

Elogio, lisonja e mentira em Sartre e Foucault

Resumo

Esse artigo inscreve-se no projeto de uma pesquisa mais ampla sobre o tema da mentira e seus correlatos na filosofia francesa do século XX e se propõe a apresentar o modo como Sartre analisou o problema da relação entre mentira, elogio e violência; e como Foucault compreendeu a relação entre parrhesia, lisonja e cólera, respectivamente nos textos “Cahiers pour une Morale” e “Hermenêutica do Sujeito”.

Palavras-chave: mentira; Sartre; Foucault; elogio; lisonja.

Abstract

This article is part of a broader research on the topic of lying and its correlates in French philosophy of the twentieth century and aims to present how Sartre considered the problem of the relationship between lying, praise and violence, and as Foucault understand the relationship between parrhesia, flattery and cholera, respectively texts in “Cahiers pour une Morale” and “Hermeneutic of the Subject”.

Keywords: lying; Sartre; Foucault; praise; flattery.

*No elogio há mais impertinência do que na censura.
(Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*, aforismo 170)*

*Entre os animais ferozes, o de mordedura mais perigosa é o caluniador; entre os animais domésticos, o adulator .
(Diógenes de Sínope)*

* Professora do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da UniRio e professora no Curso de Especialização em Filosofia Contemporânea da PUC-Rio.

Em que medida a mentira – proferida no intuito de obter elogio e na forma de lisonja – implica violência? Concomitantemente ao benefício recebido pelo elogiado e à vantagem pretendida pelo adulator, que prejuízos o mero ato de elogiar poderia trazer para o seu agente e para o seu destinatário?

Essas questões foram ensejadas pela leitura de textos de dois filósofos cujas divergências (tanto de cunho metodológico quanto político) são mais do que conhecidas: Sartre e Foucault.¹ Apesar da patente incomensurabilidade entre o projeto moral de Sartre – que tem por estofo sua ontologia fenomenológica e posteriormente sua dialética crítica – e a reflexão ética de Foucault – cujas problematizações do sujeito e suas relações com a verdade situam-se na antípoda de uma abordagem fenomenológica e redundam de suas análises arqueológicas e genealógicas – percebe-se, nos respectivos textos que analisaremos aqui,² uma confluência de preocupações quando o tema em questão é a prática do elogio e da lisonja. Seja a partir das reflexões sartreanas sobre a relação entre mentira e violência, seja a partir das análises foucaultianas da *parrhesia*, a relevância do tema alcança sua expressão máxima na tese – sustentada por ambos – de que tais práticas, ainda que tidas como formas brandas de mentira, constituem uma ameaça ao exercício pleno da liberdade.

Antes de nos aventurarmos na análise tópica de *Cahiers pour une morale e Hermenêutica do sujeito* (dois textos que têm em comum, ademais, o fato de serem publicações póstumas), convém fazer algumas considerações preliminares sobre os respectivos quadros teóricos e as inflexões sofridas pela concepção moral sartreana e pelas problematizações éticas empreendidas por Foucault.

1. Sartre: da descrição ontológica à prescrição moral

Em conexão com quais conceitos e em que momento da obra de Sartre a mentira aparece como um problema moral relevante? Que modulações da mentira ganham relevo a cada nova fase de sua reflexão moral?

1 Ver a entrevista concedida por Sartre a Bernard Pingaud em *L'Arc* n° 30, outubro 1966: “Jean Paul-Sartre répond”. Para as réplicas de Foucault, ver *Arqueologia do saber* (Introdução) e “Foucault répond a Sartre” em *Dits et Écrits I*. Paris, Ed. Quarto Gallimard, 2001, p. 694 e também “Prefácio à edição inglesa” em *Dits et Écrits II*. Rio de Janeiro, Forense, 2000, p.188.

2 Sobretudo em *Cahiers pour une Morale e Hermenêutica do sujeito*.

Segundo indicações dadas pelo próprio Sartre em uma entrevista concedida a Michel Sicard em 1977/78,³ poderiam ser identificadas três fases em seu percurso: a primeira, para a qual *O Ser e o Nada* apresentou os princípios que seriam a base de um trabalho desenvolvido nos anos imediatamente seguintes (entre 1944 e 1946), e cuja redação permaneceu incompleta;⁴ a segunda, cuja elaboração se deu por volta de 1963, a partir da proposta de uma série de conferências para uma universidade americana, projeto igualmente abandonado;⁵ e a última, na qual já impossibilitado de escrever devido ao avanço da cegueira, Sartre começara a trabalhar por volta de 1975, em interlocução com Benny Levy.⁶

Os adjetivos atribuídos por Sartre a cada uma dessas três morais são indicações importantes não só do modo como ele compreendeu seu próprio percurso e reavaliou cada uma de suas fases desde essa mirada retrospectiva feita já no final da vida, como também redimensionam, para quem lê sua obra, o escopo de cada projeto, as limitações de cada concepção. Não é de estranhar, portanto, que ocupado em estabelecer princípios ontológicos totalmente distintos para a “terceira moral”, Sartre tenha utilizado com desenvoltura o termo “idealista” para referir-se à sua primeira moral (tendo utilizado, por outro lado, o termo *realista* para se referir à segunda):

A primeira [moral] era individualista e se parecia com as morais de antes da guerra. A terceira é diferente: ela apreende os problemas éticos a partir de suas fontes ontológicas. A pesquisa moral obriga a considerar a ontologia que desenvolvi até aqui como incompleta e falsa.⁷

Algumas indicações fornecidas por Gerhard Seel em seu artigo *La morale de Sartre. Une reconstruction* auxiliam a esboçar as vicissitudes da filosofia moral de Sartre e a situar melhor a questão da mentira em sua obra.

3 “L'Écriture et la publication” in *Obliques* n° 18-19, 2° trimestre 1979. Paris, Éditions Borderie, p. 14.

4 O que restou das anotações e esboços foi reunido numa publicação póstuma organizada pela filha de Sartre e recebeu o título de *Cahiers pour une Morale*.

5 O título previsto para esse conjunto de textos era *Recherches pour une morale*.

6 Que se encarregava de redigir as anotações destinadas a compor um futuro “livro a dois” cujo título seria *Pouvoir et Liberté*.

7 “L'Écriture et la publication”, op. cit., p. 15.

Desdobrando a periodização estabelecida pelo próprio Sartre, Seel observa que a reflexão ética sartreana desenvolveu-se em três níveis que se imbricam: o da moral interna, o da moral externa e o da moral histórica. Não se trataria de uma relação de consecutividade ou de superação dialética: os três níveis estariam presentes em todas as fases (na “idealista”, na “realista” e na última), porém em intensidades diferentes e diversamente articulados em cada uma delas.

O âmbito próprio de cada um desses níveis e os deslocamentos de acento de um para o outro seriam os seguintes:

No primeiro nível (moral interna), trata-se unicamente das condições a preencher para que, na esfera da imanência, da simples atitude, a vida voluntária do indivíduo seja moralmente boa. No plano da moral externa, trata-se das condições de validade das normas exteriores, que definem a vida dos indivíduos em sociedade. Já a moral histórica situa-se no domínio da validade moral do processo histórico. (...) Enquanto em *O Ser e o Nada* o acento é posto sobre a moral interna, os *Cahiers* já são marcados por um deslocamento em direção ao nível social e histórico. Este último encontra-se, finalmente, no centro das reflexões de Sartre na *Crítica da Razão Dialética*. (...) Os *Cahiers* e *Saint Genet* formam uma espécie de transição entre os dois.⁸

É na primeira fase da obra de Sartre que o tema da mentira é desenvolvido, particularmente na transição da moral interna (em *O Ser e o Nada*) para a moral externa (em *Cahiers pour une Morale*). Em *O Ser e o Nada*, prevalece uma análise que concerne ao nível das intenções, enquanto nos *Cahiers* o acento é posto sobre o nível das interações sociais.

Primeiramente, algumas considerações sobre *O Ser e o Nada*.

Concebido como “ensaio de ontologia fenomenológica”, esse livro teria sido escrito com um objetivo restrito à análise do problema do ser em geral (e da liberdade em particular) sob uma perspectiva teórica, cabendo a uma futura obra (jamais terminada) a reflexão sobre os desdobramentos morais dessa ontologia. No capítulo final, intitulado “Perspectivas morais”, Sartre é categórico quanto à conexão entre a ontologia e a moral, e, sobretudo, quanto ao caráter puramente descritivo da ontologia:

A ontologia não pode formular de *per si* prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*. (...) As diversas tarefas do Para-si podem ser objeto de uma psicanálise existencial (...). A psicanálise existencial é uma descrição moral, já que nos oferece o sentido ético dos diversos projetos humanos. (...)

