



Vida filosófica e a busca pela verdade – um diálogo entre Heidegger e Foucault

*Marta Rios Alves Nunes da Costa**

Resumo: Neste artigo, a partir de um diálogo com Heidegger e Foucault, mediado pontualmente por um retorno aos antigos, em particular a Sócrates, procuro retomar o problema e questão da Vida filosófica, na sua relação com a busca pela verdade. O artigo tem dois momentos: no primeiro, explorei uma leitura de Filosofia enquanto caminho, e, num segundo momento, defendi que este caminho articula a dimensão ética e a dimensão política, através de uma experiência (necessária) específica de parresia pessoal. Defendo que a verdade enquanto desvelamento exige sempre a transformação do indivíduo em sujeito, isto é, em pessoa moral, o que requer, nesse processo, o compromisso com a coerência de si, através de uma prática de dizer-a-verdade.

Palavras-chave: Foucault; Heidegger; Parresia; Verdade.

Philosophical Life and the search for truth – a dialogue between Heidegger and Foucault

Abstract: In this article, based on a dialogue with Heidegger and Foucault, punctually mediated by a return to the Ancients and in particular to Socrates, I try to resume the problem and question of philosophical Life, in its relationship with the search for truth. The article has two moments: in the first, I explored a reading of Philosophy as a path, and, in a second moment, I argued that this path articulates the ethical dimension and the political dimension, through a specific (necessary) experience of personal parrhesia. I argue that truth as unveiling always requires the transformation of the individual into a subject, that is, into a moral person, which

* Doutora em Filosofia pela New School for Social Research (NSSR). Professora em Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). E-mail: nunesdacosta77@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0061251667497011>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8523-314X>.

requires, in this process, a commitment to self-coherence, through a practice of telling the truth.

Keywords: Foucault; Heidegger; Parrhesia; Truth.

La vie philosophique et la recherche de la vérité – un dialogue entre Heidegger et Foucault

Resumé: Dans cet article, à partir d'un dialogue avec Heidegger et Foucault, médiatisé ponctuellement par un retour aux Anciens et en particulier à Socrate, j'essaie de reprendre le problème et la question de la Vie philosophique, dans son rapport à la recherche de la vérité. L'article comporte deux moments : dans le premier, j'ai exploré une lecture de la Philosophie comme voie, et, dans un second temps, j'ai soutenu que cette voie articule la dimension éthique et la dimension politique, à travers une expérience spécifique (nécessaire) de parrhésie. Je soutiens que la vérité en tant que dévoilement nécessite toujours la transformation de l'individu en sujet, c'est-à-dire en personne morale, ce qui nécessite, dans ce processus, un engagement à la cohérence de soi, à travers une pratique de dire la vérité.

Mots-clés: Foucault; Heidegger; Parrhesia; Verité.

Introdução

Leo Strauss, em “What is Political Philosophy?”, texto publicado no ano de 1959, afirma:

Philosophy is essentially not possession of the truth, but *quest for the truth*. The distinctive trait of the philosopher is that “he knows that he knows nothing,” and that his insight into our ignorance concerning the most important things induces him to strive will all his powers for knowledge. He would cease to be a philosopher by evading the questions concerning this things or by disregarding them because they cannot be answered (1959, p. 11, grifos meus).

A Filosofia tem essa marca distintiva que a separa de todas as outras áreas ou domínios do conhecimento humano; a busca pela verdade – movida pelo amor à sabedoria – fundamenta sua base e orienta seu caminho; ela não é apenas atividade específica – cite-se por exemplo Deleuze e Guattari (2010, p. 13) que a definem como “criação de conceitos” – nem é apenas *ethos*, modo de vida, como foi tão bem apreendida e expressa nas suas origens socráticas e antigas, emblematicamente concentrada na formulação da vida que merece ser vivida¹ (Platão, *Apologia*, p. 26). Não que ela não seja isso – pois é ela, *sobretudo* isso! – mas ao enfatizarmos, via discurso (*logos*), a “busca pela verdade”, resgatamos não só um conceito (da verdade), nem só o *ethos* (da busca), mas, principalmente, a necessária convergência entre ambos, a relação entre teoria e prática, ética e política, sujeito e comunidade. Quero, neste artigo, problematizar esta “busca pela verdade”, isto é, tornar problema esse fenômeno e atitude, fazê-lo objeto de pensamento e reflexão, sobretudo numa época histórica em que a verdade parece estar fora de moda e fora das considerações acadêmicas, a não ser pontualmente através de uma conceptualização enquanto teoria da correspondência².

¹ Na sequência de sua defesa perante o tribunal, Sócrates diz: “Ora, é possível que alguém perguntasse: — Sócrates, não poderias viver longe da pátria, calado e em paz? Eis justamente o que é mais difícil fazer e aceitar a alguns dentre vós: Se digo que seria desobedecer ao Deus e que, por essa razão, eu não poderia ficar tranqüilo, não acreditáveis em mim, supondo que tal afirmação é, de minha parte, uma fingida ingenuidade. Se, ao contrário, digo que *o maior bem para um homem é justamente este, falar todos os dias sobre a virtude e os outros argumentos sobre os quais me ouvistes raciocinar, examinando a mim mesmo e aos outros e, que uma vida sem esse exame não é digna de ser vivida*, ainda menos acreditáveis ouvindo-me dizer tais coisas. Entretanto, é assim, como digo, ó cidadãos, mas aqui não é fácil ser persuasivo” (Pl., *Ap.*, p. 26, grifos meus).

