

# **Desejo da verdade e verdade do desejo: a dissidência socrática**

*Desire for truth and truth of desire: dissident Socrates*

**Claudio Medeiros**

Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil  
claudiomedeiros@id.uff.br

**Resumo:** Seria a filosofia uma prática onde nossa forma de vida se torna objeto de disputa? O que é a filosofia, enquanto atividade que modifica o próprio corpo do agente implicado previamente em um movimento frente ao qual ele se reconhecia como mero espectador? Mais ainda: seria a verdade certa «experiência» de deslocamento do olhar que me permite descobrir que minha forma de vida é passível de conversão? O fato de Sócrates atestar nada saber revela algo sobre a natureza do conhecimento: a verdade não está nas palavras, o que importa são os efeitos que a verdade causa na forma como se vive. Partindo de uma leitura de Michel Foucault, tentaremos explorar a premissa: o socratismo talvez tenha a ver menos com o desejo da verdade do que com a verdade do desejo.

**Palavras-chave:** Sócrates; Foucault; filosofia contemporânea.

**Abstract:** Would the practice of philosophy be that opportunity in which our way of life becomes an object of dispute? What is this activity that modifies the body previously involved in a movement in front of which he recognized himself as a mere spectator? Even more: would the truth itself be a certain «experience» of vision displacement that allows me to discover that my way of life is subject to conversion? The fact that Socrates asserts that he knows nothing reveals something about the nature of knowledge: what matters is the effects that truth causes in the way we live. The truth is not in the words: Socratism has perhaps less to do with the desire for truth than with the truth of desire.

**Keywords:** Socrates; Foucault; contemporary philosophy.

---

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 26/11/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenéutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Claudio Medeiros (brasileiro) é professor da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense. É angoleiro (Escola de Capoeira Angola - CAIG-RJ), tradutor e filósofo brasileiro. Estuda e escreve sobre filosofia do corpo, sobre corpos brincantes nos festejos das confrarias e irmandades de santos pretos, sobre a ginga e o teatro de rua no ritual da capoeira angola, e sobre as máscaras nos usos menos comedidos do corpo. Publicou artigos e ensaios em coletâneas e livros dentro e fora do Brasil.

## 1. Prelúdio

Vou contar uma história. Em 1998, um antropólogo fazia campo em Ilhéus, ele tinha ido estudar a política em Ilhéus. A pesquisa perseguia uma teoria etnográfica da democracia, a partir das relações da comunidade negra local com as eleições. Mas alguma coisa, que em princípio fugia ao escopo do trabalho, de alguma forma rearticulou a ideia do que supostamente o antropólogo tinha ido fazer ali. A experiência, invadindo seu campo de visão, era irreparável a ponto de comprometer a possibilidade da pesquisa. E, ao que parece, por algum tempo, ele não se viu capaz de realizá-la.

O antropólogo tinha sido convidado a ajudar em uma cerimônia fúnebre (*axexê*) no candomblé da *Iyalorixá* Dona Ilza Rodrigues – encontrei essa história no ensaio *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*<sup>1</sup>, do professor Marcio Goldman, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Goldman diz que, em meio ao despacho dos assentamentos, nas margens de um rio que passava fora da cidade, ele ouviu os atabaques dobrarem. Logo desconfiou porque, dentre os objetos litúrgicos que ajudou a transportar, não havia atabaques. Terminada a cerimônia, partiram de volta ao barracão. Lá chegando, o *ogá*<sup>2</sup> da casa comentou que há muito tempo, nos rituais de 21 anos relativos à morte de sua avó (antiga dirigente do terreiro), ouvira tocar os tambores dos mortos. Era sinal de que os mortos tinham aceitado receber bem a falecida. Nesse momento, o antropólogo estremeceu e disse ao amigo que ouvira atabaques dentro do mato. Insistiu perguntando se havia algum bloco afro ensaiando nas redondezas. «Percebi, então, que os tambores que eu ouvira simplesmente não eram deste mundo.»<sup>3</sup>

