

# 14

## Pertinência e/ou impertinência de Foucault na visita à Platão?

**José Euclimar Xavier de Menezes:** menezesjex@hotmail.com

CV: <http://lattes.cnpq.br/5194408237403794> - Especialista, Mestre e doutor em filosofia Contemporânea/UNICAMP. Pós Doutor em Filosofia Contemporânea/Pontifícia Università Lateranensi/Roma. Professor Adjunto e pesquisador do Programa de mestrado e doutorado da UCSal/Família na Sociedade Contemporânea.. Professor, pesquisador do curso de Psicologia da FSBa e Editor da Revista Diálogos Possíveis da mesma instituição.



# BSTRACT RESUMO ABSTRACT RESUMO ABSTRACT

Resumo No volume II da sua História da sexualidade pode-se antever um resultado: Foucault parece imputar à Platão o conceito de sujeito de desejo. O racionalismo platônico permite esse quase anacronismo? É Foucault quem força a barra com sua interpretação contra-a-corrente do universo dos especialistas ou os indicadores da subjetividade são insidiosos no mundo antigo, de modo mais exuberante no Fedro de Platão ? Estas questões orientam o esforço realizado no presente ensaio, que busca isolar, identificar, analisar e interpretar os atos de leitura de Foucault que tornam a Platão uma espécie de precursor do freudismo.

Palavras Chave Sujeito; Desejo; Erotismo; Platão; Fedro.



Foucault maiêta: é o que proponho ser a sua condição de leitor contemporâneo de textos clássicos, sobretudo em *Histoire de la folie à l'âge classique*<sup>76</sup>. Trata-se, como se lê no prefácio, de reforço ao argumento que reconhece e estimula a autonomia do leitor. Os editores da sua tese doutoral sugeriram à Foucault que revisasse o texto, para margear mais precisamente as fronteiras da interpretação, blindando-se contra as críticas que se multiplicaram. Foucault recusa o empreendimento-sedutor de corrigir aquelas leituras *Histoire de la folie* escrevendo um prefácio muito breve, dando destaque irônico:

Sou o autor: observem meu rosto ou meu perfil; é a isto que deverão assemelhar-se todas essas figuras duplicadas que vão circular com meu nome; as que se afastarem dele, nada valerão, e é a partir de seu grau de semelhança que poderão julgar o valor dos outros. Sou o nome, a lei, a alma, o segredo, a balança de todos esses duplos<sup>77</sup>.

À Sedução de exercício de 'tirania de autor sobre os leitores' Foucault responde com uma recusa<sup>78</sup>. Sua convicção é de que um livro é um "...evento minúsculo, pequeno objeto manejável"<sup>79</sup>, bem mais que propriedade exclusiva de quem o compôs.

Para além das questões políticas aqui envolvidas, esse cenário alberga um problema filosófico do qual Foucault se ocupa no seu 'passeio' pela História da Filosofia: a constituição do sujeito. Para quem da questão psicológica, que o autor conhece à exaustão<sup>80</sup>, o que se decalca no interior do problema da constituição do sujeito, nas lentes usadas no presente trabalho, é o estatuto de sua identidade. Vale dizer: na constituição do sujeito, como se coloca a questão do *si mesmo*?<sup>81</sup>

<sup>76</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Col. Tel, Paris: Éditions Gallimard, 1972.

<sup>77</sup> FOUCAULT, M., Op. Cit. p. 9. As traduções dos textos são de responsabilidade do ensaísta.

<sup>78</sup> ROUDINESCO, E., *Leituras de História da Loucura*, RJ: Relume.Dumará, 1994, p. 7, nota 1.

<sup>79</sup> FOUCAULT, M., Op. Cit.

<sup>80</sup> FOUCAULT, M., *Maledie Mentale et personnalité*, Paris: Press Universitaires de France, 1954; --- *Doença Mental e Psicologia*, RJ: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 1975; --- *Introduction*, in Binswanger L., *Le Rêve et l'Existence*, in Dits et Écrits I, Paris: Éditions Gallimard, 1994; --- *La psychologie de 1850 a 1950*, in Dits et Écrits I, Paris: Éditions Gallimard, 1994; --- *La recherche scientifique et la psychologie*, in Dits et Écrits I, Paris: Éditions Gallimard, 1994, para apontar algumas de suas formulações que antecedem a *Histoire de la folie à l'âge classique*, em cujo espaço realiza uma contundente crítica à antropologia que subjaz ao modo pelo qual a psicologia compreende o homem.

<sup>81</sup> É bastante conhecida a centralidade que toma na *filosofia do sujeito* o combate ao transcendentalismo, contra o qual a discussão se desenvolve em Foucault. Descartes é presença significativa na *Histoire de la Folie* como uma espécie de linha divisória mediante a qual se pode delinear com nitidez um antes e um depois no tratamento dispensado à loucura; É presença, qual fantasma, nos textos foucaultianos da década de 70, qual avatar que confere sustentação a um conjunto de medidas pelas quais a racionalidade moderna se abaterá sobre toda e qualquer ordem implementada; É uma espécie de marca d'água em *Histoire de la sexualité* em que planta raízes a psicanálise, por exemplo. Este indicativo leva em conta as formulações de base em torno da *filosofia do sujeito* propostas por autores como: MARION, J.L., *Le Phénomène érotique*, Col. Figures, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2003; ROUANET, S. P., *A razão cativa*, SP: Ed. Brasiliense, 1990; TOURAINE, A., *Crítica à modernidade*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1994; RICOEUR, P., *Sé come un altro*, Milano: Jaka Book, 2002; GREISCH, J., *El cogito herido: la hermenéutica filosófica e la herencia cartesiana*, Serie Humanitas,



E como Foucault recolhe na antiguidade, elementos que enriquecem o debate sobre esta constituição, um dos eixos privilegiados da filosofia moderna e contemporânea? São as questões que orientam o meu olhar no encaixe da leitura que Foucault ‘comete’ em Fedro.

De chofre, surge um interdito ao empreendimento aqui proposto: a questão do sujeito encontra legitimidade na filosofia antiga? Foucault não está cometendo anacronismo em sua composição? O que ele extrai dos antigos diz respeito aos antigos ou é projeção de um leitor contemporâneo sobre eles?

Provisoriamente, três saídas me auxiliam no enfrentamento dessa dificuldade: 1. A primeira saída reside na trilha que reconhece seu perfil de historiador<sup>82</sup> como suficiente para lidar com os problemas envolvidos nas técnicas de leituras utilizadas pelos leitores da antiguidade<sup>83</sup>. Um historiador do porte de Veyne coloca em destaque a contribuição Foucault para a história: construindo a sua escrita, Foucault se dirige aos fundamentos mesmos da história. E é exatamente isso que queremos aqui: isolar as questões fundantes e fundamentais delineadas por Foucault no recurso a um dos textos clássicos que alimentam a sua “narrativa” da *Histoire de la Sexualité*<sup>84</sup>. 2. Eis a segunda saída provisória: na primeira nota de pé de página alocada na introdução do texto, Foucault faz uma ‘confissão mal dissimulada’ da aventura que efetivou com *Histoire de la sexualité*. Diz o texto ‘marginal’:

“Não sou nem helenista nem latinista. Mas me parece que sob a condição de colocar no empreendimento o cuidado necessário, a paciência, a modéstia e a atenção, seria possível adquirir com os textos antigos, gregos e romanos, uma familiaridade satisfatória: quero dizer, uma familiaridade que permite, sem dúvida, segundo uma prática constitutiva da filosofia ocidental interrogar, a seu tempo, a diferença que nos

---

Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2001 (dentre outros aqui utilizados). A bibliografia que dimensiona a repercussão do *cogito* no pensamento de Foucault está alocada ao fim deste ensaio.

<sup>82</sup> VEYNE chega mesmo a dizer que “...o pensamento de Foucault é, em suma, a meus olhos, o fundamento de uma boa maneira de conceber a história. Como historiador, em certos momentos, é necessário destacar o fundo dos problemas que se colocam à história, e a meus olhos, quando buscamos esse fundo, quando nós o buscamos mais longe, é Foucault que encontramos.” VEYNE, P., VEINSTEIN, A., *Du jour au lendemain*, émission de France Culture, du vendredi 13 juin 2008, in <http://www.fabriquedesens.net/Paul-Veyne-Foucault-dans-Du-jour>, acessado em 08.01.2010; Essa mesma problemática em desenvolvida em *Foucault revoluciona a história*. In: *Como se escreve a história*. Brasília: UNB, 1995, do mesmo autor aqui referido.

