquela na qual já podemos reconhecer nossa moderna ciência do amor (*scientia sexualis*), nossa própria “ordem do discurso”, atravessada pela nossa própria vontade de verdade.

A analogia dos dois acontecimentos de que Platão é portador é demasiado clara para que não se pergunte: e se fossem o mesmo?

### *O verdadeiro discurso verdadeiro*

Para pôr à prova esta hipótese, é preciso tratar de prolongar, se possível, as análises de Foucault. A verdadeira “fidelidade”, ao menos aquela que lhe devemos, zomba da “fidelidade”, e passa pelo abandono de toda idéia ingênua de fidelidade fundada sobre a metafísica da expressão, que ele denunciava. E a melhor maneira de ler Foucault, não é comentá-lo, é trabalhá-lo utilizando-o.

Interroguemo-nos primeiramente sobre a natureza deste novo discurso verdadeiro, ou antes desta nova figura da verdade do discurso, apregoada em nome de Platão, que já não reside naquilo que é o discurso, mas naquilo que ele diz.

Numa extremidade, a verdade reside em tudo o que qualifica o enunciado como ato de enunciação singular, sustentado por um sujeito investido de uma autoridade veridicional, em circunstâncias excepcionais e sobre um modo que só pode ser veraz, *visto que diz o que é, mas que o que diz precede e determina o que é*. Na outra extremidade, eis nossa verdade, comunicável, laicizada pela *isegoria*<sup>(7)</sup> democrática, residindo no enunciado sustentado por qualquer um para qualquer um, verificável *porque diz o que é, e que o que é precede e determina o que diz*. O movimento histórico pelo qual se passa de uma figura à outra não estará na realidade acabado senão com os *Analíticos* aristotélicos

que consumam a teoria da *episteme* como discursividade *verdadeiramente* qualificada a título de verdade. Doravante, o único discurso susceptível da oposição verdadeiro/falso é o *logos apophanticos*, pelo qual o que já está lá vem a ser enunciado<sup>(8)</sup>, mas o *verdadeiro* enunciado verdadeiro é o enunciado epistêmico que se poderia definir como aquele no qual *todo* traço de enunciação desapareceu absolutamente.

Precisemos. Sabe-se que é a relação do enunciado com o ser que o qualifica como verdadeiro, visto que segundo Aristóteles, sistematizando neste ponto Platão (16, 385b; 24, 263a) “dizer do que é que não é ou do que não é que é, é dizer o falso; dizer do que é que é, e do que não é que não é, é dizer o verdadeiro” (ARISTÓTELES 2, IV, 7, 1011b 26-27). É esta relação que determina que o enunciado seja apofântico. Mas, com relação à enunciação arcaica, o sentido da relação é invertido e já não vai do dizer ao ser, mas do ser ao dito. Pois, nota Aristóteles, “não é porque se aprecia de maneira verdadeira que tu és branco, que tu és branco, mas é porque tu és branco que, ao dizê-lo, dizemos o verdadeiro” (*id.* 2, IX, 10, 1051b 6-9).

A isto é preciso acrescentar que o que qualifica o enunciado como sendo verdadeiramente verdadeiro é, diria Platão, que ele é capaz de defender-se e assistir-se a si próprio sem a presença de seu pai (PLATÃO 21, 275e). É verdade que neste texto Sócrates censura o enunciado escrito por não possuir esta capacidade: “que se lhe dirija a palavra com a intenção de se esclarecer sobre um de seus dizeres, é uma coisa única que eles se contentam com significar, a mesma coisa, sempre! Outra coisa: quando de uma vez por todas foi escrito, cada discurso vai rolar da direita para a esquerda, indiferentemente junto daqueles que conhecem e igualmente junto daqueles que nada têm a ver com isso, não sabendo quais são aqueles a quem justamente deve ou não dirigir-se. Que, de outra parte, se elevem a seu respeito vozes discordantes e que seja injustamente desdenhado, sempre precisa da assistência de seu pai: por si só, com efeito, não é capaz nem de defender-se, nem de assistir-se a si próprio”. A lógica histórica que levava à verdade clássica se acaba de fato com o enunciado epistêmico *escrito*, independente de quaisquer circunstâncias, de qualquer autoridade ligada à qualificação política do locutor, e de quaisquer condições empíricas particulares, como aquelas do lugar e do momento. Este texto do *Fedro* traz a marca de uma nostalgia ou de um desejo de deter este

movimento: a transformação democrática da autoridade do discurso graças à qual qualquer locutor é igualmente qualificado, traz segundo Platão o duplo risco da retórica e da escrita que irresponsabilizam os parceiros do ato de discurso.

