
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Heidegger e a história da verdade de Michel Foucault*

Heidegger and the history of truth by Michel Foucault

Rodrigo de Oliveira Figueiredo**

 <https://orcid.org/0000-0002-2317-0681>

Resumo: A ideia principal desse artigo é pensar em que medida os estudos tardios de Foucault sobre as relações entre subjetividade e verdade podem ter se beneficiado do pensamento de Heidegger. Para isso, primeiro passaremos por uma análise da maneira como Heidegger apresenta a questão da verdade no texto *Sobre a essência da verdade*. Depois, analisaremos em que medida a reformulação por Foucault da sua problematização da verdade, nos anos 80, pode ser tributária do questionamento heideggeriano. O artigo faz parte de um esforço de pesquisa mais geral, no qual tenta-se compreender uma das declarações mais famosas e controvertidas de Foucault: a de que Heidegger teria sempre sido o seu filósofo essencial. Se é certo que não podemos simplesmente assumir como “verdadeira” essa declaração, tentaremos mostrar como pode ser frutífero retomar a ideia foucaultiana de uma “história da verdade” a partir de um diálogo – muitas vezes dado em forma de confrontação – do seu pensamento com o de Heidegger.

Palavras-chave: Foucault. Heidegger. Práticas. Verdade. Ser.

Abstract: *The main idea of this article is to think about the extent to which Foucault's late studies on the relationship between subjectivity and truth may have benefited from Heidegger's thinking. To do this, we will first analyze the way in which Heidegger presents the question of truth in the text *On the Essence of Truth*. We will then analyze the extent to which Foucault's reformulation of his problematization of truth in the 1980s may be tributary to Heidegger's questioning. The article is part of a more general research effort in which we try to understand one of Foucault's most famous and controversial statements: that Heidegger has always been his essential philosopher. While it is true that we cannot simply*

* Este artigo é resultado da pesquisa de mestrado realizada com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), nº de processo 2020/08046-3.

** Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

assume this statement to be “true”, we will try to show how fruitful it can be to return to the Foucauldian idea of a “history of truth” through a dialog - often given in the form of a confrontation - of his thought with Heidegger's.

Keywords: Foucault. Heidegger. Practices. Truth. Being.

Introdução

Apesar de Foucault ter explicitamente declarado, em sua entrevista final, a centralidade de Heidegger para o seu pensamento¹, a ideia de pensar o tema da verdade nesses dois autores em conjunto veio, inicialmente, da leitura do artigo *Dois jogos de pensar*, de José Arthur Giannotti. Giannotti, ao contrapor, de um lado, Heidegger a Foucault e, de outro, a Wittgenstein, sugere que os dois primeiros se aproximam da ideia de “jogo de verdade”. Para ele, é Heidegger, “temperado com boa dose de pimenta nietzschiana”, a fonte principal daquilo que Foucault entende por pensamento². Entre outros textos de Heidegger possíveis de serem analisados, dirigimos nossa atenção ao ensaio *Sobre a essência da verdade*, fruto de uma conferência de 1930 que demarca a “viragem” do seu pensamento. Para essa escolha, foi decisiva a maneira como, neste texto, Heidegger apresenta a “não-verdade” como essencial para a compreensão da “verdade”. Buscamos mostrar, na primeira parte do artigo, como Foucault se apropriou da reflexão de Heidegger sobre a verdade, quando, com seus próprios objetivos, tentou pensar a verdade não por meio do paradigma da adequação, mas a partir de um vínculo necessário com as práticas.

Veremos, na segunda e terceira partes do artigo, que Foucault, nos anos 80, passa a utilizar-se frequentemente de uma certa noção de *ser*, seja para pontuar que suas pesquisas buscavam compreender os modos pelos quais o ser foi pensado e problematizado, seja para associar – no curso *A hermenêutica do sujeito* – a noção de espiritualidade com uma

¹ “Heidegger sempre foi o filósofo essencial para mim (...). Ainda tenho todas as anotações que fiz sobre Heidegger quando o estava lendo – tenho um monte delas! Elas são muito mais importantes do que as anotações que fiz sobre Hegel ou Marx. Todo o meu desenvolvimento filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger (...)”. FOUCAULT, M. *Dits et écrits* (1954-1988). Vol. IV, 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994, p. 703.