² Sigo a proposta foucaultiana de pensar a problematização como a exploração e desenvolvimento de um “*domain of acts, practices, and thoughts that seem to me to pose problem for politics*”. Ou seja, mais do que chegar a uma única solução válida, para um problema específico, quero dar conta das interseções de questões, problemas e suas ramificações no que diz respeito a esta busca da verdade e, mais precisamente, na interseção da constituição ética, do sujeito, com a manutenção e transformação política, do mundo. Ver FOUCAULT, Michel. “Polemics, Politics and Problematizations”. Entrevista a P. Rabinow, em maio 1984. *Essential Works of Foucault*, vol. 1. The New Press, 1998.

Quando Strauss propõe a definição de Filosofia como “a busca da verdade”, ele o faz colocando em segundo plano a questão da “posse da verdade”, isto é, da apropriação da verdade. Com isso, gostaria de propor interpretar Strauss dialogando com dois autores: Heidegger, por um lado, e Sócrates, por outro, mediado por Foucault, no sentido de reconhecer (ou postular) que: a) filosofia é um caminho; e b) a possibilidade de tornar esse caminho filosófico é, não só o *amor*, mas a busca pela coerência de *si*.

O caminho filosófico

A Filosofia como *morada do espanto* manifesta-se no processo de busca da verdade enquanto *aletheia* – desvelamento. A verdade não se “dá” apenas, de forma simples, imediata ou irrefletida; a verdade *exige* uma transformação do sujeito, na medida em que este deve se preparar (transformando-se) para a receber e/ou reconhecer. É esse movimento – de busca que exige abertura de *si* ao mundo e também de *si* a si mesmo – que constitui e informa o espaço filosófico do espanto, aquele espaço onde *ainda* não se sabe mas (quase) se *intui*; onde não se para, mas se presente.

Essa abertura, que Heidegger tão bem coloca como abertura do ente ao Ser, não é apenas um fenômeno marginal, nem uma opção (entre muitas) com o qual nos podemos ou não deparar. Ele é um fenômeno *fundamental*, no sentido literal em que remete ao nosso próprio fundamento existencial – ele obriga, nessa “busca”, a responder às questões que não se querem calar: *O que é?* e *Quem sou?* No texto *Que é Isto, a Filosofia?*, escrito em 1955, Heidegger afirma:

A questão: que é filosofia? não é uma questão que uma espécie de conhecimento se coloca a si mesmo (filosofia da filosofia). A questão também não é de cunho histórico; não se interessa em resolver como começou e se desenvolveu aquilo que se chama

“filosofia”. A questão é carregada de historicidade, é historial, quer dizer, carrega em si *um destino, nosso destino*. Ainda mais: ela não “é uma”, ela é a questão historial de nossa existência ocidental-européia (Heidegger, 2018, p. 6, grifos meus).

A questão “que é a Filosofia?” obriga-nos a pensarmo-nos a nós mesmos numa temporalidade que se estende desde a origem – da filosofia, isto é, da nossa “existência ocidental-européia” – até o futuro, isto é, ao “nosso destino”. A filosofia torna-se “problemática para nós” (Heidegger, 2018, p. 6) a partir do momento em que ela “procura o que é o ente enquanto é”, isto é, a partir do momento em que ela se *constitui* e reconhece como *caminho*, e não mais como acordo pleno entre *logos* e ser³. Esse caminho exige o “*légein* no sentido do *dialégesthai*, o falar como diálogo” (Heidegger, 2018, p. 10, grifos do autor), ou seja, ele nos coloca numa abertura em que o pensamento dos que nos antecederam – na história da Filosofia – nos *libera* e, ao mesmo tempo, lança-nos na “correspondência”. Afinal, “Não constitui esta correspondência o traço fundamental de nosso ser?” (Heidegger, 2018, p. 12).

Correspondência de quê? Enfatizemos que Heidegger preza cada potencialidade da linguagem e sua origem etimológica; nesse sentido, correspondência deve ser compreendida como co-respondência, isto é, como uma resposta que corresponde ao ser do ente (Heidegger, 2018, p. 11), que para o autor “Permanece nossa morada constante” (Heidegger, 2018, p. 12). Ora, se é nossa morada constante, por que isso que *é* se *torna*

³ Heidegger afirma que “Uma tal procura que aspira pelo *sophón*, pelo *hèn pánta*, pelo ente no ser, se articula agora numa questão: que é o ente, enquanto é? Somente agora o pensamento toma-se ‘filosofia’. Heráclito e Parmênides ainda não eram ‘filósofos’. Por que não? Porque eram os *maiores* pensadores. ‘Maiores’ não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram ‘maiores’ no sentido de que ainda se situavam no acordo com o *Lógos*, quer dizer, com o *Hèn Pánta*. O passo para a “filosofia”, preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão” (Heidegger, 2018, p. 8).

*problema para nós?*⁴ Essa correspondência torna-se problema na medida em que ela não é apenas, ela exige uma *disposição* da nossa parte, isto é, ela convida e obriga que a abertura na qual *estamos* e *somos* se torne consciente e intencional *para nós*. Essa intencionalidade Heidegger concebe na recuperação do *espanto* causado pelo *pathos*, pela afeição que nos convoca e nos dispõe perante si. Ou nas palavras do próprio autor:

O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua. Assim, o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre, o espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente (Heidegger, 2018, p. 14).