O privilégio da relação em sentido único do ser ao enunciado tem, com efeito, por corolário a negação da relação do enunciado a suas condições de existência. Sustentado por ninguém, em parte alguma, o enunciado epistêmico é o único que é não somente verdadeiro, mas verdadeiramente verdadeiro: não há nele indicador algum, como se diz em linguística. Nenhum pronome pessoal (nem eu, nem tu). Para dizer algo verdadeiro, é preciso que o ser seja dito, e para isto basta que seja dito por ninguém em particular: “Que não se trate nem de ti, nem de mim, nem de Gorgias, nem de Filebo, e confiando apenas em nosso *logos*, digamos antes isto...” (PLATÃO 29, 59 b-c). O enunciado é assim verdadeiro. Mas para que o seja *verdadeiramente*, para que seja, pois, epistêmico, é preciso que a presença do ser no enunciado seja, se não garantida, ao menos manifesta; é preciso, pois, que esta relação pela qual diz respeito ao ser seja reduplicada no enunciado pelos signos manifestos do ser assim dito<sup>(9)</sup> (permanência, impessoalidade etc.). Não somente, pois, qualquer um pode dizê-lo a qualquer um e *eu* só posso dizê-lo com a condição de me fazer não importa quem<sup>(10)</sup>, mas a presença do ser deve manifestar-se no dito pela ausência “tangível” daquele que fala (e não se nomeia) como daquele a quem se fala (e jamais é designado). O modelo do mestre da verdade é doravante, finalmente, aquele de um mestre qualquer demonstrando a um discípulo qualquer. Aquilo pelo qual um discurso é centrado sobre seu agente, aquilo pelo qual aquele que fala é, a cada ato de fala, e *por este ato mesmo* “uma parte do mundo” (como escreve J. C. Pariente (15, pp. 92, 103 e 104))<sup>(11)</sup>, tudo isso deve ter desaparecido. Nenhum outro tempo senão o presente, nenhum outro modo senão o indicativo. O presente é o tempo do ser, mas com a condição de não enviar a nenhum “agora” singular: a instantaneidade toca a eternidade. O indicativo é o modo do apofântico. A terceira pessoa do singular é a do ser e, portanto, a única presente no enunciado epistêmico, aquela em nome da qual se faz a enunciação, aqui, em parte alguma, agora, sempre.

Em suma, tudo o que no enunciado o reporta a suas condições de existência, ao ato de um locutor, à enunciação particular de um agente a um

paciente, lhe subtrai alguma coisa do vínculo com aquilo que enuncia. A ordem, a proibição, o pedido pertencem à retórica, não à apofântica. Estes modos de discurso dizem respeito tanto menos ao ser quanto mais dependem daquele que fala e daquele a quem se dirige, da natureza de seu estatuto singular como das circunstâncias de sua relação. Estes discursos não são nem verdadeiros nem falsos, são atos. O discurso da *episteme*, ao contrário, é tanto mais verdadeiro quanto menos é discurso. Quanto mais diz o *ser*, tanto menos o ser é *dito*. Quanto mais se fala a outrem, tanto menos se fala de quem quer que seja. Tudo se passa como se, das duas relações que definem a discursividade (o discurso como relação entre interlocutores: falar *a*; o discurso como relação ao ser: falar *de*), uma não pudesse existir senão em detrimento da outra. De um lado, e no limite, aquela em que o privilégio da relação “pragmática” apaga qualquer traço da relação apofântica, e tem-se a retórica, *ars orationis*. O orador é tanto mais liberado da coação de dizer o verdadeiro, quanto tem por tarefa agir sobre aquele a quem fala. De outro lado, tem-se um outro herdeiro do antigo mestre da verdade, o filósofo-sábio, tanto mais liberado da tarefa de agir pelo discurso sobre outrem, quanto deve dizer o que é (PLATÃO 22, VI, 500b seg).

Com Platão, entretanto, o movimento não está acabado. Mas ele é o anel privilegiado da cadeia. A apofântica ainda não se dá numa analítica, mas numa dialética (arte do diálogo). É pela e numa relação com outrem que a coação à verdade se exerce. Qual é pois o sujeito da verdade? Não é mais aquele que fala, não é ainda aquele de quem se fala. Para que o sujeito da verdade possa sobreviver, é preciso ainda uma relação. Mas ela se desliga da antilógica (falar contra) para se tornar dialética (falar com): é assim que o que se chama lógica se constitui. O que é que opõe, portanto, dialética (platônica) e antilógica sofisticada?