Mas a ontologia e a psicanálise existencial⁹ (...) devem revelar ao agente moral que ele é *o ser pelo qual os valores existem*. É então que sua liberdade tomará consciência de si mesma e se descobrirá, na angústia, como única fonte do valor, e como o nada pelo qual o *mundo* existe. (...) Será possível, em particular, que a liberdade tome a si mesma como valor, enquanto fonte de todo valor, ou deverá definir-se necessariamente em relação a um valor transcendente que a obseda?¹⁰

Seguem-se diversas questões referentes às possibilidades diversas da liberdade e depois o fecho: “Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A elas dedicaremos uma próxima obra.”¹¹

No âmbito de *O Ser e o Nada* não caberia, portanto, uma reflexão axiológica, mas apenas análises elucidativas das estruturas ontológicas que possibilitam e limitam o exercício da liberdade.

É nesse contexto “descritivo” – e limitado, inicialmente, ao âmbito intrasubjetivo – que o tema da mentira é tratado por Sartre nesse ensaio de 1943.

Esta primeira abordagem acontece no Capítulo 2, denominado “A má-fé” (mais exatamente em sua primeira parte, “Má-fé e mentira”).

9 Algumas páginas antes a psicanálise existencial é assim definida: (...) Caso possa existir, é um método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é. Uma vez que o método busca uma escolha de ser, ao mesmo tempo que um ser, deve reduzir os comportamentos singulares às relações fundamentais, não de sexualidade ou de vontade de poder, mas sim de ser, que se expressam nesses comportamentos (...) *O Ser e o Nada*. Trad. Paulo Perdigo. Petrópolis, Vozes, 2007, 15ª ed., p. 702.

10 *O Ser e o Nada*, op.cit., p. 764.

11 *Ibid.*, p. 765.

8 “La morale de Sartre. Une reconstruction” in *Le Portique* nº 16 (2005). Acessível em <http://leportique.revues.org> consultado em 6 de fevereiro de 2011.

2. A mentira em *O ser e o Nada*

O capítulo 2 é dedicado à análise das condutas de negação de si. Estas, contudo, são extremamente variadas. Por isso, diz Sartre; “Convém escolher e examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora. Atitude que parece ser a má-fé.”¹²

A análise e a descrição da má-fé têm por eixo uma indagação: é possível mentir para si mesmo? O fio condutor dessa investigação é aproximação (indébita, como sua análise buscará demonstrar) entre mentir para si mesmo e má-fé.

Antes de se lançar à elucidação da complexa estrutura da má-fé e às críticas dirigidas à concepção freudiana de inconsciente (teoria que acaba postulando a existência de uma “mentira sem mentiroso”),¹³ Sartre faz algumas considerações preliminares, nas quais julga prioritário desfazer a confusão entre *mentir a si mesmo*¹⁴ e simplesmente *mentir*, uma vez que tais condutas ocorrem em esferas distintas: respectivamente, na esfera intra-subjetiva e na esfera inter-subjetiva.

É apenas neste trecho introdutório do capítulo que o problema da mentira para outrem é colocado em primeiro plano, porém desenvolvido de forma exígua. Todo o resto de sua análise concentra-se nas atitudes de negação que o Para-si pode ter em relação a si mesmo.

As observações a respeito da mentira que abrem esse capítulo inserem-se numa tradição que remonta a Platão e Agostinho de Hipona. Aparentemente, Sartre limita-se a repetir alguns dos enunciados clássicos referentes a esse tema, sem questionar-lhes a pertinência ou reconsiderar seus termos.

Vejamos as principais afirmações:

Mentir implica estar completamente a par da verdade que se quer esconder.

Mentira difere de equívoco: este último é involuntário. Não se mente sobre algo que se ignora e não há mentira quando se difunde uma informação reputada como verdadeira (mesmo que de fato ela não o seja).

A mentira se caracteriza pela intenção de enganar. O mentiroso está ciente não apenas da verdade que esconde quanto das estratégias das quais se utiliza

para subtraí-la àquele a quem pretende enganar. Ele “exerce explicitamente um controle regulador sobre todas as atitudes”¹⁵ requeridas pela sustentação da mentira que efetua.

O corolário de tais enunciados: “a mentira presume minha existência, a existência do *outro*, minha existência *para* o outro e a existência do outro para mim. (...) Pela mentira, a consciência afirma existir por natureza como *oculta ao outro*, utiliza em proveito próprio a dualidade ontológica do eu e do eu do outro”.¹⁶

Não se pode deixar de estranhar que, embora Sartre tenha exposto de forma muito direta os motivos pelos quais o lugar para tratar da mera mentira não poderia ser esse capítulo dedicado à análise da má-fé (“a mentira não põe em jogo a intraestrutura da consciência”,¹⁷ como o faz a má-fé), ele não retome esse problema mais adiante, quando sua análise concentra-se sobre a relação entre o Para-si e os outros. Tal problema, aliás, não reaparece em nenhum outro capítulo de *O Ser e o Nada*.

É no capítulo “As relações concretas com o Outro” que são descritas as atitudes fundamentais em relação ao outro: amor, masoquismo, indiferença, desejo, ódio e sadismo. Mas ao conferir o estatuto de “atitudes originárias” ao amor e ao desejo, Sartre faz a seguinte ressalva:

Todas as condutas complexas dos homens entre si não passam de enriquecimento dessas duas atitudes originárias (e de uma terceira, o ódio). Sem dúvida, as condutas concretas (colaboração, luta, rivalidade, emulação, comprometimento, obediência, etc...) são infinitamente mais delicadas de descrever, pois dependem da situação histórica e das particularidades concretas de cada relação entre o Para-si e o Outro: mas todas encerram, como seu esqueleto, as relações sexuais. Não devido à existência de certa “libido” que deslizasse por toda parte, mas simplesmente porque as atitudes que descrevemos são os projetos fundamentais pelos quais o Para-si realiza seu ser-Para-outro e tenta transcender esta situação de fato. Aqui não é o lugar de mostrar o que a piedade, a admiração, o desgosto, a inveja, a ingratidão, etc... podem conter de amor e desejo.¹⁸

15 *O Ser e o Nada*, p. 93.

16 *Ibid.*, p. 94.

17 *Ibid.*, p. 93.

18 *Ibid.*, p. 504 e 505.

12 *Ibid.*, p. 93.

13 *Ibid.*, p.97.

14 Problema imenso e que não nos propomos discutir neste artigo.

E quanto à mentira: também ela “encerraria como seu esqueleto” essas duas atitudes fundamentais, na medida em que se constitui como um embate entre liberdades? Tendo em comum com as condutas mencionadas por Sartre um elemento encontrado em todas elas – a busca de apropriação do Outro-sujeito, a tentativa de transformá-lo em Outro-objeto – porque a mentira não figura aí entre as condutas relevantes?

É apenas nas anotações feitas posteriormente e que passaram a constar dos *Cahiers pour une morale* que o problema é recolocado.

3. A mentira no *Cahiers pour une morale*

Publicado apenas em 1983 por Arlette Elkaim-Sartre, *Cahiers pour une morale* é uma compilação de anotações esparsas feitas por Sartre entre 1947 e 1948 e mais dois textos incompletos.¹⁹

No Caderno I, Sartre faz longos desenvolvimentos concernentes à relação entre moral e história e examina tipos diversos de moral, particularmente a moral da violência.

Sua longa análise (que inclui menções à violência sexual, religiosa e política) é orientada pelo propósito de tematizar a violência “não como pecado ou crime”, mas como um tipo de relação com o outro que deve ser recolocada e estudada em seu nível ontológico.²⁰ Anteriormente, ao abordar as atitudes para com o outro em *O Ser e o Nada*, Sartre chegara a reconhecer o elemento de violência que se encerra no sadismo, no masoquismo, no ódio e no desejo (e mesmo na caridade, na permissividade e na tolerância),²¹ mas sem fazer da violência objeto de uma descrição ontológica mais demorada como a que aparece nos *Cahiers*.