Essa é nossa morada enquanto fazemos e *somos* filosofia; uma disposição que busca *dizer o que é*. Na medida que a palavra (*logos*) se relaciona e pode expressar o ser do ente, ela se torna meio de velamento e desvelamento ou revelação. Em *A Essência da Linguagem*, Heidegger (2003, p. 121) afirma:

Se é verdade que o homem, quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença. Nós, nós que falamos a linguagem, podemos nos transformar com essas

⁴ Intuímos, aqui, a influência que Heidegger certamente teve em Foucault ao buscar trazer à tona aquilo que permanece *suposto*, mas *escondido*. Foucault diz que “[there] has always been the essential philosopher [...] My entire philosophical development was determined by my reading of Heidegger” (Foucault, 1985, p. 8). Heidegger foi importante para Foucault não só pela sua leitura e diálogo com Nietzsche – autor que é igualmente influente –, mas também pela reconsideração da Antiguidade e do conceito de tecnologia e suas implicações. Ver também: FOUCAULT, Michel. Technologies of the Self. In: L. H. Martin, H. Gutman, & P.H. Hutton (Eds.). *Technologies of the Self A seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. p. 16-49.

experiências, da noite para o dia ou com o tempo. Mas talvez fazer uma experiência com a linguagem seja algo grande demais para nós, homens de hoje, mesmo quando essa experiência só chega ao ponto de nos tornar por uma primeira vez atentos para a *nossa relação com a linguagem* a partir daí permaneceremos compenetrados nessa relação.

Três coisas nos chamam a atenção nessa citação. Em primeiro lugar, a linguagem é “a morada própria” de nossa presença, quer o saibamos ou não. Isso significa que é *na* e *pela* linguagem que nós *somos* presença no mundo, *Da-sein*, ser-aí. A linguagem é princípio, meio e fim, através da qual nos podemos tornar presentes para nós mesmos. Em segundo lugar, isto significa abertura para a nossa própria *transformação*. Ou seja, a filosofia *exige*, no processo e caminho em que nos tornamos *presentes*, isto é, que superamos o “esquecimento do esquecimento”⁵, uma transformação de nós mesmos. É essa exigência – que não é apenas uma exigência teórica ou intelectual, mas principalmente ética e *existencial* – que nos permite reconsiderar a relação entre origem e destino, não só nosso, mas de nossa tradição ocidental, pois a

⁵ No artigo intitulado “O Cuidado como Amor em Heidegger”, Marcos Aurélio Fernandes afirma que o homem, ao deixar-se dominar pelas inclinações sensíveis que lhe são apresentadas no mundo, esquece-se do mistério do ser, isto é, afirma-se como ausência e não como presença. Diz: “A partir desta perspectiva, o que nós temos comumente como presença (*Dasein*, *ousia*), a saber, a mera presença, a ocorrência no horizonte do ‘ser-que’, tanto como substancialidade quanto como objetividade-subjetividade, ou ainda quanto como recurso da funcionalidade, passa a ser chamado de ausência (*Wegsein*, *apousia*). Arrebatado, isto é, endoidecido e apaixonado pela mobilização total do produzir e do dominar, encantado pelos dispositivos e pelas disponibilizações da operacionalidade funcional da técnica, em toda a parte e a todo o momento ocupado e *preocupado com o ente, ao homem permanece velado, oculto, desconhecido, o mistério do ser. Ele, epocalmente, ‘não está nem aí’ para o mistério de ser*. Este fechamento e encobrimento que vigora como esquecimento, melhor, como *esquecimento do esquecimento*, só pode ter o ser como nada, só pode ter o pensar que medita o sentido do ser como delírio. Esta situação não é superada ali onde se condena a racionalidade com sua unilateralidade e se procura refúgio nas ‘vivências’ (Heidegger, 1994b, p. 131). Por isso, o pós-moderno é ainda, neste sentido, um prolongamento do moderno, da ausência que se consoma na modernidade, portanto, não é propriamente uma passagem, mas uma aparência de passagem. Uma passagem só se cumpre na presença e como presença” (Fernandes, 2011, p. 161, grifos meus).

verdade – *aletheia* – é a re-revelação do ser, o ser que se mostra velando-se e que requer que haja da parte do sujeito uma *transformação e adequação* para que se torne *disposto* a recebê-la e reconhecê-la.

É esse o sentido de tornar-se *presente*, o que implica se subtrair da mera funcionalidade da existência e mergulhar no Ser. Quando inserimos o conceito de “verdade”, ou melhor, a palavra (que aponta para a experiência) de *aletheia*, queremos indicar que não se trata aqui de uma mera busca de confirmação de uma correspondência entre proposições e um estado de coisas, isto é, entre o que é dito e o que existe no mundo. A verdade em Heidegger aponta para uma transformação efetiva do sujeito na medida em que este se *compreende* já lançado no horizonte do poder-ser. Diz Marcos Aurélio Fernandes (2011, p. 159-160, grifos meus) que

Falar do humano enquanto presença, porém, é outro lance. Isto é, significa abrir outro horizonte de compreensão, por conseguinte, do poder-ser. É um aceno ao futuro [...] Contudo, mais uma vez, não se trata de passar de algo real a outro algo real, mas da passagem de um poder-ser a outro poder-ser, de uma passagem que é, na verdade, um salto, um *salto de liberdade* que, abismando-se no nada, *funda outro modo de ser para o humano*, um modo de ser que se chama *presença* por possibilitar ao humano ser o aí do ser, ou seja, que se rege na proximidade do ser, do ser não como funcionalidade, mas do ser como *evento-apropriador* (*Ereignis*).