Entre os sofistas a antilógica<sup>(12)</sup> é relação de forças, erística, agonística. O discurso é “aterrador”<sup>(13)</sup>. Entretanto, é desprovido de tudo o que arcaicamente o designava como verdadeiro: a qualificação daquele por quem era sustentado, assim como as circunstâncias nas quais era sustentado e que o manifestavam como discurso de poder. O mestre, doravante, é aquele que sabe fazer de qualquer discurso fraco um discurso forte. Mas o discurso forte não é mais verdadeiro que o outro. Ele vale mais<sup>(14)</sup>. Curioso momento: desembaraçado da

tarefa e do poder de dizer a verdade, é puro poder. E este poder se dá como técnica. Todo o mundo, portanto, pode se tornar por sua vez o mestre<sup>(15)</sup>; é questão de formação, e mais uma vez de técnica.

Simetricamente, a dialética platônica se dá como técnica ascética de acesso à verdade. O *logos* já é verdadeiro por aquilo que o vincula ao ser. Mas não o é verdadeiramente por tudo aquilo que o retém àquele a quem se dirige. Momento curioso: o discurso já está desprovido de tudo o que fazia seu poder sobre outrem, quer seja aquele do antigo mestre da verdade ou do moderno mestre sofisticado. Mas ainda está dotado de tudo aquilo pelo que ele é *relação* com um interlocutor. É ainda ato (o diálogo) de um agente sobre um paciente.

Temos pois, grosseiramente, duas figuras intermediárias entre a enunciação do mestre da verdade arcaica, de um lado, e o enunciado epistêmico, de outro. O *sophistés* herda o discurso do poder e o poder do discurso, mas este poder não é mais veridicional. Simetricamente a prática platônica do *logos* já o consagra exclusivamente à verdade, mas o acesso a esta verdade só é possível por meio de uma dialética e na prática dual do discurso, herança da agonística.

Eis por que *tudo o que se pode dizer, em Platão, da relação erótica sem dúvida também se pode dizer da relação discursiva.*

### *Eros e Logos*

Retomemos pois, ponto por ponto, a leitura de nosso capítulo 5 e ponhamo-lo sob a prova sistemática desta hipótese. Pensemos portanto como *logos* a relação que Foucault nos dá a pensar sob o nome de *eros*.

Com a erótica platônica, escreve Foucault, primeiro ponto, assiste-se à passagem da questão *como conduzir-se em presença do amado* (para garantir sua própria força)? à questão *o que é o amor na sua verdade?*. Do mesmo modo, paralelamente, pode-se dizer que em Platão assiste-se à passagem da questão *como conduzir-se pelo discurso em presença daquele a quem se dirige?* (*ars orationis*), *como agir sobre ele, assegurando sobre ele sua dominação?* à questão *o que é que é dito? o que é que o discurso diz em verdade?* Em outros termos, à antiga erótica organizada em torno da questão *como amar?* substitui-se a erótica platônica em torno da questão ontológica *o que é*

*em si o amor?*, não como *ato* (ato positivo, força ativa, ligada à dominação sobre o corpo do outro, até mesmo à penetração) mas nele mesmo? Não mais amar, mas o amor. À antiga dialética, organizada em torno do *como falar?* (como agir sobre o outro?), substitui-se a questão *o que é em si falar?* (não como ato positivo, como força ativa, exercendo-se sobre o outro, levando-o a seu gosto, pela ordem ou a persuasão por exemplo), mas *o que é em si substantivamente o discurso?* O que é, ele? Não o dizer, mas o dito. Ele é enunciado de alguma coisa sobre alguma coisa; e não mais fala para qualquer um<sup>(16)</sup>. Ele diz o que é e nada mais.

Segunda passagem assegurada pela erótica platônica, “passagem da questão da honra do rapaz para a do amor da verdade”. Lembremos que, segundo Foucault, desde que se interrogue antes sobre o amor que sobre o amado, tão logo se substitui, se poderia dizer, *o que é que ao como*, então a problematização do amor é relação com a verdade. Com efeito a antiga erótica partia do que é o amado para procurar daí deduzir o que deve ser o amor “que se deve dar-lhe” (FOUCAULT 11, vol. 2, p. 261) — donde toda a casuística das práticas da corte amorosa; a erótica platônica parte ao contrário do que é substantivamente o amor (no amante portanto). Ora, o que é o amor como pura *substantivação* de uma relação, independentemente do objeto sobre o qual se aplica a relação, senão o amor do que é enquanto é, o amor do objeto indiferenciado que permite que nos interroguemos sobre o movimento que para aí nos leva. O que é o amor senão o amor do que é, e o que é o amor em verdade, o “verdadeiro amor”, senão o amor da verdade. O jogo de palavras que tanto agradava ao jovem Marx (o *a* de *b*, é o *b* de *a*) faz sentido aqui. Do mesmo modo, paralelamente, desde que nos interroguemos antes sobre o discurso que sobre o dizer, desde que se substitua *o que é?* ao *como?*, então a problematização do discurso é relação com a verdade. Com efeito, a antiga *ars* do dizer partia do que é o destinatário para dele deduzir o discurso que deve dirigir-se a ele (daí, entre outras, todas as regras segundo as quais o orador deve moldar seu dizer ao auditório e das quais dão testemunho o livro II da *Retórica* aristotélica); a dialética platônica parte ao contrário do que é *substantivamente* o logos — naquele que fala, portanto. Ora, o que é o logos como pura *substantivação* numa relação independente do objeto sobre o qual ela se aplica, senão o discurso do que é enquanto é, como é, o discurso sobre o ser que