Entre as muitas proposições que constituem essa descrição, encontramos a que diz: “a violência não é um meio entre outros de atingir um fim, mas a

escolha deliberada de atingir um fim *por qualquer meio*.”²² E é partir daí que se faz a conexão com o problema da mentira: “devemos examinar se a mentira e a astúcia são violências”.²³

Tal conexão é possível porque a violência – e a mentira – implica um modo de relação com a liberdade do outro que é caracterizada pelo reconhecimento e ao mesmo tempo pela tentativa de destruição dessa liberdade:

O que é *exercer uma violência sobre um homem*? É, em primeiro lugar reconhecer-lo como liberdade. Se exijo algo dele é porque o reconheço como livre. Mas isso é ao mesmo tempo declará-lo como puro determinismo. Quer dizer: considerá-lo ao mesmo tempo como essencial e como inessencial. (...) A violência se funda e se afirma sobre a destruição do Outro, ela nega-lhe o direito de julgá-la. Mais precisamente: enquanto exigência ela exige que ele reconheça que não tem o direito de julgá-la. Dito de outro modo: a violência necessita da liberdade que ela nega.²⁴

Embora a mentira seja distinta da violência física e exerça-se num plano em que a liberdade é afetada de outro modo em sua relação com o mundo, a natureza do vínculo entre as liberdades é a mesma, num caso e outro. Sob essa perspectiva, a mentira seria então, quando comparada às modalidades de violência que ameaçam a integridade física do outro, apenas uma forma mais sutil de “transformar o homem em coisa”.²⁵ Em ambas – violência física e mentira – há um elemento de destruição, porém com sinais trocados: na primeira, “apropria-se da liberdade e se lhe recusa a realidade-humana-no-mundo fazendo com que o mundo a esmague”;²⁶ na segunda, é o mundo que é arruinado para a consciência do outro, pois “destrói-se o mundo sutilmente, encobrindo-o com o imaginário; usurpa-se à liberdade seu ponto de apoio necessário e ela se transforma em sonho de transcendência, quer dizer, em pura imanência e passividade”.

Essa coerção exercida sobre uma liberdade por meio da mentira é assim descrita por Sartre:

Evidentemente a mentira é efetuada para incitar alguém a fazer o que quer que ele faça ou a não fazer o que não se quer que ele faça. Há mentira,

19 Um deles de 1945, intitulado *Bem e subjetividade*. O outro é um estudo sobre a opressão dos negros nos Estados Unidos.

20 *Cahiers pour une Morale*. Paris, Gallimard, 1983, p. 224. Nas quase 100 páginas seguintes, Sartre desenvolverá o estudo das relações com o outro nas quais há um elemento de violência. Seu ponto de partida é o exame dos “diferentes tipos de demanda ao outro”: a súplica, o apelo, a expectativa, a proposição e a exigência, bem como as respostas possíveis a tais demandas (a recusa e o acordo).

21 Cf. *O Ser e o Nada*, p. 507.

22 *Cahiers pour une Morale*, op.cit., p.180

23 Ibid., p. 203

24 Ibid., p.186.

25 Ibid., p. 206.

26 Ibid., p. 208.

portanto, a partir da evidência de uma contrariedade: posto em presença da realidade tal como ela é, a ação do Outro irá contra o meu desejo. Mascarele, então, essa realidade. Ele continua livre para se determinar à ação que escolhe. Mas as premissas são falsas. Mudei o dado a ultrapassar. O que é extremamente difícil de determinar é em que medida ainda trato essa liberdade como liberdade e em que medida eu a trato como objeto. (...) A mentira põe a liberdade do outro entre parênteses. Não a destrói: isola-a entrincheira-a do mundo por um vazio e assenhoreia-se do poder de decidir se o objeto que a liberdade visa é imaginário ou real. (...) Ao mentir, apresento a essa liberdade uma situação imaginária e faço com que ela a tome por real. Ela a ultrapassa em direção aos seus fins e se confirma, nessa situação assim como em toda outra, como liberdade. Mas como a situação é irreal, o ultrapassamento é igualmente irreal e o sentido de suas obras é irreal. O conjunto das operações que ela realiza certamente tem uma efetividade real no mundo (...) mas o próprio sentido, que devia ser a realidade final, é totalmente ineficaz: é um como se.²⁷

4. Elogio e liberdade

É logo no início desse trecho em que analisa a mentira que Sartre refere-se ao elogio, ou melhor: à mentira que tem por intuito estimular no interlocutor uma resposta-elogio. Essa seria uma das formas que podem ser assumidas pela mentira e que, aparentemente, em nada difere, quanto à sua estrutura, de qualquer outro tipo de mentira. Por que então Sartre a põe em relevo nesse contexto?

Distintamente da abordagem feita por Foucault, na perspectiva sartreana não se trata de problematizar (a não ser indireta e periféricamente) a conduta daquele que *faz* o elogio: a mentira é uma operação que tem sua origem no outro polo e por isso a análise recai preferencialmente (mas não exclusivamente) sobre a conduta daquele que *busca* o elogio. Não se pode deixar de notar (com algum estranhamento) que no decorrer dessa investigação Sartre não aventa a hipótese da ocorrência de uma mentira cruzada, replicada, recíproca, a relação de consciências que fossem ambas mentirosas. Ou seja: não é mencionada a possibilidade de uma situação na qual retornasse ao mentiroso,

como resposta, um elogio falso, mentiroso, multiplicando, a cada vez, o efeito de irrealidade que afeta a liberdade para a qual se mente e fazendo com que as ações de ambos caíssem no vazio.

Em relação a outros tipos de mentira, o “mentir para ser elogiado” tem algumas especificidades:

Declaro, para ser elogiado, ter realizado um ato que não realizei. O objetivo é *ser elogiado*. Mas o elogio só tem valor se for feito livremente. Um elogio feito sob ameaça de morte pode satisfazer o tirano porque mostra que a verdade foi dobrada, mas não o satisfaz *diretamente* como elogio. É preciso que este seja espontâneo e livre. Mentindo para ser elogiado invoco, assim, a liberdade do elogiador. Num certo sentido, até mesmo a exijo: de fato, atribuo-me uma ação revestida de valor e o próprio do valor é que, ao enunciá-lo, exijo o assentimento de todos os homens em nome da liberdade destes. Mas se essa liberdade mantém toda a sua espontaneidade ao motivar-se a si mesma em vista de um fim que a *reclama* e se é realmente *justo* e conforme à sua natureza de liberdade que ela valorize o valor, não é menos verdadeiro que ela atribui valor a um objeto que não o possui *realmente*. (...) Assim, na mentira eu me endereço à liberdade do Outro e exijo ser duplamente reconhecido como liberdade: na medida em que eu *digo*, enuncio o fato e na medida em que atribuo o fato a mim (quer dizer: enquanto sou eu o elogiado por ter livremente realizado a ação gloriosa). Portanto, liberdade em toda parte. Onde está a falha? É que a liberdade está em situação em um mundo real onde eu estou. (...). Esse mundo real, que é a sua situação, ela [a liberdade] ultrapassa-o em direção a outros fins. Ao mentir, apresento a essa liberdade uma situação imaginária e faço com que ela a tome por real. (...) De súbito, essa liberdade que devia ultrapassar o mundo-onde-eu-estou em direção aos seus fins e na qual eu estava em perpétuo risco e perpetuamente em questão é jogada para fora do mundo, é ela mesma atacada de irrealidade.²⁸

Nesse caso, demanda-se ao outro que ele exerça sua liberdade, mas as condições para tal exercício são preparadas pelo mentiroso, cujo maior instrumento de controle sobre seu interlocutor consiste em fazê-lo acreditar que ele está

27 Ibid., p. 203-208.

28 Ibid., p. 203-204.

mesmo agindo livre de qualquer coerção. Para que a operação alcance o êxito pretendido, parece ser necessário, da parte do mentiroso, uma fina sensibilidade para aferir a calibragem de sua atuação, o pronto preciso desse ajuste: é num estado em que liberdade-espontânea e liberdade-coisa encontram-se justapostas que o outro – refém dessa “pseudoliberalidade” – deve ser interpe-lado para que o propósito daquele que busca o elogio seja alcançado. Pois nesse caso, o que está em jogo não é apenas a receptividade do interlocutor à mentira. O mentiroso, aqui, não se satisfaz apenas com a adesão do enganado à sua fabulação, não tem por fim obter deste só a credulidade e a partir daí uma determinação da ação de seu interlocutor endereçada a não importa qual objetivo, ao mundo em geral: é preciso que, uma vez que tal credulidade tenha se instalado, o enganado aja endereçando sua ação àquele que convocou sua liberdade, que ele “co-respondia” a ela *reconhecendo-a como liberdade*. Portanto, não é uma passividade de “coisa”, uma aceitação muda que o mentiroso busca suscitar em seu interlocutor e nem se trata de manipulá-lo em direção a um fim qualquer ou de suprimir por completo sua liberdade. A situação posta para o enganado é tal que ele deve se manter livre o suficiente (ou pelo menos pensar que é o é) para poder fazer uma apreciação do “fato” que lhe é apresentado, mas não o bastante para questionar a “realidade”, a existência desse fato ou contestar a autenticidade de sua autoria.