Tornar-se presente a si mesmo, romper o esquecimento do ser e seu niilismo, significa tornar-se um *ser-quem*, e não um *ser-que*. Por outras palavras, “O homem precisa se transformar para *poder-ser si-mesmo*” (Fernandes, 2011, p. 159-160, grifos meus) e tornar-se *humano* (no sentido moral de *humanidade*, e não apenas no sentido biológico, enquanto membro do *homo sapiens*). Quero sublinhar esta dimensão moral que simultaneamente aponta a *direção*, como também é a própria condição de possibilidade de construção de um *caminho*, o que, nas palavras de Heidegger, torna-se explícito no conceito de liberdade. A liberdade constitui

o *fundamento* da existência que *exige* se abrir à transcendência, ultrapassar-se. Ainda nas palavras de Fernandes (2011, p. 162),

Existir é, pois, ultrapassar-se, transcender-se. Só que este transcender-se não é ultrapassar-se na direção do que não se é, mas sim, ultrapassar-se na direção do próprio ser, ou melhor, na direção do poder-ser mais próprio, ou seja, daquele poder-ser em que a presença pode ser mais propriamente o que, melhor, quem ela é. Existir é, pois, estar sob a lei da liberdade, que diz: “torna-te o que tu és”. Isto significa: torna-te *quem* tu és, melhor ainda, torna-te quem tu *podes* ser.

A lei da liberdade, que num eco kantiano nos dispõe para algo maior que nós mesmos, ao mesmo tempo que nos convida ao aprofundamento do nosso ser, permite que o sujeito se torne alguém e deixe de ser um ninguém. Dialogando em surdina com Arendt, e com a leitura brilhante que a autora faz da personalidade de Eichmann, é só na tomada de consciência de si mesmo enquanto agente livre e responsável que o indivíduo se torna *sujeito*, no sentido de *pessoa (moral)*, isto é, que se torna alguém, capaz de se governar a si próprio e reconhecer o outro como fim em si mesmo⁶. Essa

⁶ Arendt afirma que “O problema com os criminais do regime Nazi era precisamente que eles renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se ninguém fosse deixado para ser punido ou perdoado. Eles protestaram vezes sem conta que nunca cometeram nada por iniciativa própria, que não tinham intenções, boas ou más, e que eles apenas obedeceram a ordens.

Para colocar de outra forma: o maior mal perpetrado é o mal cometido por ninguém, isto é, por seres humanos que se recusam a ser pessoas. Dentro desta grelha conceptual destas considerações poderíamos dizer que os *wrongdoers* que se recusam a pensar por si mesmos sobre o que estão fazendo e que também se recusam, em retrospectiva, a pensar sobre isso, isto é, a voltar atrás e lembrar o que fizeram (isto é *teshuvah* ou arrependimento), falharam para constituírem-se como alguém. Ao permanecerem teimosamente como ninguém eles provam ser inaptos para relações com outros que, bons, maus ou indiferentes, são pelo menos pessoas” (Arendt, 2003, p. 111-112).

Os ninguém inserem-se no horizonte da mera funcionalidade e reduzem-se a si mesmos (e aos outros) a instrumentos, o que faz com que sejam, por isso, substituíveis. Na medida em que se nega a consciência (moral) e a reflexão sobre si, seu lugar e o mundo – ou seja, todos os aspectos da existência – o indivíduo permanece *stultus*, desamparado e perdido no mundo, sem capacidade de julgar. Embora Arendt, na obra *O Julgamento de Eichmann*, esteja a

tomada de consciência, que é uma *apropriação de si*, significa, em primeiro lugar, ser dono de si mesmo, dominar-se a si mesmo, isto é, ser senhor de si, “tornar-se apto no poder-ser mais próprio” (Fernandes, 2011, p. 163). É um *movimento* que requer a negação de tudo o que indivíduo não quer ser e/ou atualizar; é uma atualização responsável de si enquanto sujeito.

Só o abraço da responsabilidade pessoal permite romper e transcender o perigo sempre imanente da decadência – decadência de si e decadência do mundo. A decadência significa *desresponsabilização*, renúncia à possibilidade de si enquanto um *quem*, um *alguém*, ou seja, a decadência, embora possibilidade de ser, é concretização do impessoal em que “Cada um é, antes de tudo, ‘os outros’: o ‘a gente’ que, na verdade, é ‘todo o mundo’, que, em última instância, é ‘ninguém’” (Fernandes, 2011, p. 163). A atualização de um potencial *si* enquanto *ninguém* significa a perda da humanidade (isto é, da sua dimensão moral), mas esta traz consigo a perda da própria ligação com o real. A realidade resume-se a *simulacro*, o projeto de criação de si mesmo resume-se à agitação e a uma mobilidade precipitada que só conduz ao abismo do nada e que lembra Sêneca e o conceito de *stultitia*.

Na aula de 27 de janeiro de 1982, do curso “A Hermenêutica do Sujeito”, Foucault parte da análise da carta de Sêneca a Lucrécio, a carta 52, em que este conceito aparece. É através da análise desse conceito que Foucault vai caracterizar a passagem do *status* de ignorância para o *status* de sujeito⁷. Então, o que é a *stultitia*? Diz Foucault (2014, p. 118-119):

O *stultus* é, antes de mais, aquele que está à mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior, ou seja, aquele que deixa entrar no seu espírito todas as

oferecer uma descrição dos traços aparentes da personalidade de Eichmann, considerando as suas implicações morais e políticas, essa leitura, uma vez feita em paralelo com Heidegger, Foucault e os Antigos, permite-nos reforçar a experiência *fundamental* do cuidado de si, tema que será desenvolvido na segunda seção deste artigo.