permite que se interrogue sobre o movimento que para lá nos leva. O que é o discurso senão o discurso daquilo que é, e o que é discurso na verdade, o verdadeiro discurso, senão o discurso da verdade, o discurso verdadeiro. “O discurso verdadeiro diz daquilo que é, que ele é” (PLATÃO 16, 385b; 24, 263a). O discurso depurado de tudo o que nele o reenvia àquele que fala ou para quem se fala, o puro, o verdadeiro enunciado é o enunciado da verdade.

Terceira modificação que Foucault atribui à erótica platônica: “passagem da questão da dissimetria dos parceiros para a da convergência do amor”. Desde o momento em que “Eros é relação com a verdade, os dois amantes só poderão se encontrar com a condição de que o amado também tenha sido levado ao verdadeiro pela força do mesmo Eros” (FOUCAULT 11, vol. 2, p. 263). A verdade introduz a simetria. A relação da antiga erótica era do forte (o amante ativo: adulto, macho e chefe) para o fraco (o amado passivo: criança, escravo ou mulher). A relação com a verdade é relação que converge para o mesmo. Os dois amantes se encontram no ponto exato em que um e outro atingiram aquilo pelo que eram levados, a verdade.

Do mesmo modo, desde o momento em que a dialética é relação com a verdade, os dois interlocutores do diálogo são levados por um movimento convergente em direção ao verdadeiro. À antiga prática do diálogo essencialmente *agnóstico*, na qual a *contradição* é impelida a seu máximo entre os adversários que sustentam teses opostas, onde os dois papéis são complementares e dissimétricos (o papel ativo do “questionador” que tenta se impor ao outro pela “refutação”; o “respondedor” passivo, que tenta resistir ao assalto das questões do outro, de resistir o mais que pode, sustentando sua tese o melhor possível), substitui-se a prática platônica do diálogo e a dialética como busca em comum da verdade: “Sei que, aquilo sobre o que minha alma julga e com o que estarás de acordo, será a partir de então a verdade” (PLATÃO 17, 486d). É a convergência com o outro que é buscada<sup>(17)</sup>, seu acordo sobre a própria coisa. E ainda que os dois dialogantes tenha papéis distintos (como, aliás, o amante e o amado na erótica platônica), os dois interlocutores se encontram no ponto exato em que alcançaram aquilo para o que seu discurso os levava, a verdade.

A quarta passagem da qual nos fala Foucault é a mais delicada, mas é crucial: “passagem da virtude do rapaz ao amor do mestre e à sua sabedoria”.

O surgimento da verdade na moral do “uso dos prazeres” tem por consequência a substituição da personagem do mestre da verdade à personagem do amante. Mas, nota Foucault (11, vol. 2, p. 264), os papéis são desde então invertidos. É ele, o mestre, que se torna objeto de amor — e precisamente porque se domina a si mesmo. A sabedoria que o leva, a ele, à verdade faz dele o amado e o impede ao mesmo tempo de “ceder”. O domínio de si, em vez de ser, portanto, um princípio que garante a liberdade do sujeito assegurando sua dominação sobre os outros, torna-se um meio de ascese à verdade: “o mestre da verdade é qualificado pela soberania que exerce sobre si mesmo” (*id.*, *ibidem*, vol. 2, p. 265).

Uma passagem pois, mas três deslocamentos simultâneos e interdependentes sobre a cena erótica.

A *aparição* de uma nova personagem, Sócrates, como novo mestre da verdade.

Uma *inversão de papéis*: O sujeito amoroso se torna objeto de amor e vice-versa.

Uma *modificação*, a do sentido do domínio de si, que, de elemento estético da existência e meio de acesso à liberdade torna-se elemento técnico de ascese e meio de acesso à verdade.

É deste triplo movimento que nasce “o homem de desejo”.

Pois o combate que sustenta contra si mesmo não tem sentido, diz Foucault, senão pela sua “dupla relação com a verdade: relação com seu próprio desejo questionado em seu ser, relação com o objeto de seu desejo reconhecido como ser verdadeiro” (*id.*, *ibidem*, vol. 2, p. 268).