<sup>83</sup> CAVALLO, G., CHARTIER, R., *Historia de la lectura*, Madrid: Grupo Santillana de Ediciones S.A., 2001, p. 80: “... não liam absolutamente nada, se destacamos o leitor ‘que se inclui na leitura’ e que escuta a sua própria voz.”

<sup>84</sup> FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité II: L’usage des plaisirs*, Col. Tel, Paris: Éditions Gallimard, 1984, pp 10/11: Aos olhos do ensaísta, as questões de fundo aqui implicadas são enunciadas pelo próprio Foucault do seguinte modo: “Falar da sexualidade como de uma experiência historicamente singular suporia que pudéssemos dispor de instrumentos susceptíveis para analisar, em suas características próprias e sob suas condições, os três eixos que a constituem: a formação dos saberes que se referem à ela, os sistemas de poder que regulam a prática e as formas nas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade”. No presente ensaio o eixo em relevo é o reconhecimento de si como sujeito.



coloca a distância que temos de um pensamento que reconhecemos ser a origem do nosso e a proximidade que ainda é mantida, a despeito desse distanciamento que subjaz sem cessar.”<sup>85</sup>.

Quer dizer: não se trata de reconstituir o *ethos* greco-romano. A tarefa proposta reside em isolar problemas que estão lá, no debate encetado pelos antigos, mas que nos atingem, forte e intimamente, na nossa própria constituição. Para além dos recursos técnicos dos especialistas que lidam com a antiguidade, o que Foucault considera indispensável para despertar hoje um interesse de sentido sobre o mundo antigo é a questão: o que da experiência grega atinge nossa constituição? O que nos aproxima e o que nos diferencia dos antigos, eles que colocaram as bases de sustentação dos nossos modos de ser e pensar? Questões que, segundo o especialista-autor da “*Elegia erótica romana*”, de “*Acreditavam os gregos nos seus mitos*” e de “*Inventário das diferenças*”<sup>86</sup> são aquelas mais centrais na escritura da história<sup>87</sup>.

Traçada a moldura do debate, iniciemos com a questão dos perfis do texto em destaque: Quem são os envolvidos no diálogo Fedro?

REALE nos informa que a dinâmica do diálogo é pensada a partir dos dois personagens presentes, que fazem fluir o *logos* no discurso intersubjetivo que tecem, Sócrates e Fedro, este último ainda jovem, mas já treinado na composição de discursos: “...*não é um personagem insignificante e incerto, como erroneamente alguém acreditou, mas uma figura bela de jovem irrequieto, amante da arte dos discursos, entusiasta e à procura do melhor.*”<sup>88</sup>. Portanto, a estatura de Fedro não é a de um mancebo submetido aos exercícios pedagógicos, mas de um sujeito que já adquiriu competências de afirmação de si, tendo, inclusive, a capacidade de compreender e acompanhar os exercícios socráticos de maiêutica: “*Este personagem, com a sua abertura de espírito, consegue compreender a mensagem de Sócrates bem como o seu convite à filosofia*”<sup>89</sup>. O ‘noves fora’ desse estatuto de maturidade é conferido, segundo REALE, pelo convite que Sócrates faz à Fedro no final do diálogo para que ambos se dirijam à Pan suplicando por sabedoria<sup>90</sup>.

Assim Mondolfo descreve Sócrates, interlocutor de Fedro:

<sup>85</sup> Idem p. 14.

<sup>86</sup> VEYNE, p., *Les grecs ont-ils cru a leurs mythes?*, Paris: Éditions du Seuil, 1983; --- *O inventário das diferenças*, SP: Ed. Brasiliense,

<sup>19</sup> 83; --- *A elegia erótica romana (O amor, a poesia e o Ocidente)*, SP: Ed. Brasiliense, 1985.

<sup>87</sup> VEYNE, P., *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1998.

<sup>88</sup> REALE, G., *Platone: Tutti gli scritti*, Col. *Il pensiero occidentale*, Milano: Bompiani, 2000, p. 538.

<sup>89</sup> Idem.

<sup>90</sup> Idem p. 594, nota 206: “...o filósofo pede para ter tanta sabedoria quanto temperança (ou seja, aquele que sabe que somente deus possui a totalidade da sabedoria, mas sabe também que, decididamente, é superior aos sofistas e à sua aparência de sabedoria)”.



“... torna-se o guia de todo o Iluminismo e de toda a filosofia moderna; o apóstolo da liberdade moral, separado de todo o dogma e de toda a tradição, sem outro governo além daquele da sua própria pessoa e obediente apenas aos ditames da voz interior da sua consciência; o evangelista da nova religião terrena e de um conceito da bem aventurança atingível nesta vida mercê da força interior do homem e baseada, não na graça, mas na incessante tendência ao aperfeiçoamento do nosso próprio ser”<sup>91</sup>.

Sócrates é apresentado assim como testemunho de um exercício contínuo de filosofar promotor de uma metamorfose interior do sujeito, seja ele si mesmo, seja ele o seu interlocutor. Assume para si, à custa, inclusive, da própria morte, o desenvolvimento de uma moral que não se reduz à educação tradicional nem aos imperativos das instituições<sup>92</sup>.

O terceiro, de quem se fala provisoriamente, é Lísias, “... *que não age diretamente como ‘pessoa dramática’ mas opera, com seu escrito, sobre Fedro que lê...*”<sup>93</sup>. Não obstante essa distância, Lísias é um autor de discursos precisos, bem articulados, capaz de persuasão, haja vista o indicativo de REALE a respeito do seu sucesso nos tribunais<sup>94</sup>. Mas Lísias está representado em um manuscrito. Presente está Sócrates, que se move com olhar observador sobre Fedro, que, por sua vez, se movimenta a partir da influência de Lísias, com quem acabara de se encontrar, de cujo encontro resulta seu estado irrequieto com o debate acerca do sentido autêntico do amor: “... *é preferível alguém ceder às instancias de quem não lhe dedica amor, a entregar-se a quem o ama de verdade.*”<sup>95</sup>. Trata-se, portanto, de um debate em torno do verdadeiro amor, para o que Fedro apresenta à Sócrates uma espécie de critério de mensuração.

Ora, de que modo salta aos olhos do autor de *Histoire de la sexualité* essa busca de um critério que forneça a baliza de uma experiência como a do amor verdadeiro? O contexto deste debate em Foucault ocorre a partir do problema da conduta que se desenvolveu de modo extraordinário em um ambiente desprovido de aparatos normativos. Acorde Foucault, o que os gregos desenvolveram não foi algo rígido para orientar comportamento, mas uma espécie de referência de conduta a ser adotada na condição de o indivíduo decidir fazer a adesão, a

<sup>91</sup> JAEGER, W., *Paidéia: a formação do homem grego*, SP: Martins Fontes, pp. 493/4, 2001.

<sup>92</sup> DELROUELLE, E., *Métamorphoses du sujet: L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Col. Le Point Philosophique, Bruxelles: De boeck & Larquier s.a., 2004.

<sup>93</sup> REALE, Idem.

<sup>94</sup> Idem.

<sup>95</sup> Idem.



partir do reconhecimento de que a proposta era dotada de inteligibilidade. Os gregos criaram um sistema no qual

“... a militância, o militantismo das escolas, das seitas filosóficas (...) se constituíam em um circuito fechado. Tratava-se do poder do proselitismo ou da propaganda, de conquistar aderentes, de ganhar pelo envolvimento do maior número possível de indivíduos”.<sup>96</sup>

Trata-se, portanto, para o autor, de isolar um elemento que vigorou fortemente entre os gregos e que ganha relevância, a meu aviso, em Fedro. A saber, a montagem que os antigos realizaram de algo como uma *Estética da existência*, um modo de pensar e processar a conduta recuando a sua baliza para uma referência a um *si-mesmo*, cujo escopo reside em viver uma vida bela, ponto de ultrapassagem da querela dos conflitos das inúmeras normas que não coexistem pacificamente entre os séculos V e IV A.C. (segundo a leitura que cometo do recorte que Foucault realiza sobre o diálogo platônico). Bem mais que o domínio e o controle da cidade, a questão que se evidencia aqui é quase que uma condição para o realizar, isto é, a competência para o *governo de si*, obtido mediante uma dinâmica de exercícios continuados. É o que tentaremos demonstrar nos contornos que decalco com maior nitidez da leitura de Foucault.