Ou, como é dito mais adiante: “Tenho a necessidade que a liberdade do outro seja completamente *coisa* e completamente *liberdade* AO MESMO TEMPO.”²⁹

Não há em Sartre a fixação de uma tipologia da mentira. Porém, a fim de assinalar os traços distintivos do “mentir-para-ser-elogiado”, são feitas comparações com outras “espécies extremas” de mentira, em relação às quais o “mentir-para-ser-elogiado” – caracterizado como “mentira escorregadia” – ocuparia uma posição intermediária.

No primeiro exemplo:

(...) trata-se de fazer do homem um meio, de reduzir seu coeficiente de adversidade, de suprimir totalmente sua liberdade. Encaminho um homem para a direita, de noite, sabendo que ele cairá num pântano e que o caminho é à esquerda. Aqui, faço uso de sua liberdade (a confiança que ele tem em mim) para destruir sua liberdade e, por fim, destruir ele mesmo.³⁰

No segundo exemplo:

(..) minto para me proteger de um homem: a mulher que engana seu marido esconde-lhe isso. Não se trata, aqui, de exigir de uma liberdade enganada que ela livremente atribua ao enganador um valor, mas simplesmente de separar por um nada [*néant*] essa liberdade da minha. Ao não dizer, cavo um fosso de nada entre duas partes do universo, crio dois universos sem ligação.³¹

E a conclusão: “Se aqueles que me cercam são cúmplices, o enganado se parece com o jogador que, no jogo de cabra cega, está com a venda nos olhos. Eu o vejo e ele não me vê.”³²

Na mentira que busca o elogio, não se trata de cegar o olhar do enganado em relação à realidade, não se trata de simplesmente cortar sua possibilidade de ligação com ela, mas sim de interceptar esse olhar no que concerne a um ponto muito específico dessa realidade colocando diante dele um anteparo, uma espécie de tela sobre a qual o mentiroso compõe seu quadro *trompe l’oeil*. Tratar-se-ia antes de simulação: mais do que apenas dissimular o que se é ou simplesmente omitir um fato ou uma verdade, oferece-se ao enganado uma imagem substitutiva de outra e que o mentiroso considera como mais favorável à sua própria reputação. Sartre lança mão do exemplo da *finta* no boxe para ilustrar essa diferença entre a mentira que coisifica o outro e a “mentira-para-ser-elogiado”:

Tenho à frente um adversário livre e temível que vem em minha direção, que apara meus golpes ou os desfere. Eu finto: por um movimento de corpo, crio uma imagem minha em outro ponto do ringue. O adversário lança-se para lá. Desde então seu olhar é cego, seus punhos ineficazes. Ele oferece-me seu lado esquerdo descoberto: não é mais do que uma *coisa* na qual eu tenho apenas que bater com todas as minhas forças. Ele está obturado, atingido, amarrado pelo imaginário que eu criei. Assim a mentira transforma o homem em coisa.³³

31 Idem.

32 Ibid., p. 209.

33 Ibid., p. 206. Digno de nota é que o próprio Sartre era praticante de boxe e luta livre em sua juventude, quando frequentava a *École Normale Supérieure*. Também na *Crítica da razão dialética* haverá o recurso ao boxe como ilustração (Ver tomo II, parte III, A, I: “Insuficiência do estudo analítico”).

29 Ibid., p. 209. Grifo de Sartre.

30 Ibid., p. 208.

Em seguida a ressalva, que evidencia a especificidade do elogio:

Mas ao mesmo tempo ela [a mentira] quer conservá-lo livre; pelo menos na maior parte dos casos. Se minto para ser elogiado, o que eu quero, no fundo, é ser objeto dessa determinação agradável da liberdade de outrem que é o elogio. E deste ponto de vista não posso constranger o outro porque é uma liberdade valorizadora e dirigida a mim que eu procuro. É que, ao mesmo tempo, sou e não sou o elogiado. O homem que realizou o ato é quem o é. Mas também eu o sou, se tivesse realizado tal ato; eu é que sou elogiado pelo ato. Enfim: é à minha figura, aos meus olhos, ao meu sorriso aos meus conhecidos que se endereça o elogio, na medida em que eles produziram tal ato. Em suma, forneço a substância da operação e, depois de tudo, o ato não é senão um acidente dessa substância. Além disso, o elogio se endereça à *minha* liberdade, o que quer dizer, no fundo, que se eu queria me fazer como tendo feito o ato, seria justamente para me fazer reconhecer enquanto capacidade permanente de fazê-lo. E isso, precisamente, eu *creio* sê-lo. No fundo esse mentiroso que mentindo diz ter feito um ato afirma, crendo dizer algo verdadeiro, que pode fazê-lo sempre. Assim como o mentiroso que diz, mentindo, não ter feito um ato: ele está persuadido de que o fez, mas sua intenção e as consequências do ato são tais que é exatamente como se ele não o tivesse feito.³⁴

Nesse trecho, dá-se a transição: antes, tratava-se de analisar de que modo a mentira afetava a liberdade do outro. Agora, trata-se de analisar o “contragolpe” sofrido por aquele que mente em busca de elogio, ou seja, o modo como o mentiroso se autoafeta, o modo como sua própria liberdade pode ser posta em xeque por seu ato.

Mas, ao descrever o que ocorre na consciência do agente da mentira como uma espécie de fratura, como uma ambiguidade que de certo modo seria simétrica àquela que se procura provocar no interlocutor, Sartre, que até então adotava uma perspectiva restrita à análise das relações intersubjetivas, não estaria redirecionando a análise para a esfera intrassubjetiva? Não estaria retomando, de certo modo aquela discussão já desenvolvida em *O Ser e o Nada*? Ou seja: não acaba sendo recolocado aí, apenas insinuado, o tema da má-fé? Isso significaria que a mentira praticada por aquele que busca o elogio

implica também a má-fé, uma vez que na unidade de uma mesma consciência coexistem o conhecimento de uma verdade (“não fiz tal ato”) e a tentativa de escamoteá-la (“mas sempre poderia fazê-lo”)? Ou, por outro lado, trata-se agora de uma reconsideração do estatuto ontológico da mentira (e também da verdade) por meio da evocação subliminar à conformidade com a tese agostiniana que diz: “Todo aquele que enuncia uma coisa que é para si objeto de crença ou de convicção, mesmo se tal coisa é falsa, não mente. Sua fé no que enuncia o faz afirmar o que tem no espírito, e o que ele afirma está em conformidade com o seu pensamento”?³⁵

Até esse ponto, Sartre vinha tratando o elogio como o fim a ser alcançado por um meio que é a mentira. Porém, nos dois casos citados mais acima (o do mentiroso que afirma ter feito um ato que não fez, mas que acredita em sua capacidade permanente de fazê-lo e o do mentiroso que diz não ter feito um ato que realmente fez, mas cujas intenção e consequências são tais que é exatamente como se ele não o tivesse feito), o que se evidencia é que não é o elogio o fim último da operação: trata-se, no “mentir-para-ser-elogiado”, de operar uma metamorfose na subjetividade do outro para que ele possa ter acesso a uma “verdade” que por outra via não lhe seria acessível. E nisso essa espécie de mentira coincide com a violência:³⁶

Nesses dois casos há a ideia – já observada a propósito da violência – de que a verdade implica como *meio* não só a verdade como também o equívoco. Quer dizer: o objetivo final é a relação da subjetividade do outro com a realidade. Esse objetivo pode ser alcançado *designando* a realidade (dizer a verdade) ou pode ser alcançado de viés, dizendo o falso. Mas é para obter a verdade. Para obter, em suma, um certo estado subjetivo do outro que se julga ser conforme à verdade, estima-se que todos os meios são bons. Mas porque não dizer a *verdade* para obter a *verdade*? Porque ela correria o risco de ser mal-interpretada. Assim, desconfia-se do outro. Ele é liberdade menor e demoníaca, é necessário subtrair-lhe a liberdade de apreciação para dar-lhe uma apreciação justa. (...) Para o mentiroso que no fundo quer dizer uma certa verdade (sobre o que ele julga ter uma certa verdade: que ele tem vergonha de não ter realizado aquele ato, que o realizou em outras circunstâncias,

35 Cf Augustin, Saint. «Du mensonge », Capítulo III in Oeuvres I. Trad. Jean-Yves Bouriaud. Paris, Gallimard, 1998 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 734.