Enquanto escrevia o ensaio, Goldman relembrava outro episódio ocorrido na mesma época em que tinha ouvido os atabaques. Ele encontra um político de esquerda da região, e ouve do próprio algo que poderia ser com clareza «uma série de atributos pessoais meus [seus], dos quais eu [ele] não gostaria muito e que tentaria reprimir». Segundo a compreensão do político, a «batucada» estava ligada à falta de consciência política e funcionava como um desvio da ação política exercida por aquelas pessoas. «O que acabou ocorrendo é que o fato de alguém, afinal de contas, tão próximo a mim em termos de concepção política e de posições ideológicas quanto o político petista<sup>4</sup>, sugerir que os tambores que ouvíamos eram de seres apenas semivivos (já que alienados) lançou a ponte que viria a permitir a articulação entre os tambores dos mortos e os tambores dos vivos».

1 GOLDMAN, Marcio. «Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. » *Revista de Antropologia*, vol. 46 n. 2, USP, São Paulo, 2003, 445-476.

2 Nome genérico para diversas funções masculinas exercidas na ritualística do Candomblé Ketu. No caso que mencionamos, trata-se do cargo conferido a um iniciado responsável por performar os toques dos atabaques.

3 GOLDMAN, Marcio. «Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia.», 448.

4 PT, Partido dos Trabalhadores, é um partido político do Brasil.

No fim do ensaio, Goldman conta que, apesar do fato de ter ouvido os tambores não ter alterado suas relações com o sagrado, «o mesmo não pode ser dito daquelas que me [o] ligam à política: por mais que eu ainda hesite em reconhecê-lo plenamente, estou certo que depois de Ilhéus esta nunca mais foi a mesma.» Bem, a parte ainda mais surpreendente de toda a história: ele diz que foi preciso ser afetado pelos tambores dos mortos para ouvir os demais tambores, foi preciso «escutar os tambores dos mortos para que os dos vivos passassem a soar de certa forma».

Ouvir os tambores dos mortos permitiu não só compreender que as principais atividades dos blocos afro da região não eram exclusivamente musicais. Permitiu-lhe desterritorializar o que trazia como sentido fechado de Política: a radical separação entre o campo da política em um espaço distinto, onde ela ocorre preservada em uma dimensão abstrata, reservada a quem domine seus segredos e códigos. Essa compreensão platônica de política era algo incompatível com uma ideia menor de política, de uma política que não fosse total, nem isolada dos diferentes territórios existenciais nos quais agimos capilarmente.

## 2. Introdução

Gostaria de saber se a imagem que Foucault faz da vida filosófica de Sócrates (não o ofício de professor Sócrates, não o conjunto histórico de doutrinas teóricas que lhe foram imputadas), da sua prática filosófica como uma forma de vida, é parecida com esse tipo de experiência em que somos modificados no percurso em que tomamos alguns textos de filosofia como oportunidade. Meu ponto de partida é ver se a atividade filosófica (quem sabe, ainda hoje) – quando orientada por isso que Foucault chama de espiritualidade, eventualmente encontrada na origem do ensino socrático – não pode ser uma parecida como esse momento em que o *regime de vida* do antropólogo torna-se invariavelmente o *objeto de disputa* da própria pesquisa de campo. A sensibilidade do antropólogo deveria ser radicalmente alterada – e seu corpo tornar-se um objeto polêmico, afinal – para que fosse genuína aquela investigação etnográfica.

Seria a prática da filosofia essa experiência, esse momento, em que nossa forma de vida se torna objeto de disputa? O que é essa atividade que modifica o próprio corpo do agente implicado previamente em um movimento frente ao qual ele se reconhecia como mero espectador? O motivo pelo qual a prática filosófica preserva essa tendência é o mesmo que me diz por que Sócrates fascina Foucault em seus últimos anos de vida.