Na *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, Fedro é evocado pontualmente em algumas ocasiões que enumero: 1. Com a função de conferir nitidez às caricaturas dos efeminados. Foucault recorta o parágrafo 239 c-d comentando:

Mas o retrato mais antigo ainda indica seus traços mais essenciais. O primeiro discurso no Fedro em que Sócrates alude aos efeminados, repudia o amor dedicado aos rapazes moles, nutridos na fragilidade da sombra, travestidos de ornamentos pesados e de apetrechos<sup>97</sup>.

2. Identificando a conduta da busca do domínio de si, que Platão reconhece ser o mais belo esforço do sujeito no encaicho da verdade: “...é aquela que permite dizer que se é

<sup>96</sup> FOUCAULT, M., *Le retour de la morale*, Entrevista com G. BARBEDETTE e A. SCALA, em 29 maio 1984, no *Les Nouvelles littéraires*, nº 2937, 28 junho-5 julho 1984 p. 36-41. Essa entrevista se encontra também em FOUCAULT, M., *Dits et Écrit*, Tomo II. Paris: Gallimard, 2001. p. 1517.

<sup>97</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, p. 29. O trecho lido reza: “Consideremos agora a condição e o cuidado com o corpo de parte daquele que não se tornou senhor, ele que é constricto a perseguir o prazer invés do bem. Ver-se-á no encaicho de alguém fraco e sem força, que não se desenvolveu sob a luz do sol, mas na sombra, sem haver feito esforços viris e sem nunca ter suado, dedicado que está a uma maneira de viver delicada e efeminada, ornamentado com apetrechos emprestados à outros, na falta de apetrechos próprios...” - REALE, Op. Cit. p. 549.



‘mais forte’ ou ‘mais fraco’ que si mesmo...’<sup>98</sup>; 2.1. O mesmo é reiterado quando se pensa nos conteúdos que povoam a memória do sujeito: “Com efeito, por ter contemplado ‘as realidades que estão além do céu’ e tendo percebido o seu reflexo em uma beleza daqui de baixo, é tomado pelo delírio do amor, e, posto fora de si mesmo, não se possui mais...”<sup>99</sup>. Suspeito que com essa leitura Foucault esteja delineando a hipótese de que, em Fedro, o que mais interessa não é a competência de Sócrates em ser o pedagogo do percurso difícil do auto controle. Acorde à leitura que aqui cometo, o autor efetiva um deslocamento de ênfase: o pedagogo não é medido por sua competência de ensinamento, mas pela capacidade de se tornar instrumento que cria as *condições de possibilidade* para um ‘*tornar-se si-mesmo*’. Em outros termos, em minha perspectiva, Foucault leva às últimas consequências o caráter teleológico da Paidéia. Ou seja, sugiro que Foucault esteja dando ênfase ao deslocamento da performance de Sócrates como ativador em Fedro de uma atitude filosofante, para o modo como Fedro, ele mesmo, adere à possibilidade de se tornar ativo na arte do filosofar. Nessa medida, Foucault oferece uma leitura ao menos desconcertante do platonismo: o que interessa, de fato, não é o que Sócrates faz com Fedro, mas o que Fedro é capaz de fazer de si a partir das *condições de possibilidade* em que Sócrates se tornou. Colocando de outro modo a minha perspectiva: o propósito de Sócrates é desmontar Fedro dos seus equívocos para desconcertá-lo, extraindo desse exercício derrisório um triunfo quase exclusivo do praticante da maiêutica? Ou bem o contrário: Fedro explicita as possibilidades nas quais Platão crê que um sujeito é capaz de dar-conta-de-si com e a despeito do mestre?

3. Em outra remissão episódica com o propósito de completar o comparativo que realiza entre os gregos e nós a propósito do que gregos nomeiam de “aprodísias” e nós de sexualidade, Foucault evidencia: “...e o Fedro evocava a longa luta do amante contra o seu próprio desejo”<sup>100</sup>. A metáfora tomada do campo de batalha indica a compreensão que os gregos têm das forças que habitam o interior do sujeito. Como eles lidam com essas forças antagônicas? Seguramente não do mesmo modo que nós: não há uma compreensão negativa dos “aprodísias”, como na concepção cristã de “carne”, sustém Foucault. O tratamento que dispensam aos “aprodísias” consiste muito mais em um conjunto de práticas que asseguram uma relação prudente, temperante, buscando evitar o excesso implicado. Na direção do comparativo, Foucault quer colocar em relevo que, ao se referirem aos “aprodísias”, os gregos não estão indicando a interiorização de uma regra, nem agindo a partir de uma concepção negativa em relação ao desejo e às

<sup>98</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, p. 92. Eis o trecho em destaque: “Ao invés disso, aqueles que não estão enamorados, pelo fato de terem domínio próprio, escolhem aquilo que é melhor, ao invés da notoriedade vaidosa”. REALE, Op. Cit. p. 543.

<sup>99</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, p. 119.

<sup>100</sup> Idem p. 54.





ações sexuais. O que eles constroem é a possibilidade ser possível a reestruturação de relação do sujeito consigo mesmo, bem como uma transformação das práticas e das técnicas sobre as quais se apóia essa relação consigo<sup>101</sup>; 3.1. Em perspectiva vizinha, Foucault explicita a distancia entre o erotismo corrente e aquele adotado no mundo grego. O que mais lhes caracteriza é a formulação de uma ética da renúncia em paralelo à montagem de uma hermenêutica do desejo. Quer dizer, o sujeito é compreendido como sendo capaz de escutar o que lhe ocorre, e, positivamente, é competente para exercitar com êxito as medidas de controle dessas ocorrências interiores. E isso em uma perspectiva positiva. As referências de Foucault são declaradas: Não se trata de uma repressão, porque não é a internalização de uma lei que vem barrar a força desiderativa, bem como não se trata de uma atitude negativa frente a uma realidade tão viva.

Mesmo nesses momentos pontuais, evidencia-se o esforço de Foucault em por à prova a idéia de que a questão do sujeito não é artificiosa para o mundo grego. Bem outra coisa se flagra na leitura dos clássicos antigos: a constituição do sujeito é como que a condição para a cidadania, para o governo da cidade. Isso se torna mais premente quando nos concentramos na parte IV de *Histoire de la Sexualité*, especialmente no tópico *Le véritable amour*, em que Foucault efetiva uma análise menos pontual e mais sistêmica de Fedro.

No encaixe dessa trilha, Girons nos adverte acerca do estatuto das artes miméticas no pensamento de Platão, ponto de partida do Fedro. Diz o autor:

A aversão de Platão pelas ‘artes miméticas’ não tinha nada de espontâneo, mas a sua condenação obedecia a um princípio superior. Das duas, uma: ou a arte é uma cópia e poderá ter o mérito da exatidão, mas também do defeito da inutilidade, ou a arte é um simulacro e pode alegrar nossos olhos de uma maneira original, mas correndo o risco de nos induzir ao erro. Lá, pouca realidade, aqui, uma possível ausência de verdade<sup>102</sup>.

A cena com a qual Platão inicia seu texto levanta o problema do estatuto da escrita, nos recorda Derrida<sup>103</sup>. Ela é a garantia da memória, ou, o contrário, é o túmulo das significações que só podem ser atualizadas nos exercícios dialógicos?

No jogo do início do texto, Fedro porta um discurso de Lísias sobre o amor. E o problema é que na trama apresentada

<sup>101</sup> Idem p. 85.

<sup>102</sup> GIRONS, B. S., *Fiat lux: une philosophie Du sublime*, Quai Voltaire/Édma: Paris, 1993, p. 305.

<sup>103</sup> DERRIDA, J., *A farmácia de Platão*, SP: Iluminuras, 1991.



por Platão o discurso se funde com o curso do viver. Não é um mero problema intelectual, de composição lógica de um tecido que poderá garantir a memória. Mas de uma oportunidade em que o exercício promotor do referir-se à si mesmo é afirmado. A questão em relevo é, pois, aquela que versa sobre uma atitude passiva de entrega. Fedro se entrega à influencia de Lisias, concedendo ao próprio movimento de repensar as ressonâncias de tal influencia. E o faz sopesando o que Lisias sustém em um texto. Dupla simulação, portanto: Lisias no imaginário delirante de Fedro, é reforçado pela letra morta, em detrimento da presença de um Sócrates dialogante, que não é uma miragem, mas suma realidade à que Fedro deve se treinar para perceber. O que Foucault delineia é essa extraordinária façanha de Platão em indicar que o essencial, não raro, é imperceptível ao sujeito em sua primeira perspectiva. Somente o treino do olhar acurado poderá resgatar o essencial. Neste caso, a realidade intersubjetiva Fedro-Sócrates é o essencial. O que podem dizer reciprocamente? O que podem compor de significativo um para o outro? Ora, em Foucault, Platão consegue tecer uma trama em que isso é flagrado sem a mediação, sem qualquer mediação. Sobretudo a perigosa e sedutora intervenção de um Lisias, habitante de um imaginário de um jovem, presa fácil de uma sedução poderosa e lisonjeadora. Como demover Fedro desse lugar em que se instala? Como resgatá-lo desse fascínio que obnubila ver a realidade verdadeira, aqui e agora?