⁷ “O indivíduo deve tender para um *status* de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não sujeito pelo *status* de sujeito, definido pela plenitude de relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisso que o outro deve intervir” (Foucault, 2014, p. 117).

representações que o mundo exterior lhe pode oferecer. Ele aceita essas representações sem as examinar, sem saber analisar o que elas representam [...] por outro lado, e em consequência, o *stultus* é aquele que está disperso no tempo: não somente à pluralidade do mundo exterior, como também disperso no tempo. O *stultus* é alguém que de nada se lembra, que deixa a vida correr, que não tenta reconduzi-la a uma unidade pela rememoração do que merece ser rememorizado, e que não dirige sua atenção, seu querer, em direção a uma meta precisa e bem determinada.

O *stultus* é o ninguém, aquele que se recusa a *cuidar de si mesmo*, aquele que se recusa a tornar-se *sujeito*, isto é, um alguém concreto, presente e responsável que se apodera de si e se concebe no tempo. O *stultus* não se coloca a questão da boa vida, da vida que merece ser vivida; o *stultus* está perdido na *funcionalidade*, na inconsistência a que a atração pelo novo o lança, numa agitação sem fim que o faz se esquecer de sua facticidade e mortalidade. Percebe-se que o *stultus* é aquele que se deixa influenciar por tudo de externo que o afeta, sem ser capaz de *discernir* entre essas afeções e, por outro lado, é aquele que é fragmentado do ponto de vista temporal, ou seja, ele não tem propósito, anda à deriva, e muda de vida consoante às circunstâncias. O *stultus* nega-se, recusa tornar-se objeto de si mesmo e, por isso, o *si* de si mesmo.

A angústia, em Heidegger, cumpre a tarefa de poder despertar o *stultus* de seu sono existencial (e quiçá dogmático) e abri-lo para a possibilidade da pre-sença. Através de uma dissonância, de um desacordo com o mundo, “A angústia retira a presença de seu esquecimento no mundo da efetividade e a traz para a disposição de assumir o seu ser-possibilidade. Por isso a angústia é uma provocação à presença [...]” (Fernandes, 2011, p. 166). Em Heidegger a angústia convida à compreensão da existência, o que significa dizer uma abertura para poder ser mais próprio, para tornar-se

sujeito na morada proporcionada pela liberdade e pelo confronto com a verdade (e presença) da finitude e da morte⁸.

É também com essa experiência de abertura a si mesmo e ao mundo que se reconfiguram possibilidades de *ser* e de *ser com o outro*. É nesse resgate – que é o resgate da própria atividade filosófica na sua origem – que se torna claro (isto é, que se *desvela*) o mistério do ser. A verdade (*aletheia*) requer a abertura a si, ao outro e ao mundo, e esta abertura converge com a experiência e prática do cuidado e do amor:

Só enquanto se a-propria a clareira do Ser, é que o Ser se entrega, no que ele é propriamente, ao homem. Que, porém, o Da (lugar), a clareira, como Verdade do próprio Ser, se a-proprie, é destinação do próprio Ser. É o destino da clareira (Heidegger, 1967, p. 60).

O destino (ou destinação) do ser – do *nosso* ser, sujeitos e povos – está marcado pela existência (ou suspensão) da disponibilidade (ou disposição) da abertura, movida pelo amor. Heidegger é claro quando afirma que a filosofia é “A paixão da tendência para o fato antecipado da essência das coisas: *o combate incessante e questionador pela essência e pelo ser do sendo, isto é, do que é e está sendo*” (Heidegger, 2021, p. 25-26). A Filosofia, que é criada pelos gregos, é esse questionamento que exige *coragem e risco* para questionar a si mesma e, com ela, compreender sua presença, seu lugar e seu destino⁹.

⁸ No parágrafo 40 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: “O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo como mundo*” (Heidegger, 2005, p. 251). Mais adiante, ele continua: “Na verdade, pertence à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser” (Heidegger, 2005, p. 255).

⁹ Heidegger afirma que a filosofia, para o povo alemão, resgatando o sentido originário grego, reflete-se na tarefa de “Assumir o risco de iniciar de novo o verdadeiro princípio de nossa

Heidegger permite-nos considerar a Filosofia no seu duplo aspecto: por um lado, de tarefa histórica enquanto atividade consciente de um povo que se coloca dentro de uma tradição única (ocidental); por outro lado, de uma tarefa que cada um pode dar a si mesmo, tornando-se *presente*. Na próxima seção quero olhar para esse segundo sentido, e explorar com detalhe a tarefa da filosofia como busca de verdade, manifesta no processo de constituição do sujeito através da *parresia* (pessoal), interpretada como experiência do cuidado. Estabelecerei, para isso, uma ligação mais explícita entre Heidegger e Foucault, através do movimento que ambos fazem a um retorno aos gregos e à origem da Filosofia, tornando-se Sócrates o interlocutor exemplar para pensar a convergência entre teoria e prática.

Filosofia como cuidado e o projeto da coerência de si – entre Heidegger e Foucault, o regresso aos antigos e o exemplo de Sócrates

Ao longo dos vários textos de Heidegger, identificamos a tônica que nos obriga a re-pensar, isto é, a pensar de novo (recuperando a *novidade* do próprio pensamento e ato de pensar) a origem da Filosofia e o movimento de questionamento gerado pelo espanto, que os antigos criaram, mas que, de acordo com o autor, depressa se perdeu e se transformou numa outra coisa (metafísica), afastando-se de sua questão fundamental¹⁰. Na definição preliminar de filosofia como “O combate que

presença histórica, com o fim único de propinar a nosso povo seu grande futuro e tornar a nação digna de sua missão. Digna significa: capaz e senhora de seu destino, elevando-se assim à sua grandeza. Somente se pertencemos à grandeza do princípio da presença espiritual de nosso povo, só assim ficaremos à altura do poder de nossa meta, da meta a que se encaminha nossa história” (Heidegger, 2021, p. 25).