36 Ibid., p. 212-213: “O ideal impossível da violência é o de obrigar a liberdade do outro a querer livremente o que eu quero. Nesse sentido a mentira está mais próxima do ideal da violência que a força: na força, é manifesto que obrigo, logo a liberdade aparece mais puramente como recusa da coação.”

que por outro lado não se poderia julgá-lo sobre isso e que ele merece ser elogiado pelo que é mais ainda do que pelo que fez, etc.), a verdade é um estado subjetivo do Outro, um Ser, independente até mesmo das palavras que a exprimem e dos meios que a produzem. A verdade é a apreciação que o outro faz de mim porque, por meio dessa apreciação, ele descobre meu ser verdadeiro. E pouco importa se essa apreciação é provocada por mentiras: o essencial é que ela esteja aí, ela é totalmente independente dos meios utilizados para produzi-la. E em particular importa pouco que o Outro a realize em sua liberdade por meio da apreciação do verdadeiro ou que ela *seja realizada* nele por *causalidade* por intermédio da mentira.³⁷

De certo modo, portanto, o objetivo último dessa espécie de mentira seria a apresentação de uma verdade. E, de viés, não só o mentiroso seria beneficiado nessa operação, mas também o elogiador, uma vez que o mentiroso acaba por proporcionar-lhe – ainda que sem o conhecimento de seu interlocutor – os meios e a oportunidade para que tal verdade se lhe manifeste. Nessa estranha inversão proposta pela análise de Sartre, é o mentiroso que desconfia daquele para quem mente, e faz as vezes de um “gênio maligno” cartesiano às avessas. Descrente da autonomia da capacidade de apreciação do elogiador, diligente diante da “minoridade” deste, o mentiroso torna-se um “gênio benigno” que, por meio da generosidade de sua psicologia, persuade e dirige seu interlocutor a uma conversão.

Aliás, o problema da condução do outro, da direção, e do meios de que se serve aquele que ocupa uma posição de ascendência sobre outrem extrapola, a partir daí, a esfera intersubjetiva, estendendo-se à análise da mentira na esfera coletiva. Não por acaso, na sequência de suas anotações sobre a relação entre violência e mentira Sartre procede a uma descrição da mentira na religião e da mentira praticada pelos líderes de um partido no interior do próprio partido.

5. Foucault: de uma genealogia a outra

Em uma entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow em 1983, após ser indagado sobre a possível proximidade entre sua concepção de “criar-se a si mesmo sem recurso ao conhecimento e às leis universais” e o existencialismo de Sartre, Foucault responde:

Do ponto de vista teórico, penso que Sartre descarta a ideia de si como algo que nos é dado, mas, graças à noção moral de autenticidade, ele se dobra à ideia de que é preciso ser si-mesmo e ser verdadeiramente si-mesmo. Na minha opinião, a única consequência prática e aceitável do que Sartre disse consiste em religar sua descoberta teórica à prática criadora e não mais à ideia de autenticidade. Penso que não há senão um único escoamento prático para essa ideia do si que não é dado antecipadamente: devemos fazer de nós-mesmos uma obra de arte.³⁸

A par do inusitado da comparação entre duas propostas tão heterogêneas e da identificação de um ponto de partida comum a ambas, esse trecho é bastante emblemático do tipo de tema que impelia os estudos de Foucault em seu derradeiro período.³⁹

Diferenças com Sartre à parte,⁴⁰ também ele trabalhava, nessa fase, no projeto de uma ontologia que foi batizada de “ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a moral”.

E é com uma concisão talvez sem precedentes que, nessa mesma entrevista, Foucault refere-se ao conjunto de seu trabalho e distingue os eixos genealógicos que buscara desenvolver desde a *História da loucura* até *História da sexualidade*:

Há três domínios de genealogias possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a verdade que nos permite que nos constituamos em sujeitos de conhecimento; em seguida, uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com um campo

38 “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” in *Dits et Écrits IV*. Paris, Gallimard, 1994, p. 392.

39 Não se pode deixar de observar, contudo, que a concepção foucaultiana da noção sartreana de autenticidade faz problema. Seria preciso compreender, inicialmente, a qual autenticidade Foucault estaria se referindo, uma vez que durante a obra de Sartre tal noção sofre modificações sucessivas (e ainda assim, talvez, a pertinência de tal crítica fique comprometida). O próprio Sartre declara em sua última fase que foi preciso “considerar a ontologia que desenvolvi até aqui como incompleta e falsa” (Cf. a primeira citação da página 3 deste artigo).

40 Na versão preparatória de uma conferência de 1981 (cuja versão final passou a constar nos *Dits et écrits IV* com o título de “Sexualité et Solitude”), Foucault identifica, com muita precisão, aquilo que encetou seu trabalho e o fez tomar distância do humanismo sartreano: “Tratava-se, a meu ver, de desvencilhar-se dos equívocos de um humanismo tão fácil na teoria e tão temível na realidade; tratava-se também de substituir o princípio da transcendência do ego pela busca das formas de imanência do sujeito”. Apud Gros, Frédéric. “Situação do curso” in Foucault, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 636.

37 *Ibid.*, p. 207 e 208.

de poder específico onde nós nos constituímos como sujeitos agindo sobre ou outros; enfim, uma ontologia histórica de nossas relações com a moral que permite que nos constituamos como agentes éticos.⁴¹

Nessa entrevista, os termos genealogia e ontologia histórica são utilizados para designar aquilo que anteriormente recebera as designações de *arqueologia* (análise dos sistemas de saber), *genealogia* (análise das modalidades de poder) e *ética* (análise das relações do sujeito consigo mesmo e análise das técnicas de si).⁴²

De acordo com Frédéric Gros,⁴³ teria sido por volta de 1980 que Foucault imprimiu novo rumo às suas pesquisas, passando a considerar os processos de subjetivação não mais do ponto de vista das técnicas de dominação, de sujeição, apenas, mas pela perspectiva das técnicas de si. Ou seja, importa, a partir daí, privilegiar não mais a análise das estratégias e dispositivos dos poderes e dos efeitos destes *sobre* os indivíduos, mas sim a pesquisa das “formas e modalidades da relação consigo mesmo, por meio das quais o indivíduo se constituía e se reconhecia como sujeito”.⁴⁴

No hiato que separa a publicação do primeiro volume da *História da sexualidade*, em 1976, até a publicação do segundo e do terceiro volumes, em 1984, Foucault ministrara em 1980, no Collège de France, o curso intitulado *Do governo dos vivos*, que tinha por objeto o estudo dos procedimentos de exame das almas e da confissão no cristianismo primitivo.

Segundo Gros:

Ali se encontra formulado, pela primeira vez de modo claramente articulado e conceptualizado, o projeto de escrever uma história dos “atos de verdade”, entendidos como procedimentos regrados que vinculam um sujeito a uma verdade, os atos ritualizados em cujo decurso um certo sujeito fixa sua relação com uma certa verdade.⁴⁵

Nos *Resumos dos Cursos do Collège de France*, fica clara uma diferença apreendida por Foucault no decorrer de sua pesquisa: a confissão e o exame exaustivo de si visam estabelecer – ao contrário das escolas filosóficas da Antiguidade – não um domínio soberano de si sobre si, mas o distanciamento em relação a si, uma vez que “a manifestação verbal da verdade que se esconde no fundo de si mesmo aparece como uma peça indispensável ao governo dos homens uns pelos outros, tal como foi realizado nas instituições monásticas do século IV”⁴⁶.

O contato com textos da Antiguidade tardia (Sêneca, Plutarco, Marco Aurélio, Epicteto e outros) oferece-lhe um contraponto: nestes, sujeito e verdade estão vinculados por meio de práticas de si que têm por objetivo uma autonomia a ser conquistada, uma liberação do sujeito, mais que do que sua sujeição.

Essa “descoberta” teria incidido diretamente nas pesquisas de Foucault sobre a sexualidade, levando-o a reformular seu projeto geral e a reorganizar sua pesquisa estabelecendo como eixo preferencial esta dimensão recém-revelada: a relação consigo mesmo.

Pareceu-me que o estudo da problematização do comportamento sexual na Antiguidade podia ser considerado como um capítulo – um dos primeiros capítulos – dessa história geral das “técnicas de si”.⁴⁷ (...) Ao colocar essa questão muito geral, e ao colocá-la para a cultura grega e greco-latina, pareceu-me que essa problematização estava ligada a um conjunto de práticas que certamente tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar de “artes da existência” estas devem ser entendidas como as práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmo regras de conduta, como também buscam transformar-se, modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo.⁴⁸

No curso *Subjetividade e verdade*, ministrado no Collège de France em 1981, o estudo das “artes da existência” ainda se encontra imantado pelo tema da ética sexual. O recorte feito então observa uma limitação histórica e uma delimitação de domínio bem precisas: trata-se de estudar a cultura helenística e romana do século I a.C. ao século II d.C. tendo por objeto pri-

41 À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, art. cit., p. 393.

42 Cf. Davidson, Arnold I. “Archéologie, Généalogie, Ethique” in VVAA. *Michel Foucault – Lectures Critiques*. Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1989, p. 243.