² GIANNOTTI, J.A. “Dois jogos de pensar”. In: *Novos estudos CEBRAP [online]*. São Paulo, n. 75, 2006, p. 49. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/t7qSJDszJFSP7p6T96tdsYQ/abstract/?lang=pt>

modificação no “ser mesmo do sujeito”. O objetivo é mostrar como, nessas pesquisas finais sobre as relações entre subjetividade e verdade, a maneira como Foucault entende “o ser” pode ser compreendida a partir do pensamento de Heidegger, especialmente quando este desloca o problema da “essência da verdade” para a “verdade da essência”. Vale destacar, desde já, que não se trata de esboçar uma interpretação sobre o conceito de verdade em Heidegger, e nem de analisar as modificações desse conceito ao longo da sua obra. Trata-se antes de destacar, a partir de alguns pontos que julgamos centrais nas últimas pesquisas de Foucault, uma apropriação possível da maneira como Heidegger formulou e reformulou a ideia de verdade. Para elucidarmos o sentido dessa apropriação, levaremos em conta, principalmente, o interesse de Foucault por formas de pensar o ser que se utilizem de critérios distintos daqueles próprios da ideia de verdade como adequação.

A verdade anterior à proposição

Para Heidegger, o desvelamento da verdade é o fundamento da síntese do juízo. Tal desvelamento se liga a “comportamentos” (*Verhalten*) que Giannotti define como “práticas de inserção no mundo”³. Logo no começo de *Sobre a essência da verdade*, Heidegger indica que aquilo que chamamos de verdadeiro são, antes de tudo, as nossas enunciações sobre o ente. Uma enunciação costuma ser tomada como verdadeira quando aquilo a que ela visa e diz se encontra em conformidade com a coisa sobre a qual se pronuncia – esta é a chamada “verdade como conformidade”. Heidegger aponta que a conformidade da enunciação com a coisa é *pressuposta* como a essência da verdade. É sob o “império da evidência” deste conceito da essência da verdade que se admite como evidente que a verdade tem um contrário – isto é, que há a *não-verdade*, entendida como a não-concordância da enunciação com a coisa. Segundo Heidegger, por esta concepção o que acaba por ficar excluído da essência da verdade sempre é o “não estar de acordo”⁴.

Para ele, porém, tal noção da essência da verdade é protegida por sua obviedade. Heidegger assume no início do ensaio a tarefa de pensar a “possibilidade intrínseca da concordância”, isto é, como pode uma enunciação, mantendo sua essência, adequar-se a algo

³ *Ibidem*, p. 50.

⁴ HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*, Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 134.

diferente dela – adequar-se a uma coisa. Para isso, a verdade como adequação, própria da tradição filosófica, deveria ser pensada a partir da ideia de apresentação: o enunciado que apresenta exprime – naquilo que diz da coisa apresentada – aquilo que ela é, exprime-a tal qual é e assim como é. Apresentar significa, segundo Heidegger, o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto. A aparição da coisa diante de nós se realiza no seio de uma “abertura”. Vale dizer que esta aparição, em sua natureza de “aberto”, não é criada pela apresentação, mas é por ela investida e assumida como campo de relação. Por sua vez, a relação da enunciação que apresenta com a coisa apresentada é a realização de uma relação que se realiza, originariamente e a cada vez, como o desencadear de um comportamento⁵.

Toda relação de abertura – pela qual se instaura a abertura para algo – é um comportamento. Todo trabalho e toda realização se mantêm em um âmbito aberto, no seio do qual o ente se põe e se torna suscetível de ser expresso naquilo que é e como é; a abertura mantida pelo homem se diferencia conforme a natureza do ente e o seu modo de comportamento. Na medida em que a enunciação obedece à ordem de exprimir o ente assim como ele é, ela se conforma ao ente, e o dizer que se submete a tal ordem pode ser dito conforme (verdadeiro). Heidegger ressalta que é da abertura do comportamento que a enunciação recebe a sua conformidade, pois é somente através dela que o que é manifesto pode tornar-se, de maneira geral, a “medida diretora de uma apresentação adequada”. O próprio comportamento aberto deve deixar-se guiar por essa medida, o que quer dizer: ele deve receber o “dom prévio” da medida que dirige a apresentação. Dado que é a abertura que o comportamento mantém que torna possível a conformidade da enunciação, então, conclui Heidegger, pode-se afirmar que ela, a abertura, possui um direito mais original de ser considerada como a *essência da verdade*⁶.