¹⁰ Diz Heidegger que “A filosofia ocidental *deixa de ser grega* logo depois de seu início e se mantém assim quer explícita quer implicitamente, até Nietzsche” (Heidegger, 2021, p. 39). Contrariando a história da Filosofia e seus filósofos, Heidegger diz ainda que a filosofia não é “Ciência, visão de mundo, fundamentação do saber, saber absoluto, preocupação pela existência do indivíduo” (Heidegger, 2021, p. 29). A filosofia é “O combate que continuamente questiona a essência e o ser do sendo, do que é e está sendo” (Heidegger, 2021, p. 29).

continuamente questiona a essência e o ser do sendo, do que é e está sendo” (Heidegger, 2021, p. 29), Heidegger visa retomar o *caminho* do espanto e do questionamento do ser. A seção anterior procurou retrair esse caminho e apontar o essencial desse movimento. A busca da verdade, que nada mais é senão perscrutar a essência do ser no próprio movimento da existência, da aparência, da apresentação e do tornar-se presente, acontece num horizonte polêmico, de luta, começando pela luta em si mesmo. A verdade, em Heidegger, tal como para os gregos, exige a transformação daquele que a recebe ou percebe:

Grandes coisas só se abrem e revelam para grandes pessoas e para grandes povos. Pessoas mesquinhas tomam o que é pequeno por gigantes.

Temos que *conquistar a verdade*, é a decisão de nossa missão. Somente com a decisão desta luta abre-se para nós a possibilidade de um *destino*. Só há e se dá destino lá onde, *numa decisão livre*, o homem se expõe ao *perigo de sua presença* (Heidegger, 2021, p. 271).

A verdade *conquista-se*, é fruto de *decisão* que se *torna destino*; uma decisão que nasce na e da liberdade e, por isso, traz consigo o perigo. Essa verdade não é o *fim*, da qual outros meios são escolhidos em prol de si. Essa verdade – *aletheia* – é desvelar, mais do que desvelamento; é processo de ser e fazer, mais do que algo acabado. Ela é exigente, pois só se mostra àqueles que *se decidem*. Mas que se decidem a quê? A seção anterior respondeu a essa questão, pelo menos de forma preliminar: aqueles que se decidem a se tornarem *alguém*. Dito por outras palavras, aqueles que se decidem a questionar sua própria existência e seu lugar e *sentido* no mundo. Esse questionamento é direta e indiretamente o questionamento acerca da vida que merece ser vivida, isto é, da vida qualificada. Com efeito, quando Platão nos diz n’*A Apologia de Sócrates* que o Oráculo de Delfos considerou Sócrates o homem mais sábio, e Sócrates afirma que se trata de “sabedoria humana” (Pl., *Ap.*, p. 7), essa sabedoria deve ser compreendida pelo *exemplo* que Sócrates nos dá no seu modo de viver: Sócrates diz as coisas tal como elas são, fala de forma

simples, sem apelar à retórica nem técnicas de arte e persuasão e, acima de tudo, ele fala em seu próprio nome, ou seja, ele é dono de *si*, de sua conduta e de suas palavras. Como afirma Foucault (2017, p. 17):

O sábio diz *o que é*, ou seja, o ser do mundo e das coisas. E se esse dizer-a-verdade do ser do mundo e das coisas pode adquirir o valor de prescrição, não é na forma de um conselho ligado a uma conjuntura, mas na de um *princípio geral de conduta*.

A busca da verdade – que se traduz em dizer *o que é* – é indissociável do tornar-se verdadeiro para si mesmo, ou seja, o movimento e o caminho que definem a *filosofia* requerem a dupla atitude de cuidar de si e de conhecer-se, e cuidar e conhecer o mundo e os outros. Essa dupla atitude abre-se para dois campos distintos, mas interdependentes: o campo da ética e o campo da política, ou seja, o campo do modo de vida e processo de constituição de si mesmo, enquanto sujeito; e o campo público, que supõe como sua condição de possibilidade a liberdade de ser e aparecer aos outros (seus iguais). A *Filosofia* como caminho e tarefa de *conquistar a verdade*, como afirma Heidegger, encontra seu eco na caracterização foucaultiana da “atitude de sabedoria em filosofia” que vincula a questão da *aletheia*, a questão da *politeia* e a questão do *ethos*¹¹. Embora Foucault desdobre a Filosofia em quatro atitudes distintas (uma atitude de conciliação, a que ele designa como “atitude profética da filosofia”, entre *aletheia*, *politeia* e *ethos*; uma atitude de sabedoria, que visa à unidade fundadora das três dimensões; uma atitude de ensino na filosofia, e uma atitude parresiástica), para o nosso propósito, quero concentrar-me na relação entre a atitude de sabedoria e a atitude parresiástica – explorando a associação entre *aletheia* e *parresia*, seguindo a sugestão de Foucault de que “O parresiasta põe em jogo o discurso verdadeiro do que os gregos

¹¹ Foucault (2017, p. 60-61) diz: “A atitude de sabedoria em filosofia é a que pretende dizer, num discurso fundamental e único, num mesmo tipo de discurso, ao mesmo tempo qual o estado da verdade, qual o estado da *politeia*, e qual o estado do *ethos*. A atitude de sabedoria em filosofia é o discurso que procura pensar e dizer a unidade fundadora da verdade, da *politeia* e do *ethos*”.

chamavam de *éthos*” (Foucault, 2017, p. 25). Com efeito, considero que aquela coragem a que Heidegger se refere está intimamente ligada à coragem de *tornar-se sujeito*, o que é indissociável do processo de desvelamento da verdade.