Sócrates intervém para realizar um diagnóstico dessa entrega. Efetiva uma espécie de ‘noves fora’, de ida até às últimas consequências das decisões de Fedro para conferir as aporias, as vias sem saídas de um jeito de pensar que projeta um jeito de ser não referidos a si mesmo, mas infletidos, qual vulnerabilidade voluntária, a partir das decisões alheias. Aqui, as decisões pertencem à Lisias, que vaticina acerca do estatuto do amor. Lisias possui as credenciais para conduzir a busca que Fedro deve realizar a partir de uma medida, a verdade? Qual o papel de Sócrates na conferência dessas credenciais: substituir a Lisias? Às duas questões Foucault responde negativamente: “*Grande parte do Banquete e do Fedro é consagrada à ‘reprodução’ - imitação ou pastiche – daquilo que habitualmente se diz nos discursos sobre o amor*”<sup>104</sup>.

Lisias não está à altura da tarefa porque distante, presente na letra morta que delata um *rés-do-chão* sobre a matéria tratada, discurso de senso comum, *bavardage*. Nem Sócrates deve ocupar esse lugar, porque o problema aqui não é a afirmação de si de Sócrates, mas de Fedro. Estando presente, qual cúmplice, para testemunhar e reforçar a busca de Fedro, o que Sócrates faz é tão somente espelhar os movimentos de Fedro quando balizados pela busca da verdade, pois que ele,

---

<sup>104</sup> FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, p. 297



Sócrates, incorpora em si mesmo essa exigência de auto-referenciamento, seja para pensar, seja para agir.

Qual é a questão de fundo, fundante, fundamental, como diria Veyne a esse propósito?: “o rapaz deve ceder a quem, em que condições e com quais garantias? E o amante pode desejar legitimamente que o amado ceda com facilidade?”<sup>105</sup>. Certamente essa questão é acessória, porque inscrita no universo da arte da sedução, a que o Sócrates platônico refuta peremptoriamente, porque sabe-o instrumento de sujeição.

O que cabe a Fedro, portanto? Tornar-se competente na resistência à sedução para se colocar as questões bem lembradas por Goetz, lendo a Ricoeur e Foucault:

... quem pode falar? Quem pode agir? Quem pode se enunciar? Quem pode se imputar seus próprios atos? (...) Ora, em certos limites e sob certas condições, eu posso falar, eu posso agir, eu posso me enunciar, eu me posso ter como responsável dos meus atos (...) certas teses de Foucault parecem conectar o trabalho de transformação de si e de conservação de si sobre o que versa certo número de textos antigos<sup>106</sup>.

E tudo isso se decide em perspectiva de uma prática. Platão escreve sobre o encontro de Fedro e Sócrates para examinar questões práticas. A trama tem uma dramaticidade exatamente porque não se trata de uma simples narrativa elaborada com requinte por um escritor talentoso. O drama nela transbordante decorre do fato de que, todo e qualquer cidadão que deseja estar à altura de enfrentar as questões da Pólis, deve, como exercício de fortalecimento interior, condição da cidadania, se defrontar com as questões acerca da própria constituição. E o que os gregos dispõem para este empreendimento? Reiteradamente Foucault insiste em colocar em destaque esse ponto: eles não dispõem de uma codificação para orientar as condutas. Portanto, o vetor que a norteia o problema não pode ser firmado num ponto extrínseco ao próprio sujeito. E essa realidade é pantanosa, a ponto de permitir viceja influências como a que Lísias efetiva sobre Fedro.

Na diagnose que Sócrates realiza sobre a relação que Fedro entabula com Lísias emerge o indicativo de que o entusiasmo nutrido pelo jovem está projetado equivocadamente para a manutenção de uma tutela do seu mestre. Nesse sentido, Lísias é uma miragem que leva a Fedro a obnubilar as suas próprias potencialidades como sujeito idêntico a si mesmo, em busca do amor verdadeiro. Em se mantendo nesta posição de

<sup>105</sup> Idem p. 297.

<sup>106</sup> GOETZ, R., *Paul Ricoeur et Michel Foucault*, Le Portique [Revista on-line], 13-14 | 2004, Acessado em 14 de janeiro de 2010. URL: <http://leportique.revues.org/index639.html>.



seduzido, o risco que Fedro corre salta aos olhos: não ser si-mesmo.

Em contrapartida, como Sócrates confere garantias da construção de uma trilha em que a passagem pelo outro seja tão somente uma passagem para o si-mesmo? Através de um deslocamento: decidir abandonar o discurso de Lísias e apostar na relação que entabula “neste momento”, em que o dialogo vivo se desenrola dando sentido ao que se pensa, ao que se fala, ao que se vive. Uma vez que os contornos do sujeito estejam postos, quaisquer performances reclamadas do indivíduo se tornam oportunidades para delinear o seu próprio perfil com maior nitidez, independente das variantes que ocorram nas novas vivências.

Mas de que modo Sócrates escapa á ocupação desse lugar de sedutor, ao qual Lísias se assenta ‘confortavelmente’ no relevo de leitura efetivado por Foucault? Se Lísias é identificado como este amante sedutor, distante, que fascina pelo investimento no imaginário de Fedro, Sócrates, ao contrário, o treina e o estimula ao exercício de resistência, de desenvolvimento de competências próprias do jovem, mesmo sob o risco de Fedro reagir aversivamente à este desafio de ‘tornar-se si mesmo’. Como incitar a Fedro a que se mantenha hígido moralmente frente à todo tipo de lisonja que provoca um pavoneamento ‘egóico’, a exemplo produzido por Lísias, sob cujo eixo fedro sateliza descentrado? Mais grave ainda: como se trata de uma ação que parece ser ativada voluntaria e decididamente por Fedro, que aloca Lísias nesse lugar de sedutor, com qual estratégia Sócrates realiza esse deslocamento, a saber, de uma autoridade instaurada por meio de uma miragem, Fedro passa a balizar-se por uma autoridade afirmada pelo exercício do *Logos*?

No meu entendimento, o trabalho sistemático que Foucault realiza na última parte de *Histoire de la Sexualité* o demonstra, particularmente no recorte que realiza de Fedro. Como o autor procede?

O plano de Foucault para desenvolver o tópico que sub-intitula *Le véritable amour* parte do princípio de que há uma base de sustentação na composição de uma moral de renúncia em Platão, base esta que é específica dos gregos e, ao mesmo tempo, distinta do modo pelo qual o cristianismo desenvolverá a sua moral sexual: somente se pode sustentar uma experiência verdadeira de amor se e somente se o alicerce da mesma não estiver posto numa relação do tipo sujeito-objeto, como aquela entabulada no esquema ‘lisiano’. Foucault é enfático ao mostrar que a paisagem na qual se desenvolve o debate é masculina: se trata da definição do suporte relativo que elabora a cultura



grega, cuja elaboração ocorre através das ações de homens que pensam, falam e agem com outros homens<sup>107</sup>.

Isso posto, inevitavelmente se confere a fragilidade com que a perspectiva testemunhada pelo discurso de Lísias está acometida para sustentar o desefio de formar homens que constróem um *ethos*: se a tensão entre sedução e honra é aquela mediante a qual se nutre a formação dos homens, a qualidade das relações que vão entabular, a cultura que irão constituir, não se garante o solo firme que possa sustentar o empreendimento. E a razão é simples: no esquema do binômio *sedução/honra* a relação amorosa sempre exigirá da parte do amante os cuidados protetivos com o amado. E os riscos aqui são consideráveis: a tentação de o amante tornar-se tirânico e desenvolver um jogo que lança permanentemente o amado na condição passiva; a necessidade de, externamente, a honra do amado ter que ser defendida, fato que o coloca em dependência extremada do amante, que pode, num revés inerente a esse jogo de susceptibilidade, desonra-lo. O resultado óbvio desse jogo relativo é a instituição de vetor relativo que sustém um sujeito em um dos pólos e um objeto em outro. Ora, nunca caberá ao objeto a autonomia, a competência de condução de si, técnicas sem as quais, no mundo grego, jamais se constitui o sujeito.