Com isso, cairia por terra a atribuição tradicional e exclusiva da verdade à enunciação, tida como lugar essencial da verdade. Em suas palavras: “A verdade originária não tem sua morada original na proposição”⁷. Mas qual seria, afinal, o fundamento da possibilidade intrínseca da abertura que mantém o comportamento? Pois é somente através dessa

⁵ *Ibidem*, p. 136.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

possibilidade que a conformidade da proposição recebe a aparência de realizar a essência da verdade. Heidegger afirma que a “antecipação” do dom de uma medida e a injunção de “ter que pôr de acordo” somente se realizam se a doação prévia tiver nos instaurado como livres para algo que se manifesta no aberto e que vincula toda apresentação. Portanto, o que torna possível a abertura do comportamento e, por consequência, a conformidade, é a *liberdade* – entendida, aqui, como a liberdade de se liberar para uma medida que vincula⁸.

Heidegger destaca o laço essencial entre a verdade como conformidade e a liberdade. O manifesto ao qual se conforma a enunciação apresentativa, enquanto ela lhe é conforme, é o ente tal como se manifesta para e por um comportamento aberto. A liberdade, face ao que se revela no seio do aberto, deixa que cada ente seja o que é. Deixar-ser [*sein-lassen*] significa entregar-se ao ente: entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece. Segundo Heidegger, este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental como *tà aléthea*, o desvelado. O entregar-se ao “caráter desvelado” do ente não significa perder-se nele, mas recuar diante do ente a fim de que ele se manifeste naquilo que é e como é, de tal maneira que a adequação apresentativa receba desse ente a sua medida. Este deixar-ser significa que nos expomos ao ente enquanto tal e transferimos para o aberto todo o nosso comportamento. Nas palavras de Heidegger: “O deixar-ser, isto é, a liberdade, é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é, ek-sistente. A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado”⁹.

Assim, a liberdade configura-se como o “abandono” ao desvelamento do ente enquanto tal. O caráter de ser desvelado do ente, por sua vez, se encontra preservado pelo abandono ek-sistente – *ek-sistência* entendida como esta exposição ao caráter desvelado do ente. Para Heidegger, todo comportamento humano sempre se encontra aberto a seu modo e se põe em harmonia com aquilo a que se refere; por isso mesmo, o comportamento fundamental do deixar-ser, a liberdade, lhe comunica como dom a diretiva de conformar sua apresentação ao ente. No entanto, como a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode, deixando que o ente seja, não deixá-lo ser naquilo que ele é e como é; o ente

⁸ *Ibidem*, p. 137.

⁹ *Ibidem*, p. 138.

é então “encoberto e dissimulado”. Neste caso, a aparência passa a dominar e, sob seu domínio, surge a *não-essência da verdade*. Heidegger deixa claro que a não-essência não nasce da “simples incapacidade e da negligência do homem”. Ao contrário, a não-verdade deriva da essência da verdade. As duas se copertencem, como se vê pelo fato de uma proposição verdadeira poder se encontrar em extrema oposição com a correlativa proposição não-verdadeira. É por isso que, para Heidegger, a questão da essência da verdade somente atinge o “domínio original do que realmente é perguntado” quando ela engloba, também, a reflexão sobre a não-verdade no desvelamento da essência da verdade. Ele ressalta que o exame da não-essência da verdade não vem para preencher uma lacuna, mas constitui mesmo o “passo decisivo” na posição adequada da questão da essência da verdade¹⁰.

A pergunta posta por Heidegger, neste momento do texto, é central para os propósitos do nosso artigo: como devemos conceber a não-essência na essência da verdade? Pois, se a essência da verdade não se esgota na conformidade da enunciação, então a não-verdade também não deve ser igualada à não-conformidade do juízo. Para Heidegger, a “não-verdade” original é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente. Enquanto existe, o “ser-aí” [*Dasein*] instaura o primeiro e o mais amplo não desvelamento, a não-verdade original. Esta não-essência original é, para ele, o mistério. Não-essência que, vale dizer, deve ser entendida aqui como a “essência pré-existente”. O “não” da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser. A liberdade, enquanto um deixar-ser do ente, é para Heidegger uma relação que não está resolvida em si mesma, mas o importante, aqui, é que a relação com a dissimulação¹¹ [*Verbergung*] se esconde a si mesma na liberdade, e assim desaparece.