Quando Sócrates questiona um interlocutor, não espera ouvir uma resposta correta. Ele espera do seu interlocutor que seja iniciado em uma certa «gramática» que irá mapear seu mundo segundo um outro regime de evidências. Sócrates não

censura nas pessoas as respostas, ele censura o fato de não entenderem a pergunta, porque entendê-las implicaria ceder ao parto, àquilo que há de doloroso em experimentar-se um outro de si mesmo. Assim como com o antropólogo: tudo só vai acontecer se essa ideia, que sensibiliza, que emociona e compõe algo consigo, operar uma modificação no corpo. Quer dizer, quando essa ideia tornou sensível para um corpo algo que antes era invisível para sua sensibilidade, é aí então que uma metamorfose ocorreu, uma metamorfose que se dá em recuo em relação ao chamado «conhecimento de si». Não é pensar corretamente, é, como diz Foucault, pensar outramente. Para entender, será preciso deslocar-se de si mesmo. E, se por acaso, o interlocutor não passou a agir diferentemente, Sócrates dirá que é porque não entendeu a pergunta. A compreensão pressupõe o imperativo da mudança.

Dizem os diálogos que Sócrates foi obediente ao oráculo. Este estipulou uma missão para Sócrates: procurar por todo canto o homem sábio, desarticulá-lo, denunciá-lo, voltá-lo contra si mesmo, e transformar essa missão em um sentido para vida. Despertar as consciências adormecidas das certezas confortáveis. O que ele recebeu como uma missão sagrada foi a prática filosófica. A filosofia é a prática de algo que desconstrói o que elegemos irrefletidamente como «desejável». É algo que tem a ver com uma conversão do desejável, diria Foucault nesse curso de 1982<sup>5</sup>. Mas afinal, é preciso converter-se para saber ler a verdade? Ou – e isso é o mais importante: seria a própria verdade certa «experiência» de deslocamento do olhar que me permite descobrir que minha forma de vida é passível de conversão?

Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente específica que transformam o modo de ser do sujeito, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. Havia muito antes de Platão e muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si que estava em relação com o saber, quer se tratasse de conhecimentos particulares, quer do acesso global à própria verdade. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia Arcaica e, de resto, em uma série de civilizações.<sup>6</sup>

Se assim for, justificamos a aposta de que há algo da experiência do antropólogo na livre interpelação socrática pelo exercício de uma vida filosoficamente verdadeira. Quer dizer, a filosofia antiga não funciona quando, isolada da existência que se leva, sistematiza a verdade do Ser, ou elabora um discurso sobre um objeto de verdade que jaz à parte da minha biografia, ou propõe um critério para reconhecer um enunciado como verdadeiro.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2010.

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 44.

### 3. Ultimação

Para os modernos, há o mundo de um lado, o sujeito do outro, e a linguagem para superar esse abismo. A verdade é o ponto sólido sobre o abismo. Chamaremos *verdade do desejo* não as verdades *sobre o Mundo*, mas verdades a partir das quais nós nele permanecemos. E não apenas permanecemos, somos seus fiadores.

A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida outro que não ele mesmo. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Enfim, a espiritualidade postula que, quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la, mas que ao mesmo tempo são outra coisa e bem mais: efeitos que chamarei «de retorno» da verdade sobre o sujeito.<sup>7</sup>

Gostaria de pensar um Sócrates dissidente porque existe aí uma notável diferença em relação à noção de filosofia que Platão oferece em *A república*. *A república* seria, a bem dizer, uma discussão sobre um projeto político que funcione ao mesmo tempo como uma discussão sobre o que é o conhecimento e vice-versa. Será essa a forma pela qual Platão criou uma linguagem para a filosofia política e que é, em alguma medida, a linguagem que hegemonicamente falamos<sup>8</sup>. Não foi diferente com fourieristas, icarianos e saint-simonianos do século XIX, e em nada isso difere de como Jacques Rancière representa o pensamento político platônico<sup>9</sup>. Platão não extrai uma prática política de um projeto teórico. Ele parte do reconhecimento de uma organização política insuficiente e lança bases de uma poética, da organização social de uma República que é, simultaneamente, a oferta de um sistema de pensamento que dará conta da experiência humana em sua plenitude. Ele dispõe de um modelo teórico, e estipula que a realidade seja tanto mais racional quanto mais ela se conforma ao modelo.

Há um trecho do diálogo platônico, em que aparece especialmente esse projeto. É em Rancière que buscamos essa imagem de Platão, é o que Rancière chama de arquipolítica em seu livro *O desentendimento*.

7 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 16.