43 Cf. “Situação do curso”, op. it., p. 616.

44 Foucault, Michel: “O uso dos prazeres e as técnicas de si” in *Ditos e Escritos V*. Rio de Janeiro, Forense, 2004, p. 195. Os grifos são meus.

45 “Situação do curso”, op. cit., p. 616.

46 Foucault, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997, p. 105.

47 Foucault, Michel: “O uso dos prazeres e as técnicas de si”, art. cit., p. 199.

48 *Ibid.*, p. 198.

vilegiado apenas o tipo de ato que os gregos chamavam *aphrodisia*, ou seja, tratava-se de saber como as técnicas de vida, filosóficas e médicas definiram e regerem a prática dos atos sexuais⁴⁹.

Já no curso seguinte, *Hermenêutica do sujeito* (ministrado em 1982) Foucault redefine a direção do estudo das relações entre subjetividade e verdade. As técnicas de si passam a ser analisadas numa amplitude que ultrapassa o âmbito da análise dos regimes de comportamentos e prazeres sexuais na Antiguidade. O princípio organizador é a noção, já presente no curso anterior, de *epimelía heautoû* (“cuidado de si mesmo”, numa tradução reconhecida por Foucault como insuficiente), noção a partir da qual vários temas conexos são desenvolvidos.

Essa expressão – *epimelía heautoû* – não designa apenas, diz Foucault, “uma atitude de consciência ou uma forma de atenção sobre si mesmo, designa uma ocupação regulada, um trabalho com proseguidos e objetivos”⁵⁰. O “ocupar-se consigo mesmo” implica uma ascese, um conjunto de práticas e procedimentos cuidadosamente elaborados por meio dos quais se realiza a conversão a si.

Entre essas práticas, a *parrhesia*.

6. Askésis e parrhesia no contexto da *Hermenêutica do sujeito*

É na aula de 24 de fevereiro de 1982 que a temática da conversão a si começa a ser abordada sob o ângulo da *askésis*. Mas, na medida em que tradicionalmente tal noção ficou impregnada pela concepção cristã, Foucault apressa-se em assinalar também a diferença entre os modos de concebê-la:

O que caracteriza a ascese no mundo grego, helenístico e romano, quaisquer que sejam, aliás, os efeitos de austeridade, de renúncia, de interdição, de prescrição detalhada e austera que essa *askésis* possa induzir: ela não é e jamais será o efeito de uma obediência à lei. Não é por referência a uma instância como a da lei que a *askésis* se estabelece e desenvolve suas técnicas. A *askésis* é na realidade uma prática da verdade. (...) ela é uma maneira de ligar o sujeito à verdade. (...) uma

vez que, nesta época, neste período, sob essa forma, a ascese é o que permite ao dizer-verdadeiro tornar-se modo de ser do sujeito, estamos muito distantes de uma *askésis* tal como veremos desenvolver-se no cristianismo, quando o dizer-verdadeiro será essencialmente definido a partir de uma Revelação, de um Texto e de uma relação que será uma relação de fé, e quando a ascese, por sua vez, será um sacrifício: sacrifício de partes sucessivas de si mesmo e renúncia final a si mesmo. (...) Fazer sua verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro: é isto, creio, o próprio cerne desta ascese filosófica.⁵¹

A primeira etapa e também o “suporte permanente”, o “acompanhamento ininterrupto” dessa ascese consistiria em quatro práticas por meio das quais o sujeito se constituiria como capaz de conhecer, dizer e exercer a verdade: a escuta, a leitura, a escrita e o ato de falar (“escutar, ler, escrever e falar como se deve”).⁵²

É neste ponto – mais precisamente ao desenvolver os problemas concernentes ao “falar verdadeiro” – que é introduzida a noção de *parrhesia*, noção plural, matizada, cujos sentidos preferenciais seriam os de “falar franco”, “tudo dizer”, “liberdade de palavra” e que, no latim foi geralmente traduzido por *libertas*.⁵³

No confronto com os textos da Antiguidade, Foucault depreende que a *parrhesia* encontra-se na imbricação entre *êthos* e *tékhnē*: por um lado, o termo refere-se à qualidade moral, à atitude moral necessária para a proferição de um discurso verdadeiro; por outro lado, refere-se ao procedimento técnico necessário para efetuar essa verificação.

A tradução latina do termo *parrhesia* por *libertas* (assim como a tradução francesa *franc-parler*) revela uma dimensão fundamental: a escolha, a decisão de quem fala, “a liberdade, a abertura que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem de dizer e segundo a forma que se crê necessário dizer”.⁵⁴

51 Foucault, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., 383.

52 Ibid., p. 402.

53 Nos dois últimos cursos ministrados por Foucault no Collège de France, *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984), a *parrhesia* será estudada sob diversos outros aspectos. Limite-me, aqui, aos seus desdobramentos no curso de 1982. Para uma visão mais ampla do modo como ela foi desenvolvida nos três cursos, remetemos ao artigo de Frédéric Gros, “A parrhesia em Foucault” (ver a nota 56, a seguir).

54 *A Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 450.

49 Cf. Foucault, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, op. cit., p.111.

50 Ibid., 121.

Essa primeira elaboração da *parrhesía* feita no curso de 1982 põe em cena um dos personagens fundamentais da ascese: o mestre, o “diretor de consciência”, “diretor de existência”. É na relação deste com seu discípulo que emergem algumas questões – e perigos – sobre os quais Foucault se deterá mais adiante. Convém antes relembrar que esse par mestre-discípulo é encontrado também no contexto cristão, mas o regime discursivo que os vincula é organizado de acordo com exigências bem distintas. Como o resume Frédéric Gros:

Foucault, ao se interessar pelas práticas de si, empenha-se em mostrar a importância da figura do Outro (o mestre, o diretor) no processo de formação de si: não posso ser chamado a alcançar uma certa verdade de mim mesmo a não ser por um outro que me exorta e me arranca de uma alienação primeira. Nesse nível de generalidade, é impossível distinguir a subjetivação cristã da subjetivação antiga, pois tanto aqui como lá se impõe uma mesma necessidade de direção como fundamento de uma prática de si. Contudo, nos dois casos o regime da fala será irreduzível (...). (...) A confissão designa a fala do dirigido, no sentido de que ele precisa produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo, dirigindo a um Outro (seu diretor de consciência, seu confessor, etc). O dirigido deve tomar a si mesmo como referente de um discurso verdadeiro e revelar a um Outro, essencialmente silencioso, o que se passa em seus desejos, seus pensamentos, etc. A *parrhesía*, ao contrário, é uma modalidade de tomada da palavra pelo mestre, e é o discípulo que dessa vez deve se calar. O diretor de existência antiga se caracteriza por uma tomada da palavra direta, franca e que faz valer, para autenticar a verdade do que ele defende, sua própria conduta: a verdade daquilo que afirmo explode em meus atos.⁵⁵

7. Lisonja e cólera

Uma primeira definição – negativa⁵⁶ – da *parrhesía* é possibilitada, então, pela análise daquilo que arrisca fazê-la falhar nesse discurso do mestre: a lisonja e a retórica. Mas ao designá-los ambos como *adversários* da *parrhesía*, Foucault não os está considerando como adversários do mesmo porte. A oposição constituída pela lisonja e pela retórica difere quanto ao grau, quanto

ao potencial ameaçador e quanto ao registro em que cada uma delas se efetua, sobretudo porque a lisonja é o adversário *moral* da *parrhesía*, enquanto a retórica é o adversário *técnico* que até pode, sob certas condições e limites, ser admitido como parceiro, ainda que ambíguo. Ambas suscitam, portanto, graus de cuidado distintos:

A lisonja é o inimigo. O franco-falar deve dispensar a lisonja e dela livrar-se. Em relação à retórica, o franco-falar deve dela liberar-se, não tanto nem unicamente para expulsá-la ou destruí-la, mas antes, uma vez livre em relação às regras da retórica, poder dela servir-se no limites muito estritos e sempre taticamente definidos em que ela é verdadeiramente necessária. (...) a retórica seria o adversário ou parceiro ambíguo, mas parceiro técnico.⁵⁷

Contudo, apesar das diferenças que os separam, os dois adversários não teriam, um em relação ao outro, completa independência: a lisonja constitui o fundo moral da retórica, e o instrumento privilegiado desta é, por sua vez, a técnica, inclusos aí os artifícios retóricos.⁵⁸

A gravidade do problema da lisonja seria atestada pelo grande número de tratados ou considerações a seu respeito, entre os quais os de Filodemo, Plutarco e Sêneca⁵⁹. Mas no que concerne ao cuidado de si, porque a lisonja seria um risco moral tão grande, a ponto de ser preciso precaver-se dela tanto quanto de outros vícios?