Por isso é imprescindível efetivar um recuo que possibilite a alocação da ênfase em um dos pratos para o fiel da balança. Ou seja, invés de ser conferida ênfase na relação amorosa ao sujeito que ama, é imprescindível dar um salto de qualidade e colocar a questão em termos ontológicos: Afinal, o que é o amor?

Não é essa a questão posta por Lísias, e Fedro replica o formalismo de sua argumentação que desfila um conjunto de razões para sustentar o problema de quem deve a quem: os não amantes são despidos de desejos; suas relações são gratuitas e os sentimentos que os envolvem são mútuos; são capazes de estabelecer relações mais duradouras; o universo dos amigos é bem maior que dos amados; não estão submetidos à maledicência; têm privacidade; a amizade é mais digna que o amor; desejam sempre mais que os prazeres corpóreos; são mais racionais; não se apegam à mesquinharia; favorecem a quem mais precisa desinteressadamente; não incorrem em uma relação viciosa, etc.

Aos olhos de Foucault, Platão coloca esse debulhar de argumentos como se fosse algo da ordem de um blá-blá-blá. Sob suas lentes, Platão supera essa querela, coincidente com o comparativo realizado por Xenofontes entre Eros e Philia. Em *Fedro* essa superação é demonstrada pelo contraste entre o

---

<sup>107</sup> ...Sócrates, cujo interesse era o homem como tal, conhecia todo mundo; e, sobretudo entre os jovens, era difícil aparecer uma cara nova que não lhe despertasse logo a atenção e sobre a qual não se informasse. Ninguém o igualava em perspicácia na observação dos passos da mocidade que ia desabrochando. Era o grande conhecedor de homens, cujas perguntas certas serviam de pedra de toque para descobrir todos os talentos latentes, e a quem iam pedir conselhos, para a educação dos filhos, os cidadãos mais respeitados. JAEGER, W., *op. Cit.*, 522.



discurso de Lísias, no mínimo ingênuo, e o de Sócrates. À longa justaposição dos argumentos de Fedro, Sócrates se põe à escuta. Parece passivo. Na verdade, é paciente. Deixa-se enredar na tecitura do “Fedro lisiano”. Mas, até onde? Não podemos perder de vista que a condescendência de Sócrates obedece ao ditame da maiêutica. Em outras palavras: estamos frente a um Sócrates platônico, estrategista. Sua maestria nessa arte tem a marca da sutileza, por vezes imperceptível, de se deixar ‘enroscar’ no emaranhado discursivo para melhor agir maieuticamente. Não é a toa a resposta de Sócrates à Fedro: “*É demoníaco, meu caro; fiquei fora de mim*”<sup>108</sup>. Jogo de ambigüidades que é feito como ondulações que velam, sob da ‘crista da onda’, o que realmente se deseja. Que significa, nessa perspectiva, a resposta do amante do convívio ateniense? Num só tempo: a sutil denúncia do movimento de exterioridade que Fedro realiza; a demonstração de paciência de quem sabe que o exercício pedagógico não é dogmático; a afirmação de que o exercício espontâneo do verdadeiro amor se faz discursivo-existencialmente.

Entretanto, esse jogo tenso revela que Sócrates não é um adulator. Realça o brilho de Fedro no terreno próprio onde este viceja:

Como! Teremos, eu e tu, de elogiar esse discurso, por haver o autor desenvolvido o tema apresentado, ou simplesmente por serem claras e precisas suas impressões e torneadas com a mão hábil? (...). Só me chamou a atenção o aspecto retórico da peça, querendo parecer-me que nesse terreno o próprio Lísias não se considerará bem sucedido<sup>109</sup>.

Fedro, grande sabedor da retórica, superior até ao mestre. Expoente do trabalho sofisticado<sup>110</sup>, reconhecido, assim, por Sócrates. Quais são as implicações e significado desse reconhecimento? Fedro, exemplo do conhecimento pretensioso, quer esgotar tudo na elegância retórica. Mestre ardiloso na manipulação das expressões, cujo compromisso prioritário é estabelecido com o bem discursar e não com o referir-se à verdade. Mas, como dizer bem do mal-dito de Fedro que pretende bem-dizer? Em outros termos: como usar de uma perspicácia ao delatar a exterioridade de próprio Fedro ao tratar de um tema que exige um outro ponto de vista para ser veiculado, sem constrangê-lo a uma postura de melindre? Muito simplesmente: Como atingir e resgatar Fedro do treino na confecção-vivência dos discursos extrínsecos?

---

<sup>108</sup> Idem.

<sup>109</sup> Idem p. 554.

<sup>110</sup> Foucault silencia a esse propósito.



Sócrates recusa à autoridade. Safo e Anacreonte são invocados para serem a voz do saber, e não máscaras que Sócrates usa no jogo cênico com vista a não ser logo identificado como autor do que fala. Ou seja, Sócrates sabe do labirinto da rejeição que pode se desencadear em Fedro, e se antecipa à ela deslocando de si e destinando à terceiros o que, de fato, é mais de seu. Numa palavra: projeta, deliberadamente. E o que Sócrates opera com sua projeção? Não um falar de dedo em riste, não uma eloquência arrogante, não uma postura de superioridade frente ao jovem, que pode não entender o nuançamento de movimentos promovidos pela maiêutica. Certamente que se trata de um engenho delicado, de conquista pelo aplanamento mútuo. Sócrates paciente, provocando o ‘enroscamento’ do próprio Fedro na própria trama que este apresenta, em um jogo feito entre os personagens: um agente, outro paciente. Resta saber, em que perspectiva, quem assume qual papel. E é o que se vela na habilidade com que Platão maneja as ambigüidades.

Sem dar-se conta, Fedro foi se expondo. Imperceptivelmente, Sócrates vai propondo uma outra perspectiva menos rígida, alternativa ao modo de proceder sofisticado, aqui revelado arditamente como descentrado, exteriorizado, artificializado. Se o ponto do qual Fedro parte para se posicionar é fixo, em contrapartida o ponto privilegiado de Sócrates é flutuante. Prova? O arrazoado que Sócrates apresenta à Fedro acerca do caráter doentio do amante. Em tudo, inicialmente, parece concordar com Lisias, por quem Fedro está seduzido. No entanto, parecer não é ser. Em sua leitura, Foucault mostra os movimentos que Sócrates realiza nessa ‘terapêutica’ que se resgata o humano vivo, ali onde parecia ‘congelado’.

Concedendo ao domínio de Fedro, Sócrates invoca às Musas para realizar um discurso inspirado. Inicia então uma espécie de parábola que encerra camadas: “*Era uma vez um adolescente de extrema beleza, que vivia rodeado de admiradores*”.<sup>111</sup> O recurso recobre, pelo menos, três relações: 1. A relação de Fedro com Lisias; 2. A relação de Fedro com Sócrates; 3. A relação do amante com o amado. Entre as duas primeiras, uma distinção do modo pelo qual se efetivam estas relações. E destas para a terceira, o modelo que legitima aferir a superioridade do não amante sobre o apaixonado.

No fundo, a questão é de distinção. Como pode um jovem que é presa de um ardiloso sedutor, conhecer, fazendo distinções? Mais uma vez o texto coloca o jogo: exterioridade X interioridade, ponto de partida crucial para quem deseja realmente conhecer o verdadeiro amor, pois que conhecer genericamente tem referência na superficialidade. E o que Sócrates quer é conhecer essencialmente. Qual é o objeto do

---

<sup>111</sup> Idem p. 45.



conhecimento? O amor. O que é o amor verdadeiramente: desejo? Mas desejo também é pertença de quem não ama, de quem tão somente aprecia o jogo de sedução, o jogo das aparências.

Qual o critério, então, para distinguirmos entre o indivíduo que ama e que não ama? Convém saber, por conseguinte, que em todos nós há dois princípios que nos governam e dirigem, e aos quais seguimos para onde quer que nos conduzam: um é o inato desejo dos prazeres; o outro a idéia adquirida de que é preciso procurar o bem<sup>112</sup>.