Não se pode, ainda aí, arriscar-se a um paralelo com aquilo que se passa sobre a outra cena, a do diálogo e das práticas discursivas?

Uma *aparição*, de início, sobre o teatro do diálogo: a de Sócrates que, sabe-se, toma a palavra não para persuadir (impor-se), mas para buscar a verdade. Mas é justamente por isso que é qualificado mestre da verdade. Mestre, não enquanto sabe (que assume o papel ativo do *sophistés* que sabe e sabe veicular pelo discurso o saber verdadeiro), nem mesmo enquanto detém a força do discurso (assumindo o papel ativo do combatente sempre vitorioso das lides dialéticas), mas precisamente *enquanto diz não saber nada*. Seu título de mestre da verdade, ele o deve à sua própria recusa de assegurar o papel

discursivo ativo, de endossar a velha figura do mestre-rei ou a moderna figura do mestre-sofístico. Doravante é ele o mestre, e cabe ao outro dizer.

Mas é porque paralelamente a esta aparição da verdade no diálogo, produz-se uma *inversão de papéis*. É ele o mestre, ele, que ocupa o antigo lugar da *força* ativa que não *diz* a verdade, e cabe ao outro, que ocupa o lugar do *fraco*, dizê-la. A afirmação, o indicativo vem do fraco. Mas o mestre que se tornou objeto de amor e sujeito da verdade permite ao amado descobrir a verdade.

Enfim tudo isto não seria possível sem uma modificação *da relação consigo mesmo* que constitui um novo sujeito. Antigamente o sujeito era constituído por uma aplicação a si mesmo da força, um dobrar-se, diria Deleuze, da força sobre ela mesma. A liberdade era ao mesmo tempo um desdobramento da força e um desdobrar-se sobre si mesma. Ser a si mesmo era isso; uma figura política do que se chama consciência.

Doravante a relação consigo mesmo se dá como *pensamento*. O pensar, não cessa de repetir Platão, é o diálogo silencioso da alma consigo mesma, que, pondo as questões e as respostas, interioriza as objeções de um outro imaginário<sup>(18)</sup>. Pensar é falar-se como a um outro. Uma figura nova da relação consigo mesmo se constitui. Não uma figura política, mas uma figura lógica. A aplicação a si mesmo da dialética, da relação discursiva com o outro (a quem se fala) faz com que ela deixe de ser pensada como agonística. Falar contra (contradizer) se substantifica em *contradição* e se dobra sobre si mesmo como pensamento lógico. O sujeito da verdade interioriza o outro, com a condição de que seja inteiramente outro. O antagonismo discursivo, uma vez interiorizado e depurado de tudo o que nele era relação de forças, meio de acesso à liberdade, torna-se um meio de acesso à verdade. O antilógico se tornou lógico. Como? Pela ascese da qual nos fala Platão: para dizer a verdade, não é preciso estar nem aqui nem ali, nem ser este ou aquele, é preciso morrer para si mesmo e a um só tempo ser completamente o outro para quem se fala e que se poderia contradizer; é preciso depurar-se em todo o caso de tudo o que em si é si mesmo, e igual a nenhum outro, para tornar-se si mesmo, igual a qualquer outro; mas na verdade acolher em si este outro o mais distante de si mesmo. *Este duplo movimento de ascese pelo qual um sujeito da verdade se constitui no discurso (logos) é aquilo que às vezes se chama "razão" (logos)*. É em todo

o caso esta nova ascese do discurso, depurado, nesta nova relação consigo mesmo, de tudo o que trai o *dizer* de um agente particular, que o torna portador de verdade. Doravante o pensamento pode tornar-se silencioso. Não está longe o tempo em que o dito poderá tornar-se definitivamente *escrito*, sem mesmo precisar arremedar sob a forma do “diálogo” a contradição e a relação de forças. É fechando-se sobre si próprio, não falando a ninguém, senão a si mesmo, que o pensamento dirá o ser e será portador de verdade. Mas, paralelamente, é abrindo-se a todos, dirigindo-se a qualquer um, que no escrito portador de verdade o logos grego se tornará definitivamente *ratio*.

Vê-se pois sobre este quarto ponto o paralelo absoluto entre as cenas erótica e dialética. O mestre da verdade, antiga figura da relação de forças, aparece sob os traços de Sócrates, na relação amorosa ou antilógica.

Com ele os papéis se invertem: o forte torna-se “objeto” e o fraco “sujeito” da relação amorosa ou antilógica.