É, aliás, equiparando-a a outro “defeito”, outro vício – sobre o qual a literatura é também abundante – que Foucault procura avançar na compreensão do estatuto da lisonja. Esse vício é a cólera.

A cólera só pode ser compreendida como um problema dessa envergadura se for analisada não como um sentimento ou paixão atemporal, mas dentro de uma economia das relações de poder muito peculiar que é aquela que abrange o período que vai do começo do período helenístico até o fim

57 Ibid., p. 451.

58 Cf. p. 451.

59 Respectivamente: *Dos vícios e das virtudes opostas, Como distinguir o adúlador do amigo, Questões naturais* (Prefácio da Quarta parte).

55 Gros, Frédéric. “A *parrhesía* em Foucault” in *Foucault, a coragem da verdade*. Frédéric Gros (org.) São Paulo, Parábola, 2004.

56 Mais adiante a *parrhesía* será definida como a antilisonja. Cf. p. 458 de *A Hermenêutica do sujeito*.

do Império romano.⁶⁰ Por isso, nos tratados que versam sobre o assunto, tal questão é sempre tratada com referência ao laço social que liga o “encolerizado” àquele que é objeto de sua cólera (cólera do pai de família em relação aos seus filhos, à mulher, aos domésticos, aos escravos; cólera do general em relação aos seus subordinados; cólera do patrão em relação aos seus clientes; cólera do príncipe em relação aos seus súditos). O arrebatamento violento que a caracteriza não constitui, portanto, simplesmente um problema ético concernente à intersubjetividade em geral, a um certo tipo de atitude para com um outro qualquer e que, como tal, levantaria problemas morais de escopo variado, como por exemplo a busca dos meios que possibilitassem controlá-la, ou dela libertar-se, com vistas ao alcance do equilíbrio de um meio termo virtuoso. Trata-se antes de considerar a cólera como um problema ético indissociável do estatuto que rege as relações de poder e de propriedade e, por isso, esse arrebatamento descontrolado ao mesmo tempo em que é uma violência, é uma violência que tem sua legitimidade mais ou menos fixada, é da ordem do privilégio exercido por alguém que “se encontra no direito e posição de exercer seu poder e, portanto dele abusar”⁶¹ em relação a um outro que se encontra em posição inferior. No limite:

A questão da impossibilidade de controlar-se, (...) de exercer o poder e a soberania sobre si mesmo na medida e no momento em que se exerce o poder sobre o outro é uma questão que se coloca exatamente no ponto de articulação entre o domínio de si e o domínio sobre os outros, o governo de si mesmo e o governo dos outros.⁶²

Em relação à cólera, o problema moral da lisonja constituiria, segundo Foucault, um problema inverso e complementar: enquanto a cólera é um abuso do poder do superior exercido sobre o inferior, para este a lisonja constituiria um estratagema pelo qual seria possível desviar e utilizar em proveito próprio o poder do superior, dele obtendo, assim, favores, benevolência etc.

E o único instrumento, a única técnica disponível para essa operação é o *lógos*. Pela linguagem, o lisonjeador atua sobre seu superior relativizando o

poder deste por uma via muito peculiar: fazendo-o parecer melhor do que é. *Reforçando* o poder do superior ao atribuir-lhe qualificativos hiperbólicos favoráveis, o autor da adulação acaba por conquistar alguma ascendência sobre o lisonjeado. Mas não é só isso: ao dilatar a distância entre a superioridade do lisonjeado enfatizando-a, e a sua própria inferioridade (que na comparação é também reforçada), o lisonjeador é o único a obter algum benefício nessa situação. Pois, apesar do poder do outro parecer muito maior do que é, por conta do reconhecimento que o acentua, é o poder do lisonjeador que, insidiosamente, é promovido, na medida em que, por meio da astúcia discursiva, ele pode fazer com que o poderoso ceda às suas demandas.

Mas há ainda, segundo Foucault, outra consequência. Na lisonja não é apenas o poder do superior sobre o inferior que é enfraquecido, mas também o próprio poder do superior sobre si mesmo (e aliás, isto é causa daquilo). Na esfera subjetiva os efeitos da lisonja representam enorme perigo na medida em que ela é capaz de afetar a relação consigo mesmo, o cuidado de si mesmo:

(...) o lisonjeador pode conseguir desviar o poder do superior dirigindo-se a ele com um discurso mentiroso não qual o superior se verá com mais qualidades, força, poder do que tem. O lisonjeador é aquele que, por conseguinte, impede que se conheça a si mesmo como se é (...) é aquele que impede o superior de ocupar-se consigo mesmo como convém. Temos aqui uma dialética, se quisermos, do lisonjeador e do lisonjeado, pela qual o lisonjeador, encontrando-se por definição em uma posição inferior, estará em relação ao superior em uma situação tal que, relativamente a ele, o superior estará como que impotente, uma vez que é na lisonja do lisonjeador que o superior encontrará uma imagem de si abusiva, falsa, que o enganará, colocando-o assim em situação de fraqueza relativamente ao lisonjeador, relativamente também aos outros, e finalmente a si mesmo. A lisonja torna impotente e cego aquele a quem se dirige⁶³.

Quase no final dessa análise das “relações perigosas” entre *parrhesia* e lisonja é feita a retomada do problema da relação entre o mestre, o “diretor de existência” e seu discípulo. Desta vez, Foucault lembra que a crítica da lisonja já pode ser encontrada em textos anteriores aos da época helenística e imperial: em Platão, por exemplo⁶⁴.

Porém, assim como foi preciso marcar a diferença entre o par mestre-discípulo tal como esse era estruturado no contexto cristão e no contexto

60 Cf. *A Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 453: “Se naquela época a cólera teve uma importância tão grande é certamente por se tratar de uma época em que se tentava na medida do possível – o que foi feito durante séculos, digamos desde o começo do período helenístico até o fim do Império Romano – colocar a questão da economia das relações de poder em uma sociedade na qual a estrutura das grandes monarquias helenísticas, o aparecimento a *fortiori* do regime imperial, colocavam em novos termos o problema da adequação do indivíduo à esfera do poder que ele exerceria”.

61 *Ibid.*, p. 453.

62 *Idem.*

63 *Ibid.*, p. 454.

64 Os textos evocados por Foucault são *Górgias e Fedro*.

helenístico, é preciso agora marcar a diferença de ambos em relação ao contexto da Grécia clássica: Platão, ao criticar a lisonja, o faz opondo a verdadeira relação do filósofo com o discípulo à lisonja amorosa, a “lisonja enamorada do velho filósofo em relação ao jovem rapaz”.

O recurso ao tema da lisonja em Platão visa estabelecer outra diferença que concerne, exatamente, à posição social do mestre num e noutro contexto sociopolítico: contrariamente ao que acontecia na Grécia Clássica – e contrariamente também ao que se poderia presumir quando se desconhecem determinados aspectos do contexto social em questão – o mestre/diretor, nos meios greco-romanos, encontra-se numa posição social de inferioridade em relação ao discípulo. O que hierarquiza a relação entre ambos e se constitui como o suporte da lisonja não é o desejo sexual, mas a distância social:

O diretor é alguém a quem se dá dinheiro; alguém que se faz vir à própria casa a título de conselheiro permanente para que se diga, se for o caso, o que se deve fazer em uma ou outra situação política ou em uma situação particular; é aquele a quem se pede conselhos de conduta. É uma espécie de familiar cuja relação é antes a de cliente para patrão relativamente àquele que ele dirige.⁶⁵

Ele, portanto, é que deve precaver-se contra a facilidade com que poderia incorrer na lisonja. Uma vez que sua posição é de inferioridade social mas ao mesmo tempo também é intelectual ou espiritualmente hegemônica, a ambiência para que um discurso mentiroso passe por verdadeiro é propícia, e parece ser contra essa possibilidade de desvirtuamento sempre à espreita que é preciso lutar.