Sócrates desloca o problema que confere ênfase ao amante para o amor mesmo. Quase como a dizer: na relação amorosa a exigência é de intersubjetividade. Sem dois iguais é impossível nutrir o amor. Portanto, o critério decisório na definição do amor verdadeiro reside na modificação do estatuto do binômio ativo/passivo para o binômio sujeito/sujeito. A remissão que Foucault realiza ao fato de Sócrates desmontar o critério de Lísias para sustentar o discurso sobre o amor torna a perspectiva evidente: não se diz verdadeiramente sobre o amor com o argumento que sustém que aceitar os favores de quem não se ama é prova de amor. Em discurso sustentável do amor verdadeiro não se deve investir na tentação do delírio do amado e na suposta bondade perene do amante, mas se deve apostar na temperança dos sujeitos implicados na relação<sup>113</sup>. Logo, a questão central do discurso de Lísias perde toda a significação frente ao problema que Foucault reconhece ser perseguido pelo Sócrates platônico, a saber, quem ama verdadeiramente? Com a exigência do recuo estabelecido por Sócrates a resposta só pode ser: aquele que é senhor de si. Nem o tirano nem o escravo o podem ser. E por qual a razão? Por que a condição mesma do amor verdadeiro é a soberania de si mesmo.

Feito o enquadramento no qual alocará as questões de relevo em Fedro, Foucault se propõe a demonstrar o modo como Platão realiza essa virada que desloca a atenção dos problemas acessórios em relação ao amor para o sentido mesmo de uma experiência verdadeira.

O que Sócrates captura, em contraste com o discurso de Lísias? Ao invés de deixar a definição do que seja o amor como um pressuposto, Sócrates exige a sua enunciação de modo preciso, porque os riscos de abandonar essa definição ao descritivo das condutas são enormes, sobretudo quando não se garante a soberania dos amantes, porque um deles é mero objeto

<sup>112</sup> Idem Pgs. 45/6.

<sup>113</sup> Eis o que é necessário dizer: *Não é um discurso verdadeiro aquele que sustém que, mesmo quando se é amante, se deve conceder a quem não é apaixonado, porque ele se encontra em um estado de mania, enquanto o outro.* PLATÃO, *Fedro*, # 244a, in: REALE, Op. Cit. p. 553.





na relação. Na perspectiva da conduta, a questão é encaminhada equivocadamente problematizando os movimentos dos parceiros: como, de que forma, até onde, com quais meios de persuasão ou de demonstração de amizade o amante deverá efetivar o que aspira? E como, sob quais condições, depois de quais ensaios de resistência e prova o amado deve ceder? Ao invés de enunciar questões acessórias como esta, Sócrates faz um recuo mais fundante e se interroga: qual é a origem e a natureza do amor; qual é a constituição de sua força; o que nutre sua manutenção?

Quer dizer, aos olhos de Foucault se evidencia a transformação do objeto amado a partir de sua própria competência em se fazer amado, e não mais a partir da expectativa de que o respeito à ele advenha de fora, da boa vontade do amante. Como garantir o princípio do genuíno amor do lado daquele que, via de regra, corre os riscos de ser um fantoche dos desejos de quem dita as regras, o amante? Pode o amado ter capacidade para se tornar amante? Pode ser o detentor do princípio de instauração e instituição da experiência amorosa? Pode ser parceiro no caminho para tornar o amor aquilo que ele é? Melhor ainda: como garantir que os amantes tenham as condições de possibilidade para realizarem a experiência do amor verdadeiro?

Com essa perspectiva Sócrates desmonta os dois contra-elogios recorrendo à teoria das almas. Para Foucault, as consequências dessa estratégia de Platão na composição do discurso sobre o amor não será elogio nem do amante, nem do amado. Invés disso, Platão enuncia com clareza a natureza frágil do amor: ele é carente, e isso cobra a inclusão do debate em torno da lembrança/esquecimento do mundo das idéias e o percurso sofrido para retornar à esse mundo.

O que a mim chama a atenção é o fato de Foucault, como nietzschiano, não se azedar com Platão nessa perspectiva de privilegiar a alma em detrimento do corpo, ele que se dedica a estudar de forma tão dramática e com um materialismo nada platônico a realidade corpórea, em sua dimensão a mais concreta, o sexo. Por que sua leitura de Fedro mantém os elementos constitutivos do transcendentalismo de Platão, a integridade dos movimentos que são característicos do autor? Como leitor, não poderia se autorizar as inflexões que reputa legítimas à obra de Platão? Desconfio que Foucault esteja realizando um esforço de compreensão não judicativa do platonismo. O que confiro no seu texto é o resgate dos elementos estruturantes de um modo de refletir a realidade em sua complexidade. Quase um recurso de uso das lentes não projetivas de leitor sobre a realidade do autor. Do meu ponto de vista, Foucault procede esse respeito: 1. Marcando que o tema do amor verdadeiro é corrente nos discursos dos gregos; 2. Mas em Platão adquire uma especificidade que se destaca dos tratamentos antecedentes, na medida em que destaca a auto-



determinação no próprio 'objeto amado' para a ação amorosa. Somente assim, aos olhos de Foucault, a posição negativa de Platão para com o corpo nem é definitiva, nem satisfatória para excluir completamente o corpo:

Além disso (e acerca disso tanto o Banquete quanto o Fédro são bastante explícitos) ele não traça uma linha divisória rígida, definitiva e intransponível entre o mau amor do corpo e o belo amor da alma; a despeito da desvalorização, a despeito da inferioridade aqui implicadas relativamente ao corpo quando se compara ao movimento em direção à beleza, a despeito dos perigos implicados de retrocesso e de paralisação, isso não é suficiente para o excluir de todo e para o condenar para sempre<sup>114</sup>.

Creio não forçar a interpretação em conferir um positividade que resulta da leitura efetivada por Foucault sobre os 'aphrodisias' em Platão. Para ele, o problema reside em dar uma guinada sobre as questão: Eros é determinação do amante? Este é o equívoco. Essa mitigação da força do amado o torna impotente e incompetente para amar. Jamais poderá ser sujeito autor dessa ação se não lhe forem garantidas as condições indispensáveis para amar. E o que Foucault está sustentando é que se não se dota a ele, ou melhor, se não se estatuir que o poder do amor reside na circulação do amar mas na apropriação do amor pelo amante, a garantia do amor verdadeiro não está assegurada. Em circulando, qual potência a que tem livre acesso todos os agentes, é que se assegura esta garantia. E aos olhos de Foucault, Platão deu esse passo, sendo competente para vislumbrar que as garantias de reciprocidade não estão postas na dessimetria que estabelece que o amado seja completamente vulnerável, susceptível ao amante. É esse o questionamento que Platão realiza, aos olhos de Foucault. O diferencial do tratamento do amor em Platão residiria, sob a lupa de Foucault, em que a garantia de uma verdadeira experiência de amor só pode estar nas potências dos amantes na própria experiência de amar, sem que os riscos de apassivamento sejam evitados "de fora" da relação, como é o caso do que reflete Xenofontes, ao sustentar que a honra e a dignidade são os elementos que alertam o amante dos cuidados com o amado. Isso não garante a experiência verdadeira de amor, acorde Foucault. E Platão o garante com o princípio estabelecido: para amar, dois sujeitos o fazem livre e reciprocamente.

O deslocamento da afirmação e do interesse do amante na arte da sedução para a verdadeira e efetiva escansão da experiência: amar se torna uma ação solidária de ambos porque,

<sup>114</sup> FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, p. 308.



para além de qualquer interesse mesquinho se coloca uma busca infinita pela perfeição. E por isso a tarefa do amante se transforma em algo como o que Sócrates realiza com Alcebiades: ao invés do investimento nos prazeres baixos, o que Sócrates realiza com seu interlocutor do Banquete é um cultivar em quem ama aquilo que é nobre e belo. Somente assim o mestre se torna, portanto, objeto de amor dos jovens. Nele habita uma atração que promove uma inversão completa: ele que se torna amado, desejado, a partir de seus atributos reconhecíveis de testemunho da aspiração pelo que é verdadeiro. O que está provado nesse exercício renúncia? A capacidade de Sócrates vencer a si mesmo, tornando-se, assim, a garantia de sujeito que experimenta o amor verdadeiro e que, em assim testemunhando, captura o interesse dos jovens, sobretudo por tornar transparente a conquista cotidiana da soberania de si mesmo.