Parresia e o exemplo de Sócrates

A Apologia de Sócrates, de Platão, dá-nos um bom retrato da atitude de Sócrates no momento de seu julgamento, em que este é condenado por impiedade e corrupção dos jovens. Não entrarei aqui na reconstrução histórica e hermenêutica do texto; quero, em vez disso, retomar alguns aspectos pontuados por Foucault em *A Coragem da Verdade* e em *A Hermenêutica do Sujeito*.

A primeira coisa a observar é que Sócrates fala de modo simples, sem adornos, nem recurso a técnicas. Diz Sócrates que, ouvindo seus acusadores, de tão persuasivos que foram, quase se esqueceu de si mesmo. Embora ele seja acusado de ser “hábil no falar”, Sócrates se distancia de qualquer semelhança com seus acusadores no uso de retórica e de técnicas de discurso e afirma que essa habilidade só pode ser interpretada no sentido em que ele diz a verdade, “com toda a clareza” (Pl., *Ap.*, p. 3). Foucault considera que esse início de texto – e defesa de Sócrates – é revelador, já que

[...] se a habilidade em falar provoca o esquecimento de si, pois bem, a simplicidade (do) falar, a palavra sem aparato ou sem ornamento, a palavra diretamente verdadeira, a palavra de *parresia* portanto nos levará à verdade de nós mesmos (Foucault, 2017, p. 64).

Esse esquecimento de si é uma ameaça permanente, um desvio do caminho filosófico, uma perda de rumo face à verdade de si e da existência humana, já que ele conduz a uma inversão das prioridades da vida (ou uma visão deturpada do que constituiria a “boa vida”) e aquilo

que Heidegger (2021, p. 57-63) designa por funcionalidade e que nos retrai da experiência ontológica.

A *Apologia* retrata o percurso de reconstrução dos passos de Sócrates na verificação da verdade anunciada pelo Oráculo e, simultaneamente, a identificação da constância do modo de vida de Sócrates ao longo do tempo. No primeiro sentido, a verificação da verdade anunciada pelo Oráculo demonstra que a verdade não se dá, não se *apresenta* como verdade. O pronunciamento do Oráculo é *recebido* por Sócrates, mediado por Querofonte, como algo que deve ser descoberto *por si mesmo*. Ou seja, o que é dito *torna-se* verdade na medida em que o *sujeito o torna verdade para si*, isto é, na medida em que no processo de verificação ele tem a oportunidade de *compreender* o que está sendo dito acerca de si e *porquê*. Assim, Sócrates,

[...] salientando sua permanente ignorância e mostrando que o que ele faz não é, como um professor, transmitir tranquilamente e sem assumir riscos aos que sabem o que ele próprio sabe, ou pretende saber ou crê saber. O que ele faz, ao contrário, é mostrar corajosamente aos outros que eles não sabem e que precisam cuidar de si mesmos (Foucault, 2017, p. 77).

Trata-se de uma *parresia* ética que é, apesar disso, fundamental para a *polis*, já que só transformando a si mesmo é possível melhorar a cidade¹². E essa transformação permanente de si, que é uma prática de cuidado de si mesmo, é exemplificada por Sócrates. Diz Platão que da investigação feita por Sócrates, na expectativa de compreender as palavras do Oráculo, buscando aqueles que eram considerados “sábios” pelos cidadãos de Atenas (nomeadamente os políticos, os poetas e os artífices),

¹² O relato de Sócrates pode ser lido na sua dimensão política – e nesse sentido, poderíamos explorar Sócrates como aquele que, dizendo a verdade, rompe com a ordem pública estabelecida – e na sua ordem ética. Quero, uma vez mais, reforçar que meu interesse está nessa segunda, já que a ética é a fundação da política, ou seja, a definição do que é um bom cidadão depende, existencialmente, da constituição de um bom caráter, o que supõe o processo de cultivo de bons hábitos.

[...] dessa investigação, cidadãos atenienses, me vieram muitas inimizades e tão odiosas e graves que delas se derivaram outras tantas calúnias e me foi atribuída a qualidade de sábio; pois que, a cada instante, os presentes acreditam que eu seja sábio naquilo em que refuto os outros. Do contrário, ó cidadãos, o Deus é que poderia ser sábio de verdade, ao dizer, no Oráculo, que *a sabedoria humana é de pouco ou nenhum preço*; e parece que não tenha querido dizer isso de Sócrates, mas *que se tenha servido do meu nome, tomando-me, por exemplo*, como se dissesse: Aqueles dentre vós, ó homens, são sapientíssimos os que, como Sócrates, tenham reconhecido que em realidade não tem nenhum mérito quanto à sabedoria (Pl., *Ap.*, p. 9).

Sócrates é

[...] no fundo o verdadeiro competente em matéria de como os homens cuidam de si mesmos e de seus filhos. [...] Somente o desvelo, a aplicação, o zelo, a *epiméleia* socrática é capaz de corresponder ao cuidado com os homens (Foucault, 2017, p. 130).

Esse cuidado de si – tão *fundamental* – significa um determinado *modo de existência, modo de vida*, que é essencialmente uma *prática de dizer-a-verdade*. Assim, percebemos que o modo como Sócrates vive – examinando a si mesmo e examinando os outros – reflete esse cuidado consigo e, na medida em que o cuidado exige a reflexão e o tornar-se um *si*, a verdade que se desvela à medida que as práticas do cuidado se vão desenrolando. O questionamento acerca de como se vive nunca é abandonado, permanece com Sócrates até ao momento da sua morte, que ele acolhe com graça e tranquilidade.