Ou seja: a proferição do discurso verdadeiro é indissociável do *kairós*. A *parrhesía* – e conseqüentemente também a lisonja – pressupõe uma situação favorável para seu exercício:

O que define a *parrhesía* como prática particular do discurso verdadeiro são as regras de prudência, a regras de habilidade, as condições que fazem com se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, na medida e somente na medida em que ele for capaz de recebê-la, de recebê-la da melhor forma no momento em que estiver. Neste sentido, o que define essencialmente as regras da *parrhesía* é o *kairós*, a ocasião, ocasião que é exatamente a situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade.⁶⁶

Mas se tanto a *parrhesía* quanto a lisonja pressupõem o *kairós*, evidentemente essa relação entre o que se tem a dizer e a ocasião na qual se o diz é animada por finalidades diferentes. Em ambas trata-se de agir sobre o outro no sentido de conseguir operar nele uma modificação: no caso da *parrhesía*, trata-se de suscitar no discípulo a constituição de uma relação de soberania consigo mesmo – o próprio mestre, lembra Foucault, não tem nenhum interesse direto e pessoal nesse exercício. Por isso, ao contrário do que ocorre na lisonja, é possível dizer que o que deve comandar o exercício da *parrhesía* é a generosidade. “A generosidade para com o outro está no cerne da obrigação moral da *parrhesía*”.⁶⁷

O problema da distância social entre mestre e discípulo atinge seu paroxismo quando o que está em jogo é uma questão política mais ampla, especificamente relativa à forma política do governo imperial: a sabedoria do Príncipe, sua virtude, seus predicados morais, sua formação. Mais precisamente, o problema é: “na medida em que ele é a regra interna à qual deve submeter-se todo poder absoluto, esta ética do Príncipe evidentemente conferirá à *parrhesía* de quem aconselha o Príncipe um lugar fundamental”.⁶⁸ Dois fenômenos sociais novos acirram esse problema particularmente no meio romano: a composição de uma corte em torno do Príncipe e a divinização do imperador.

Nesse quadro – em que a distância entre aquele que deve dizer a verdade e aquele que deve ouvi-la é ainda muito maior (e potencialmente mais perigosa) do que na relação mestre/discípulo – “quem dirá ao Príncipe o que ele é, não como imperador mas como homem”, uma vez que “é enquanto sujeito razoável, enquanto ser humano pura e simplesmente que o Príncipe será um bom Príncipe?”⁶⁹

No curso de 1982 Foucault ainda não se refere a um traço da *parrhesía* que será objeto de estudo em seu último curso no Collège de France (*A coragem da verdade*): o elemento de risco que ela envolve: “é preciso, para que haja *parrhesía* que, ao dizer a verdade, abra-se, instaure-se, e afronte-se o risco de ofender o outro, de irritá-lo, de encolerizá-lo e de suscitar de sua parte um certo número de condutas que podem chegar até a violência extrema”.⁷⁰

67 Ibid., p. 465.

68 Ibid., p. 460.

69 Idem.

70 Foucault, Michel. *Le courage de la vérité - le gouvernement de soi et des autres II*. Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p. 12.

65 Ibid., p. 459.

66 Ibid., p. 464.

Mas, se por um lado a coragem da verdade pode levar o *parrhesiasta* a sofrer os efeitos negativos de seu ato – incluídos aí o risco de romper os laços com o outro e, o risco máximo, o de perder a sua própria vida – pode também efetuar naquele a quem é destinada a sua veridicção uma modificação ainda mais importante e que tem ressonâncias na vida política e social como um todo, sob a condição de que as regras desse jogo sejam aceitas e estabilizadas:

O povo, o Príncipe, o indivíduo devem aceitar o jogo da *parrhesia*. Eles mesmos devem jogá-lo e reconhecer que aquele que se arrisca a dizer a verdade deve ser escutado. E é assim que se estabelecerá o verdadeiro jogo da *parrhesia*, a partir dessa espécie de pacto que faz com que se o *parrhesiasta* mostre sua coragem dizendo a verdade para e contra todos, aquele ao qual essa *parrhesia* é dirigida deva mostrar sua grandeza de alma aceitando que se lhe disse a verdade. (...) A *parrhesia* é então, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e se arrisca a dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que ele pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ofensiva que ele escuta.⁷¹

Guardadas todas as diferenças que separam Sartre e Foucault quanto ao modo de proceder à análise dos temas aqui expostos e de seus respectivos projetos que são, como se disse no início, incomensuráveis, ainda assim pode-se reconhecer, no cotejo das duas abordagens, mais do que pontos de contato isolados, simplesmente. Embora cada um deles articule determinadas noções em sintaxes que são muito distintas e irreduzíveis à *démarche* filosófica do outro, ambos percorrem uma cadeia de noções similares.

O problema das relações entre a veridicção e a *pseudogoria*⁷² parece, portanto, não poder ser colocado sem que se seja lançado num circuito em que cada uma destas noções – mentira, verdade, violência, cólera, elogio, lisonja, autonomia, heteronomia, superioridade, inferioridade – passa a assumir valência inversa, conforme seja consideradas pela perspectiva da intersubjetividade ou pela perspectiva da intrassubjetividade.

Embora em Sartre e Foucault as análises concernentes ao vínculo que une o par elogiado/elogiador e o par lisonjeado/lisonjeador tenham epicentros distintos – liberdade e poder, respectivamente – o problema do poder, embora não nomeado, está implícito na abordagem sartreana.

Quer se esteja falando do par “atemporal” descrito por Sartre (dois indivíduos quaisquer) ou do par temporalmente situado na Antiguidade (preceptor/discípulo, conselheiro/príncipe), o liame liberdade/poder é pensado de forma análoga.

Além da assimetria inicial das posições dos indivíduos – em que um dos dois é o autor e outro o receptor de um discurso mentiroso – o confronto das liberdades aí envolvidas redonda numa nova distribuição de poder entre elas. Tanto para Sartre quanto na leitura foucaultiana da Antiguidade tardia, configura-se, no problema do elogio e da lisonja, um antagonismo (dialético?) em que, por meio da mentira, o poder daquele que é enganado sofre – ainda que provisoriamente – uma retração (que é, enfim, uma retração da própria liberdade). Sutil e imperceptível, o domínio provisório exercido pelo mentiroso sobre a liberdade do enganado, institui, nesta, um regime de heteronomia do qual o enganado é incôscio.

E, diversamente do que ocorre em outras formas de interação – violentas ou não – não há como opor resistência, revidar ou desbaratar a ofensiva, uma vez que o enganado sequer chega a ter conhecimento de que, nessa interlocução aparentemente amistosa ele foi atingido e, em certa medida, subjugado.

Seja porque com seu discurso o mentiroso constrói para o outro uma imagem de si mesmo que é falsa e favorável, seja porque constrói uma imagem falsa e favorável daquele a quem lisonjeia, o destinatário dessas mentiras fica privado de exercer plenamente seu autodomínio e autonomia, o que acaba por ter ressonâncias, também, no modo como suas ações incidem em meio ao mundo.

Referências bibliográficas

- Augustin, Saint. “Du mensonge”, Capítulo III in *Oeuvres I*. Trad. Jean-Yves Bouriaud. Paris, Gallimard, 1998 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Davidson, Arnold I. “Archéologie, Généalogie, Ethique” in VVAA. *Michel Foucault – Lectures Critiques*. Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1989.
- Foucault, Michel. *Le courage de la vérité - le gouvernement de soi et des autres II*. Paris, Seuil/Gallimard, 2009.
- _____. “O uso dos prazeres e as técnicas de si” in *Ditos e Escritos V*. Rio de Janeiro, Forense, 2004. P.
- _____. “Prefácio à edição inglesa” in *Ditos e Escritos II*. Rio de Janeiro, Forense, 2000.

71 Ibid., p. 14.

72 Tomamos esta expressão de Vladimir Jankélévitch que, em seu texto “Du Mensonge” forja esse vocábulo e dele se utiliza para referir-se aos diversos tipos de discursos mentirosos. Cf. *Philosophie morale*. Paris, Flammarion, 1998, cap I. “Du Mensonge”.

- _____. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” in *Dits et Écrits IV*. Paris, Gallimard, 1994.
- _____. “Foucault répond a Sartre” in *Dits et Écrits I*. Paris, Ed. Quarto Gallimard, 2001.
- _____. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- _____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.
- Gros, Frédéric. “Situação do curso” in FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- _____. “A *parrhesia* em Foucault” in *Foucault, a coragem da verdade*. Frédéric Gros (org.) São Paulo, Parábola, 2004.
- Jankélévitch, Vladimir. *Philosophie morale*. Paris, Flammarion, 1998.
- Sartre, Jean-Paul et PINGAUD, Bernard. “Jean Paul-Sartre répond” in *L’Arc* n° 30, octobre 1966.
- Sartre, Jean-Paul. “L’écriture et la publication » in *Obliques* n° 18-19, 2° trimestre 1979. Paris, Éditions Borderie.
- _____. *Cahiers pour une Morale*. Paris, Gallimard, 1983.
- _____. *O Ser e o Nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, Vozes, 2007, 15ª edição.
- Seel, Gerhard. “La morale de Sartre. Une reconstruction” in *Le Portique* n° 16 (2005). Acessível em <http://leportique.revues.org> (consultado em 06 de fevereiro de 201).