A teoria erótica de Platão responde ao tripé: A. De objeto de amor, Platão coloca o problema do amor verdadeiro: sem a relação com a verdade não pode haver critério para amar; reforçando a potencialidade do amado não como um saco vazio, antes, como sujeito competente ao amor, se verdadeiro; o velho como Sócrates é que passa a ser amado. Na verdadeira experiência de amor, aquilo que o amante busca não é a sua metade, mas a verdade, novo eixo de gravitação do discurso platônico acerca do amor. B. Uma busca por si mesmo, necessariamente, é a marca dessa Erótica Platônica, em outra alternativa à do logos. Quer dizer, não é por uma via lógico-discursiva que se efetiva o conhecimento de si. Essa busca pode ser processada por via intuitiva como a que se confere ser realizada com Fedro; C. A conduta substituída pelo princípio proporá uma erótica platônico-socrática: não são os truques relativos à sedução que mobilizarão os amantes, mas a busca convergente dos amantes pela verdade. Isso muda tudo. O próprio ser do amor, como encontrá-lo? Não nos esquemas da sedução, que entabulava relações coisificadas, que dotava o jogo amoroso de elementos perversos de dominação, que esvaziava qualquer possibilidade de autonomia de parte de um dos sujeitos, que estabelecia uma hierarquia perversa e de dominação entre os amantes. Platão muda tudo. Invés do prazer e sua dinâmica, Platão se interroga sobre a *`maîtrise de soi`*. Platão constrói uma economia do prazer que aponta para o domínio de si. Fedro o testemunha, como texto que o leitor Foucault assume enquanto testemunho vivo de um tempo que não está acima da história, mas que se esgueira nas tramas que a história renova.

21 anos após a publicação do texto de Foucault, Jean-Luc Marion publica o seu erudito *Le phénomène érotique*<sup>115</sup> silenciando, sintomaticamente, para esta analítica que acabamos de burilar, sobretudo quando, em sua diagnose acerca da

<sup>115</sup> MARION, J.Luc, *Le phénomène érotique*, Paris: Grasset, 2005.



instauração e manutenção da filosofia ocidental teríamos estado acometidos, desde as origens (elas estão difusas na diagnose marioniana), de uma espécie de *afasia erótica*, um esquecimento de natureza neurótica, do tipo defensivo, como a psicanálise escrutina nos fenômenos psicopatógenos. Para Marion, um conjunto de saberes e práticas ocidentais procederam, sintomática e sistematicamente, a implementação de um grave esquecimento no interior de nossos modos de ser, de pensar, de agir e de falar do amor. Na letra do autor esse mecanismo mórbido é nomeado de *afasia erótica*.

Na sua rica problematização, MARION usa o recurso do retorno aos momentos chaves pelos quais considera razoável supor essa instalação gradual e eficaz de um certo vazio amoroso que acomete o Ocidente, cujo rastro se evidencia com maior força através do discurso frágil, traiçoeiro, traidor da filosofia:

... não possuímos mais as palavras para dele falar, nem os conceitos para pensar sobre ele, nem as forças para lhe celebrar<sup>116</sup>.

Embora a filosofia seja o saber mais radicalmente acometido desse sintoma, a estrutura do *recalque* abrange outros como: 1. a poesia, que descreve muito imperfeitamente a experiência erótica; 2. o romance, que retira a experiência erótica de um certo autismo, sem, contudo, possibilitar a consciência dos motivos do esquecimento; 3. a teologia, que malgrado contraria seu discurso vizinho do erotismo, distancia-se da concretude dessas experiências; 4. também a psicanálise está impregnada com tal sintomatologia, exatamente por permitir a descrição dos vácuos que a consciência e o inconsciente expõem sobre o erotismo, mas reduz esse fato à impossibilidade de interpretação da experiência amorosa.

No horizonte da reflexão ocidental, o resultado dessa aridez é pavoroso e se manifesta em um estado de *mendicância erótica*, contornado pelo sentimentalismo desesperado da prosa popular, somado à propagação da pornografia que lança o erótico num abismo vulgarizante, e ainda adicionado à promoção de uma ideologia sempre mais vigorosa que simula dotar o indivíduo de auto-suficiência, espécie de onipotência. Quer dizer, do ponto de vista cultural perdemos coletivamente a significação da experiência erótica, fato desencadeador de uma tentativa malograda de recomposição, que redundará numa vulgarização sem precedentes da intimidade amorosa, estado de coisas mais agravado ainda pela artificiosa instalação de um sentimento de individualidade auto satisfeito.

A filosofia, na diagnose de MARION, parece ter instaurado no grotão de emergência dos saberes humanísticos um distanciamento da perspectiva erótica, pois que, *per si*,

---

<sup>116</sup> Idem p. 9.



priorizou o saber antes mesmo do amor, divorciando de sua constituição esse imprescindível elemento radical de sua própria nomeação, de sua legítima razão-de-ser e de seu genuíno ofício. Tal cisão entre o saber e o amar, e o seqüenciado privilégio do saber em detrimento do amor lançou a filosofia, e todos os saberes que nela assentaram suas raízes, numa incapacidade radical de compreender, conceituar, enunciar, evidenciar o que seja o erotismo. No afã descritivo e explicativo da realidade, a filosofia se preocupou e se ocupou do saber como o elemento divorciado de modo radical da experiência do amor. Essa primazia do saber, num só tempo, dispensa um dos elementos que funda e fundamenta o ofício filosófico, bem como mitiga a força de uma reflexão erigida para expressar as possibilidades experienciais do homem, de modo particular, a experiência do amor. No dizer do autor:

À medida em que a filosofia cessa de se compreender primeiramente como amor, tomando-o como ponto de partida, à medida em que ela reivindica imediatamente um saber e o poupa, não somente ela contradiz sua determinação original, mas foge à verdade, que se converte em ciência dos objetos<sup>117</sup>.

Obsessão pela objetividade, compulsão pelo cálculo, insistência em firmar-se num avatar exclusivo: este parece ter sido o equívoco, exatamente porque reduz, limita, constrange, esmaga as possibilidades inerentes e necessários do ato filosófico.

O que tudo isso revela? Uma negação da própria condição de fundação e fundamentação de todo saber, traduzido por Marion como amor à sabedoria. A filosofia se auto incumbiu da exclusão do amor e da redução do substantivo *sabedoria* a um sentido meramente técnico, tacanhamente descritivo de uma realidade sem alma e sem força, a ponto de o seu próprio escopo ser transformado em censura de sua origem erótica, trazendo como conseqüência o esquecimento da *erótica da sabedoria*. Em sua concepção, Marion sustém que não dispomos mais de um conceito que indique essa possibilidade estruturante da experiência humana. Algo como saudade do que não sabemos nomear toma conta de nós, atravessa os nossos discursos, desconcerta nossos gestos catatônicos e vazios de significação, na tentativa dissimuladora do grande mal estar que experimentamos em decorrência desse *não-sei-quê*, desse mal estar difuso, que nos confunde ao nomear e ao reconhecer o que verdadeiramente experimentamos.

Nosso discurso sobre o amor se constrói qual ato acrático: tentamos enunciar, balbuciando o quê não temos a

---

<sup>117</sup> Idem, p. 11.



menor condição de atribuir sentido. Contraditoriamente, uma substantivação sem suporte, sem consistência. Mera fachada.

Essa grave enfermidade não pode ter se instalado acidentalmente. Algo bem arquitetado deve tê-la programado. Afinal, qual é a causa desse estado de coisas? O autor não oferece uma identificação precisa, mas insinua um momento fundante e afirmador dessa atitude descuidada para com o complexo significado da filosofia. Creio não ser forçado reconhecer Platão lá, quase como Nietzsche ao afirmar que “... o pior, mais duradouro e perigoso de todos os erros até aqui foi um erro de dogmáticos, ou seja, a invenção por Platão de um espírito puro e de um bem em si”<sup>118</sup>. Quer dizer, em nome da busca de um ideal de homem, desenvolveu-se o desprezo pelas coisas demasiado humanas.

As conseqüências já são bastante bem conhecidas: uma afasia erótica, esse esquecimento coletivo que ocorre na formulação dos saberes – fato que o torna ainda mais grave –, sem que um trauma de ordem concreto tenha ocorrido. Trata-se de uma deliberada e defensiva maneira de lidar com um elemento significativo de um determinado circuito, simulando o seu desaparecimento, sua extinção, sua expulsão desse mesmo circuito. Não é aleatório que MARION incorpore a primeira palavra da expressão *afasia erótica* da psicopatologia, porque se trata, efetivamente, de uma morbidez do sistema de memória. Afasia indica a recusa de reconhecer a presença e a função de um elemento significativo da memória, substituindo-o por atalhos que resultam em um discurso bizarro, incongruente, sem sentido. O afásico está acometido de uma incapacidade de enunciar, exatamente porque psiquicamente se recusa a ativar um elemento significante do conjunto mnemônico.