Enfim o sentido da relação consigo mesmo se modifica: já não é um meio de dominar o outro a fim de ser livre, é o esforço de si sobre si e contra si mesmo que permite dizer a verdade. Ao sujeito político substituiu-se o sujeito lógico, como pura relação a um si mesmo que não é ninguém.

Portanto, as quatro passagens descritas por Foucault parecem não somente ter sua contrapartida em outro lugar, como se se tratasse de outra coisa, de uma outra cena, mas podem ser entendidas como um modelo que se realiza tão bem na relação com o outro chamada Eros quanto naquela chamada Logos. Amar, falar, substantivam-se em amor, discurso. Por isso mesmo, a questão do “destinatário” (amar quem? falar a quem?) se apaga, e à dissimetria do amante e do amado, do orador e do auditório ou do “questionador” e do “respondedor”, substitui-se a simetria dos amantes ou dos interlocutores e sua convergência na verdade. É assim que um novo sujeito se constitui.

Se tudo isso é sustentável, poder-se-ia extrair duas consequências, que talvez permitissem esclarecer aquilo que neste capítulo permanecia obscuro para nós.

A primeira é profundamente foucaultiana. Pois, Foucault insiste nisso, o amor do mestre, depurado de tudo aquilo que o constituía como relação política não é menos “um outro tipo de dominação” (FOUCAULT 11, vol. 2, p. 265). Longe de ser uma “liberação”, é uma nova figura da coação. Igualmente, um

logos depurado de tudo o que o constituía como relação agonística pode aparecer como um outro tipo de dominação. A erótica platônica já não é uma dominação fundada sobre a relação de forças, mas sobre a coação à verdade. Dá-se o mesmo com a coação lógica e sua ascese, novo avatar da “força do discurso”. Há entre o antigo e o novo mestre da verdade toda a distância, mas também a proximidade que nasce de uma inversão: ao invés de sustentar a verdade do poder, sustenta o poder da verdade. Certamente não seria preciso confundir a razão das armas e as armas da razão. Mas tampouco é preciso que a coação *à verdade* mascare a coação *à verdade*. Pois há duas maneiras de se entender o fato de que a verdade de um discurso seja coativa: pode-se certamente entendê-lo como sua consequência inevitável, mas acidental; então se quer ver a verdade como transcendental; mas pode-se também sustentá-la como uma forma historicamente constituída e acidental da coação; é então a coação que se colocará na posição de sujeito último. Seja como for, que uma não nos mascare a outra, que a verdade não nos mascare a “vontade de verdade” que a sustenta. “O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, aquela que se impôs a nós há muito tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode não mascará-la” (FOUCAULT 13, p. 22).

A segunda consequência concerne ao sujeito do amor ou do discurso. Na nova erótica, como se viu, qualquer amado serve, pois é aquilo que deve ser ultrapassado; não é ele em todo o caso que conta, é o amor, o movimento que leva o amante. Na nova dialética, como se viu, qualquer interlocutor serve (do escravo do *Menón* aos mestres do *Protágoras*), visto que todo homem que fala está qualificado para dizer a verdade. É o enunciado que conta. Nasce assim uma prática particular, um sujeito particular novo, sujeito anônimo sem pai nem mãe. É o que se chama o universal. Sem dúvida, com efeito, a relação exclusiva com a verdade pela qual se define doravante o verdadeiro enunciado constitui de algum modo uma racionalidade que se quer, e efetivamente é em certo sentido, universal. É efetivamente porque Platão inaugura uma racionalidade na qual ainda nos reconhecemos; é também porque a filosofia não é somente *uma outra* técnica particular, uma técnica entre outras, no interior de um sistema de pensamento exótico, o da estética da existência. Assim se

dissipam talvez um certo número de nossas perplexidades primeiras em proveito de uma questão mais maciça: é para o universal um ardil, é apenas isto, surgir sob estes traços *particulares*? Ou é ao contrário um ardil deste particular dar-se este ar universal? Pois há um sentido em dizer que este universal não tem nada de transcendental e que esta racionalidade não é a razão pura. É uma figura histórica, de longa duração sem dúvida, mas que talvez esteja hoje em dia, Foucault o sugere mais de uma vez, em seu crepúsculo.

Foucault sem dúvida nos levou longe de Foucault. Mas é a única verdadeira homenagem que se poderia fazer a um pensador.

**Abstract:** The focus of this essay is the analysis by Foucault of the Platonic erotic in chapter V of *The use of pleasures*. In order to understand this text in the body of book and his other works, it is attempted to compare the erotic relation with the discursive relation. Aren't they, in both cases, concerned with the "search for truth"?

**Key-words:** ethics, sexuality, love, desire, truth

## Notas

(1) Ver também DELEUZE 5, pp. 111-112.