Em Heidegger encontramos a denúncia da falta de coragem e disposição para a abertura do Ser, a perda dos indivíduos no mundo funcional, no vazio e o nada, a renúncia à atualização consciente da possibilidade de *si*. A coragem de tornar-se si mesmo exige uma ruptura

com o mero dado e traduz-se num conjunto de práticas que dizem respeito ao modo como cada um se constitui enquanto *sujeito*. Tornar-se pessoa exige, por isso, a coragem de assumir sua existência autêntica e responsável. Considero que podemos interpretar essa *atitude* de abertura e busca da verdade na atitude e escolha específica de dizer-a-verdade, começando por dizer a verdade a si mesmo e acerca de si mesmo. Nesse sentido, a *parresia* é um modo de ser através do qual o sujeito se constitui enquanto tal através do discurso, mas esse discurso articula as dimensões ética e política, na medida em que ao dizer a verdade – num horizonte comum, público, em que os outros aparecem para si – o sujeito limita e transforma o espaço das aparências.

Como diz Foucault em *Governo de Si e dos Outros*, a *parresia* não produz um efeito codificado; ela anuncia riscos não especificados (Foucault, 2013, p. 62). A *parresia* é um evento que cria uma fratura no horizonte onde ela emerge. Ela rompe com a lógica em vigor e obriga a um reenquadramento das relações daqueles que ocupam o espaço comum. A *parresia* é, por isso, essencialmente subversiva: quer na medida em que ela *transforma* o sujeito que diz a verdade, seja reforçando o que ele é, seja expondo-o a novos perigos; quer na medida em que ela abre a fratura e expõe a verdade num horizonte apenas aparentemente pré-determinado ou dominado por regras, costumes e leis.

Foucault (2013, p. 62) afirma que *parresia* é

[...] o pacto do sujeito que fala consigo mesmo. Pacto que, por sua vez, tem dois níveis: o nível do ato de enunciação e o nível, implícito ou explícito, pelo qual o sujeito se liga ao enunciado que acaba de dizer, mas se liga também à enunciação (Foucault, 2013, p. 62).

Quero sublinhar a relação entre a busca da verdade com a prática específica da *parresia*, na medida em que ela é considerada o processo por excelência através do qual o indivíduo se torna sujeito, isto é, pessoa (no sentido moral), em que a categoria de responsabilidade *desvela* e fecha o círculo da verdade de si, para si e no mundo. Embora a *parresia* articule a dimensão ética e a dimensão política, estou a concentrar-me no poder da

parresia *pessoal*, ou seja, naquela habilidade de cuidar de si, conhecer-se a si mesmo e dizer a verdade acerca de si:

On this reading, parrhesia can be seen not only as an honest engagement with others, but as a self-referring practice of telling truths to oneself. Without this dimension of parrhesia, its links to acts of self-transformation are tenuous (Simpson, 2012, p. 110).

É essa prática contínua que ilumina a relação fundamental entre responsabilidade e liberdade: o dizer-a-verdade a si mesmo, sobre si mesmo, e também aos outros, permite uma apropriação plena de si, uma *escolha livre* de quem o sujeito quer ser a cada momento, numa sequência temporal de existência. O cuidado – que é a experiência filosófica por excelência e aponta para a indissociação entre autoexame, reflexão e crítica – permite o desvelamento da verdade pela afirmação da coerência de si.

Conclusão

Procurei neste artigo retomar a questão da “vida filosófica” à luz das contribuições de Heidegger e Foucault, mediadas pontualmente por um retorno aos Antigos e em particular a Sócrates. Embora Foucault tenha raramente mencionado Heidegger nos seus textos, parece-me inegável que a sua influência foi determinante na condução da sua pesquisa e, sobretudo, na retomada da experiência da Filosofia enquanto cuidado de si. Com efeito, aquela vida filosófica que “não cessou de aparecer como uma sombra, cada vez mais inútil, da prática filosófica” (Foucault, 2017, p. 208) é central para ambos os autores. Afinal, cada um procura superar o “esquecimento do esquecimento” em que a Filosofia se tornou (metafísica), colocando no centro de suas preocupações a *busca da verdade*, entendida como *aletheia*, desvelamento, e não a reduzindo a um critério de correção entre proposições e estado de coisas.

Foi com essa intenção específica que explorei uma leitura de Filosofia enquanto *caminho* e, num segundo momento, que defendi que esse caminho

articula a dimensão ética e a dimensão política, através de uma experiência (necessária) específica de *parresia pessoal*. A verdade enquanto desvelamento exige sempre a transformação do indivíduo em sujeito, isto é, em pessoa moral, o que requer, nesse processo, o compromisso com a coerência de *si*, através de uma prática de dizer-a-verdade.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A Filosofia?*. Trad. Ernildo Stein. 2018. Disponível em: <https://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-65198/que-e-isto--a-filosofia>. Acesso em: 10 mar. 2022.
- HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. São Paulo: Editora Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*. São Paulo: Editora Vozes, 2021.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. São Paulo: Editora Vozes, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *The Question concerning Technology and other Essays*. Trad. William Lovitt. Nova Iorque: Garland Publishing, 1977.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 158-171, 2011. DOI: <https://doi.org/10.18065/RAG.2011v17n2.6>.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Governo de Si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: M&M Editores Ltda, 2003.

SIMPSON, Zacharia. The Truths we tell ourselves: Foucault on Parrhesia. *Foucault Studies*, [s. l.], n. 13, p. 99-115, 2012. DOI: <https://doi.org/10.22439/fs.v0i13.3461>.

STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy? And other Studies*. Illinois: The Free Press of Glencoe, 1959.

Data de registro: 06/09/2022

Data de aceite: 18/10/2023