8 Cf. RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. Trad. Ângela Lopes. Editora 34, São Paulo, 1996, 72.

9 «Basta que a partilha deixe cada um no seu lugar, e de fato há duas maneiras de garantir isso. Há a vélha e autoritária franqueza que, em sua versão conservadora, diz que, se os sapateiros se meterem a fazer leis, só haverá na cidade leis ruins e mais nenhum sapato, e, em sua versão revolucionária, que se pretendem fazer eles próprios a filosofia da emancipação operária, reproduzirão o pensamento feito especialmente para cegá-los e fechar o caminho de sua libertação.» (RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. Trad. Marilda Pedreira. Cia das Letras, São Paulo, 1988, 26).

Sócrates – Ora, a causa de tudo isso não reside no fato de que cada elemento de sua alma cumpre a tarefa própria, seja para comandar, seja para obedecer?

Glauco – Reside nisso e em nada mais.

Sócrates – Agora, ainda perguntas se a justiça é algo mais do que este poder que faz tais homens e tais cidades?

Glauco – Não, por Zeus, não mais pergunto.

Sócrates – Eis, pois, perfeitamente realizado o nosso sonho, aquele que, como dizíamos, permitia-nos supor que, tão logo começássemos a fundar a cidade, seria provável que, com a ajuda de um deus, nos deparássemos com certo princípio e modelo de justiça. Portanto, Glauco, era uma espécie de imagem da justiça, que, aliás, nos foi de grande utilidade, a máxima que declarava bom que o homem nascido para ser sapateiro se ocupasse exclusivamente de sapataria e o homem nascido para ser carpinteiro, de carpintaria, e assim os outros artesãos.<sup>10</sup>

A argumentação que nos ajuda a compreender as razões de Platão segue basicamente esse fio: (1) não se funda uma cidade justa se tivermos em mira tornar tanto mais felizes as pessoas. Fundamos a justiça quando visamos à felicidade da cidade inteira. (2) É justa a cidade onde cada um desempenha da melhor maneira as funções das quais foi incumbido, e não onde a felicidade de cada um é a razão de ser da política. (3) Educação e instrução de boa qualidade criam índoies honestas e, tendo recebido semelhante educação, os jovens serão melhorados. (4) A educação de boa qualidade é aquela baseada no princípio fundamental da cidade, a justiça. (5) Justiça consiste em fazer cada um cuidar do trabalho que melhor convém à sua natureza, sem interferir nas funções destinadas à natureza dos demais. (6) Logo, educação é quando ensinamos aos jovens que cada um deve ocupar-se na cidade de uma única tarefa, sem perder tempo com tarefas das quais ele não tem ciência. (7) Quando um mesmo homem procura preencher muitas funções ao mesmo tempo, dentre as quais aquelas que não condizem com sua natureza, então levamos a cidade à ruína. (8) Há na cidade uma função, destinada à natureza de alguns cidadãos, que consiste em conhecer a filosofia que delibera e sabe decidir adequadamente sobre as «questões que envolvem a cidade como um todo», isso se chama «política». (9) A cidade que conhece e pratica a justiça é aquela que sabe estabelecer as melhores naturezas para o exercício da política, ou seja, para o exercício de relações de dominação e sujeição. (10) Está justificado, teórica e filosoficamente, o que poderia soar arbitrário: o poder de uns sobre os outros, baseado no conhecimento de algo que aparentemente não detém status de «conteúdo filosófico»: a política. (11) Conclusão: enquanto filósofos não forem os reis e reis não forem filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não se

10 PLATÃO. *A república*. Trad. Jacob Guinsburg. Perspectiva, São Paulo, 2006, 443b, 173.

encontrarem no mesmo sujeito (ou enquanto pessoas impróprias para governar não forem impossibilitadas de exercerem tal abuso contra a natureza), continuará havendo desordem e injustiça.