Pois bem: isso teria ocorrido com a filosofia, já desde as suas origens, ela que se tornará o subsolo nutridor dos saberes ocidentais. Conhecido o sintoma, cabe indagar sobre a causa. O que teria ocorrido em sua história para que a filosofia, em um certo sentido, se voltasse contra si mesma, negando-se àquilo que lhe é mais essencial?

Em substituição do movimento intersectivo do erótico com a racionalidade, a filosofia optou pela alternativa: desenvolver-se qual racionalidade sem qualquer suporte na experiência erótica.

A pletera de experiências amorosas foram elaboradas pela filosofia qual fragmentos, à moda esquizóide, a ponto de não ser mais possível reconhecer uma unidade nos modos específicos pelos quais se vivencia o amor. Acrescente-se a essa fragmentação a modalidade radical com que a filosofia traduziu a experiência amorosa, que no seu jargão se formulou como racionalidade erótica. Foi exatamente isso, indica o autor, que a metafísica fez com o amor: exteriorizou-o da experiência do

---

<sup>118</sup> NIETZSCHE, F., *Para além do bem e do mal*, SP: Humus Livraria, 2001, p. 8.



pensar e racionalizou-o em extremo, tornando o amor avesso ao exercício de racionalidade.

Não obstante o fascínio que a leitura de Marion provoca em seus leitores, o que se destaca aqui é uma tensão que expressa com toda a evidência, perspectivas de leituras promovidas por autores quase clássicos acerca de uma mesma base bibliográfica. Inconciliáveis a perspectiva positiva de Foucault a propósito da experiência verdadeira do amor e a angulação de Marion acerca da mitigação da experiência erótica promovida na alvorada da filosofia? Meu posicionamento é bem outro: qual monumento, o texto clássico passa a receber a projeção de luzes que realizam o 'streap tease' de certas possibilidades ainda não esgotada pelo *conflito das interpretações*<sup>119</sup>, que, mais que nunca hoje, nutre a vida na academia.

### Referências

BARROS, G. N. M. B., *O corpo na filosofia de Platão*. In: *A Mulher Grega e Estudos Helênicos*. Londrina: Editora da Universidade de Londrina, 1997.

BOSWELL, J., *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, éd. Gallimard, 2007.

BOURDIEU, P., *La domination masculine*, Paris: Seuil, 1998.

CALAME, C., *Eros entre los hombres: la polis e Coda elegíaca. Eros educador*. In: *Eros en la Antigua Grecia*. Madrid: Akal, 2002.

----- **Pratiques poétiques de la mémoire**, Paris: La Découverte, 2006.

----- *De l'Antiquité à la Modernité*, Lausanne: Editions Payot, 2003.

-----, **L'Eros dans la Grèce ancienne**, Paris: Belin, 2002

CAVALLO, G., CHARTIER, R., *Historia de la lectura*, Madrid: Grupo Santillana de Ediciones S.A., 2001.

COSTA, J.F., *A Inocência e o Vício: estudos sobre homoerotismo*. RJ: Relume Dumará, 2002.

DELROUELLE, E., *Métamorphoses du sujet: L'étiologie philosophique de Socrate à Foucault*, Col. Le Point Philosophique, Bruxelles: De boeck & Larcier s.a., 2004.

---

<sup>119</sup> RICOUER, P., *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.



DERRIDA, J., *A farmácia de Platão*, SP: Iluminuras, 1991.

FLORENZANO, M. B. B., *Nascer, Viver e Morrer na Grécia Antiga*. SP: Atual, 2004.

FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Col. Tel, Paris: Éditions Gallimard, 1972.

-----, *Maledie Mentale et personnalité*, Paris: Press Universitaires de France, 1954.

-----, *Doença Mental e Psicologia*, RJ: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 1975.

-----, *Introduction*, in Binswanger L., *Le Rêve et l'Existence*, in Dits et Écrits I, Paris: Éditions Gallimard, 1994.

-----, *La psychologie de 1850 a 1950*, in Dits et Écrits I, Paris: Éditions Gallimard, 1994.

-----, *La recherché scientifique et la psychologie*, in Dits et Écrits I, Paris: Éditions Gallimard, 1994

-----, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Col. Tel, Paris: Éditions Gallimard, 1984.

-----, *Le retour de la morale*, Dits et Écrit, Tomo II. Paris: Gallimard, 2001.

GIRONS, B. S., *Fiat lux: une philosophie Du sublime*, Quai Voltaire/Édma: Paris, 1993.

GOETZ, R., *Paul Ricoeur et Michel Foucault*, Le Portique [Revista on-line], 13-14 | 2004.

GOLDHILL, S., *Amor, Sexo e Tragédia: Como os gregos e romanos influenciaram nossas vidas até hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

GREISCH, J., *El cogito herido: la hermenêutica filosófica e la herencia cartesiana*, Serie Humanitas, Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2001.

JAEGER, W., *Paidéia: a formação do homem grego*, SP: Martins Fontes, 2001.

LEROY-FORGEOT, F., *Histoire juridique de l'Homosexualité en Europe*, Coll. Médecine et Société, Paris: PUF, 1997.





LESSA, F. S., *Corpo, esporte e masculinidade em Atenas*, V. 10, RJ: Phoênix. Rio de Janeiro, 2004.

MARION, J.L., *Le Phénomène érotique*, Col. Figures, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2003

MAZEL, J., *As Metamorfoses de Eros*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MILLER, J., *La passion Foucault*, Paris: Librairie Plon, 1993.

MUNIZ, F., *Sócrates e o prazer*, V. 8, RJ: Phoênix. 2002.  
*Ocidente*, Porto Alegre: L&PM, 1992.

NIETZSCHE, F., *Para além do bem e do mal*, SP: Humus Livraria, 2001

REALE, G., *Platone: Tutti gli scritti*, Col. *Il pensiero occidentale*, Milano: Bompiani, 2000.

RICOEUR, P., *Sé come un altro*, Milano: Jaka Book, 2002.

ROUANET, S. P., *A razão cativa*, SP: Ed. Brasiliense, 1990.

ROUDINESCO, E., *Leituras de História da Loucura*, RJ: Relume.Dumará, 1994

RICOUER, P., *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

SALLES, C.. *O Mundo Grego: Homens, Mulheres, Crianças*. In: *Nos Submundos da Antigüidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SARTRE, M., *A Homossexualidade na Grécia Antiga*, In: *Amor e Sexualidade no*

SCHNAPP, A., *A Imagem dos Jovens na Cidade Grega*, In: LEVI, G.; SCHIMITT, JC., *História dos Jovens – Da Antigüidade à Era Moderna*. V.1, SP: Cia das Letras, 1996.

SENNETT, R., *Papéis*, In: *O Declínio do Homem Público: As Tiránias da Intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SKINNER, M. B., *Classical Athens: The Politics of Sex*, In: *Sexuality in Greek and Roman Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

SPENCER, C., *Histoire de l'homosexualité de l'Antiquité à nos jours*, Paris: Le Pré aux Clercs, 1998



THEML, N., *Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc.a.C.: O Modelo Ateniense*. RJ: 7Letras, 1998.

TOURAINÉ, A., *Crítica à modernidade*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.

ULLMANN, R. A., *Amor e Sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VEYNE, P., VEINSTEIN, A., *Du jour au lendemain*, émission de France Culture, du vendredi 13 juin 2008, in <http://www.fabriquedesens.net/Paul-Veyne-Foucault-dans-Du-jour>.

-----, *Les grecs ont-ils cru a leurs mythes?*, Paris: Éditions du Seuil, 1983.

-----, *O inventário das diferenças*, SP: Ed. Brasiliense, 1983.

-----, *A elegia erótica romana (O amor, a poesia e o Ocidente)*, SP: Ed. Brasiliense, 1985.

-----, *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1998.

VRISSIMTZIS, N. A., *Pederastia*. In: *Amor, Sexo & Casamento na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2002.

WHITE, E., *Jean Genet*, Paris: Ed. Gallimard, NRF, Coll Biographie, 1993.