(2) Somente nestas "hesitações" deve-se ver a marca das modificações sucessivas a que o livro deu lugar? Ver a este propósito as observações de Foucault (14, p. 323).

(3) Para fazer inteira justiça a esta observação de Foucault, seria preciso levar em conta o conjunto que projetava, e ao menos o terceiro momento inédito da trilogia, *Les aveux de la chair*.

(4) *Ver, por exemplo, Histoire de la Folie (FOUCAULT 10, p. 56-59) a propósito da Meditações de Descartes, e Les Mots et les Choses (id. 12, pp. 254-56) a propósito de Kant.*

(5) *Ver Mon corps, ce papier, ce feu in id. 10, p. 583 e seguintes.*

(6) *Sabe-se a importância desta noção de "oportunidade" ou de "instante propício" na prática e na teoria dos oradores e dos Sofistas. Ver, ultimamente, A. TORDESILAS, L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique, assim como sua nota bibliográfica p. 33, in B. CASSIN 4.*

(7) *Sabe-se que os gregos designam com este nome o direito, igual para todos, de dirigir-se a todos nas assembléias populares. "Pobre e rico têm os mesmos direitos. O fraco pode responder ao insulto do forte, e o pequeno, se tiver razão, vencerá o grande. A liberdade, ei-la: 'quem quer para o bem da cidade, trazer uma proposição motivada?' " (EURIPIDES 8, v. 434-439). Esta última fórmula, pela qual o arauto tinha costume de dirigir-se aos membros da assembléia do povo, exprime a isegoria.*

(8) *"Nem todo enunciado é apofântico, mas somente aquele no qual há dizer verdadeiro ou dizer falso; assim, o pedido é um enunciado, mas que não é nem verdadeiro nem falso... O exame deste último tipo de enunciado pertence à retórica ou à poética" (ARISTÓTELES 1, 4, 17 a 4-7).*

(9) *"Pois a verdade está para a crença assim como o ser está para o devir" (PLATÃO 25, 29b). Ver também 22, 477-478.*

(10) *Tal é a estratégia que é preciso montar contra o relativismo protagoriano. Ver a este respeito toda a primeira parte do Teeteto.*

(11) *Pela leitura dos dois capítulos deste livro consagrados aos "operadores de individualização", e notadamente do capítulo 4, que se aplica aos "indicadores", ter-se-á uma idéia, por contraste, do trabalho que pôde representar para Platão e Aristóteles a constituição de uma teoria da episteme, isto é, finalmente de um discurso sem indicadores, se é verdade que as proposições "compreendendo um ou muitos*

*indicadores” constituem “a quase-totalidade das palavras humanas (PARIENTE 10, p. 93). O uso de indicadores testemunha “que as palavras que se proferem sobre as coisas também são coisas, que, dizendo o que é, dá-se o ser àquilo que diz”, e que “o sujeito deve renunciar a ser em relação ao mundo como é o espectador no espetáculo, exterior e superior” (p. 104). Não é o sujeito da episteme, justamente, este sujeito-espectador impossível? Se finalmente “os operadores de individualização” não “fossem de uso algum na linguagem de um deus que, de toda a eternidade, saberia tudo sobre tudo” (PARIENTE 10, p. 110), o logos da episteme não seria o sonho daquela linguagem?*

*(12) As Antilógicas são o título de uma obra de Protágoras, segundo Diógenes Laércio (7, III, 37 e 57). Mas a antilógica é o nome genérico que se pode dar a este uso do diálogo em que se esforça por refutar alguma tese que seja adversa, fundando-se só sobre aquilo que o oponente reconhece admitir; prática que Protágoras utilizou, antes de Sócrates (DIÓGENES LAÉRCIO 7, IX, 53), e teorizou (id., ibidem IX, 53). A antilógica pode ser resumida no aforismo que Diógenes Laércio lhe atribui (ib., ibid., IX 51), segundo Sêneca (27, 88, 43): “Sobre cada assunto, existem dois enunciados (logoi) opostos um ao outro”. Na prática dos oradores, notadamente judiciária, isto tornava a “fazer do mais fraco dos dois logoi, o mais forte” (ARISTÓTELES 3, II, 24, 1402 a 23). Os Tópicos aristotélicos recolhem certamente uma parte da herança protagoriana.*

*(13) Kataballontes, (“[Discursos] aterrorizadores”) título, segundo Sexto Empírico (28, VII, 60) da obra de Protágoras que Platão chama Verdade.*