Enquanto Platão oferecia um sistema de pensamento político que desse conta da experiência humana e, ao mesmo tempo, mapeasse a ordenação estatal que fundará a sociedade justa, esse Sócrates ex-ótico (se pensarmos na apreensão pelo olhar como um princípio privilegiado da abstração conceitual, no ocidentalismo da filosofia) e ex-ótérico (o Sócrates do *Laques*, da *Apologia* e do *Alcibiades*) pensa que as coisas não podem mudar se as pessoas não desejarem que mude. E o fato de Sócrates atestar nada saber revela algo adicional sobre a natureza do conhecimento: o que importa são os efeitos que a verdade causa na forma como se vive. A verdade não está nas palavras. A filosofia teria a ver não com o desejo da verdade, mas com a verdade do desejo. É o cuidado de si, a decisão voluntária de viver de uma certa maneira, é a opção de dar à vida certo estilo que não apenas determina, mas é condição para o iniciado ingressar neste ou naquele ensino helenístico. Qual estilo dar à minha vida, para que eu viva uma vida filosoficamente verdadeira?<sup>11</sup> Filosofar torna-se um tipo particular de medicina: quanto me custa, quanto me dói, na condição de sujeito implicado em um regime terapêutico, ceder à decisão de saída da letargia?

Pouco contribuiria medir a aposta que Foucault fez nessa imagem kantiana de Sócrates. O que importa é que não se trata de opor discurso filosófico e modo de vida. Na verdade, o discurso filosófico participa do modo de vida e é dele indissociável. «Ocupar-se consigo não é, pois uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida.»<sup>12</sup> O discurso é apenas uma força integrante de uma coisa maior: uma forma de vida filosófica. Em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida do discípulo socrático determina agora seu discurso. Isso nos leva a dizer que no caso de Sócrates, não dá para estudar um discurso como uma realidade independente ou como um objeto à parte, que jaz ao lado de uma forma de vida. Uma vez que a filosofia surge agora como uma poética que questiona a verdade do desejo, a pergunta deixa de ser sobre qual cidade iremos construir, e sim qual forma de vida é mais desejável. Qual forma de vida é essa que é a antecipação visível, a presentificação, daquilo que, na dissidência deste mundo que aí se oferece, já habita, neste estrato de realidade, a «ordem de possíveis» do presente imediato?

Pierre Hadot<sup>13</sup> explica que cada escola helenística correspondia a uma maneira de viver, a iniciação ao ensino não apenas exigia como dependia de uma conversão do olhar, uma percepção de que existem outros tipos de existência. E que umas são desejáveis, outras tirânicas e hostis. Portanto, há uma percepção de que o mundo em torno não vai mudar enquanto minha poética existencial

11 Cf. FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2011, 206.

12 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 446.

13 HADOT, Pierre. O que é a filosofia antiga? Trad. Dion Davi de Macedo. Loyola, São Paulo, 1999.

for a guardiã deste mundo onde não sou livre. É como se Sócrates dissesse: esses mundos não são independentes da maneira como aquelas pessoas vivem, eles são na verdade nada mais que uma certa forma de vida tornada hegemônica. Uma forma de vida é tangível e concreta não quando surge na boca do filósofo, através de um discurso politizado, mas quando se manifesta na pergunta que Foucault atribui ao socratismo dos cínicos: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade? É nas formas de cuidado de si «que se deve procurar a inteligibilidade e o princípio de análise das diferentes formas de conhecimento de si.»<sup>14</sup>

Não há uma teoria da República porque não há uma República, há outras maneiras de viver. O que está em jogo nesse gesto é a questão de saber o que é uma forma desejável de vida e não a natureza das instituições que governam. Reconhecê-lo impediria que se colocasse a vitória deste ou daquele, após esta ou aquela insurreição, na conta do atraso mental de uma democracia insuficiente.<sup>15</sup>

---

14 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 414.

15 Cf. COMITÊ INVISÍVEL. Aos nossos amigos e amigas. Baratas, São Paulo, 2015, 32.

#### 4. Bibliografia

- COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos e amigas*. Baratas, São Paulo, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenéutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- GOLDMAN, Marcio. «Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia.» *Revista de Antropologia*, v.46 n.2, São Paulo, 2003.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi de Macedo. Loyola, São Paulo, 1999.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Jacob Guinsburg. Perspectiva, São Paulo, 2006.
- RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. Trad. Marilda Pedreira. Cia das Letras, São Paulo, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. Trad. Ângela Lopes. Ed. 34, São Paulo, 1996.