*(14) Platão empresta estas palavras a Protágoras: “O que é preciso, é operar, sobre o doente, uma mudança de sentido oposto; pois a outra maneira de ser é melhor. É assim, de outra parte, que a educação consiste em operar uma mudança que faz passar de uma certa maneira de ser àquela que vale mais; mas enquanto esta mudança, o médico a efetua por meio de drogas, é pela palavra que o sofista a efetua... são estas precisamente as representações que, por ignorância, certas pessoas chamam ‘verdadeiras’ quanto a mim, chamo-as ‘melhores’ umas que as outras, mas elas não são de modo algum ‘mais verdadeiras’ ” (PLATÃO 25, 167a-b).*

(15) *Se, com efeito, “o homem é a medida de todas as coisas” e se “homem tu és tanto quanto eu” (PLATÃO 25, 152 a), então “tu, quer queiras quer não, deves suportar ser a medida” (id., ibidem, 167d).*

(16) *Tal já é um dos resultados da análise do Sofista (PLATÃO 24, 262e-263d), que será acabada sobre este ponto, como sobre outros, pelo Organón aristotélico: “A primeira espécie de enunciado apofântico é a afirmação; depois vem a negação... A afirmação é a declaração de alguma coisa a propósito de alguma coisa — ti kata tinos” (ARISTÓTELES 1, 17a9, e 25).*

(17) *“Sem dúvida é mais apropriado ao diálogo (dialectikótéron) do qual, não contente em responder a verdade, se serve para responder aquilo que ademais reconheceu saber aquele a quem a questão foi posta” (PLATÃO 19, 75d).*

(18) *Id. 25, 189e; 24, 273e; 18, X, 893a; ver também id. 22, 38 c-e. Daí esta consequência necessária: “Não terei por objetivo, a não ser secundariamente, fazer com que aquilo que disser seja verdadeiro ao juízo dos assistentes, mas que assim o seja para mim ao mais alto ponto, segundo meu juízo” (id. 20, 91a).*

## Bibliografia

1. ARISTÓTELES. *De l'Interprétation*. In *Organon*. Vol 1. Tradução de J. Tricot. Paris, Vrin, 1969.
2. \_\_\_\_\_. *La Métaphysique*. Tradução de J. Tricot. Paris, Vrin, 1970.
3. \_\_\_\_\_. *Rhétorique*. Paris, Les Belles Lettres, 1938.

4. CASSIN, Barbara. *Le Plaisir de Parler*. Paris, Minuit, 1986.
5. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris, Minuit, 1986.
6. DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de la Verité dans la Grèce arcaïque*. Paris, Maspero, 1981.
7. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vie, Doctrine et Sentences des Philosophes Illustres*. Paris, Garnier Frères, volume 2.
8. EURÍPEDES. *Suppliantes*. Paris, Les Belles Lettres, 1950, vol. 3.
9. FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du Savoir*. Paris, Gallimard, 1972.
10. \_\_\_\_\_. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Gallimard, 1972.
11. \_\_\_\_\_. *Histoire de la Sexualité*. Paris, Gallimard, volume 2: *L'Usage des Plaisirs*.
12. \_\_\_\_\_. *Les Mots et les Choses*. Paris, Gallimard, 1966.
13. \_\_\_\_\_. *L'Ordre du Discours*. Paris, Gallimard, 1971.
14. \_\_\_\_\_. *Entretien avec L. D. Hubert et P. Rabinow*. In DREYFUS, H., RABINOV, P. *Michel Foucault, un Parcours Philosophique*. Paris, Gallimard, 1984.
15. PARIENTE, J. C. *Le Langage et l'Individuel*. Paris, A. Colin, 1973.
16. PLATÃO. *Cratyle. Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Lettres, 1924.
17. \_\_\_\_\_. *Gorgias. Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Lettres, 1924.
18. \_\_\_\_\_. *Les Lois. Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Lettres, 1924.
19. \_\_\_\_\_. *Menon, Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Lettres, 1924.
20. \_\_\_\_\_. *Phedon. Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Lettres, 1924.

21. \_\_\_\_\_. *Phèdre. Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Letres, 1924.
22. \_\_\_\_\_. *Philebe. Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Letres, 1924.
23. \_\_\_\_\_. *Répubilique. Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Letres, 1924.
24. \_\_\_\_\_. *Sophiste. Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Letres, 1924.
25. \_\_\_\_\_. *Théétète. Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Letres, 1924.
26. \_\_\_\_\_. *Timée. Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Letres, 1924.
27. \_\_\_\_\_. SÈNECA. *Lettres à Lucilius. Oeuvres Complètes*. Paris, Garnier Frères, 1885.
28. SEXTO EMPÍRICO. *Adversus Mathematicos (A.M.)*. Cambridge (Massachusetts) e Londres, Harvard-University Press e William Heinemann, 1976. Vol. 2-4. (Loeb Classical Library).