Ainda que o homem se relacione constantemente com o ente, ele limita-se habitualmente a este ou àquele ente em seu caráter revelado. Ali onde o velamento do ente em sua totalidade é tolerado, sob a forma de um limite que acidentalmente se anuncia, a dissimulação como acontecimento fundamental caiu no esquecimento. O esquecimento, contudo, não faz com que o “mistério esquecido do ser-aí” seja eliminado. Para Heidegger,

¹⁰ *Ibidem*, p. 139-140.

¹¹ Ernildo Stein optou por traduzir *Verbergung* por dissimulação, mas ressaltamos que essa palavra também costuma ser traduzida, nos textos de Heidegger vertidos para o português, por “ocultação”.

o homem, em seus projetos e cálculos, se engana em suas medidas tanto mais quando toma exclusivamente a si mesmo, enquanto sujeito, como medida para todos os entes. A persistência do homem encontra seu apoio na relação pela qual ele não somente “ek-siste”, mas também “in-siste” – isto é, na relação pela qual ele petrifica-se, apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como que por si e em si mesmo, oferece¹².

Uma vez ek-sistente, o ser-aí é in-sistente; o mistério, essência esquecida e assim tornada “essencial”, continua, contudo, reinando. O homem somente pode insistir na medida em que já é ek-sistente, isto é, enquanto ele toma como medida diretora o ente como tal. Esse insistente dirigir-se ao que é corrente e o ek-sistente afastar-se do mistério se copertencem – eles são uma e a mesma coisa. Para Heidegger, esta maneira de voltar e se afastar resulta da “agitação inquieta” que é característica do ser-aí. O “vaivém” do homem, no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente é definido como o *errar*. A errância, afirma Heidegger, participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial está abandonado. Em suas palavras: “O homem erra. O homem não cai na errância num momento dado. Ele somente se move dentro da errância porque in-siste ek-sistindo e já se encontra, desta maneira, sempre na errância”¹³.

Após indicar que a errância domina o homem enquanto o leva a se desgarrar, Heidegger não deixa de ponderar: “[...] Mas pelo desgarramento a errância contribui também para fazer nascer esta possibilidade que o homem pode tirar da ek-sistência e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento”¹⁴. O homem não sucumbe no desgarramento, caso consiga provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí. De todo modo, é pelo fato do homem marchar na errância e de esta, enquanto desgarramento, ameaçá-lo sempre de alguma maneira, que a ek-sistência está “plena de mistério e de um mistério esquecido”. Tanto o mistério quanto a ameaça de desgarramento mantêm o homem na “indigência do constrangimento”. Para Heidegger, a “plena essência da verdade” – que inclui a sua própria anti-essência – mantém o ser-aí na indigência pela constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça de desgarramento. Afinal, o desvelamento do ente

¹² *Ibidem*, p. 142.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 143.

enquanto tal é, ao mesmo tempo, a dissimulação do ente em sua totalidade; justamente nesta simultaneidade do desvelamento e da dissimulação é que se afirma a errância. Assim, a liberdade somente é a essência da verdade pelo fato de a própria liberdade irromper da originária essência da verdade: o “reino do mistério da errância”¹⁵.

Heidegger lembra mais uma vez que o deixar-ser do ente se realiza pelo nosso comportamento no âmbito do aberto. No entanto, este deixar-ser, como tal e em sua totalidade, só acontece autenticamente quando de tempos em tempos é assumido em sua essência originária – isto é, quando a “decisão enérgica pelo mistério” se põe em marcha para a errância que se reconheceu enquanto tal. Neste momento, a questão da essência da verdade é posta mais originalmente, e se revela o fundamento da imbricação da essência da verdade com a *verdade da essência*. Isto porque a perspectiva do mistério – que se descerra a partir da errância – coloca o problema da questão que unicamente importa: que é o ente enquanto tal em sua totalidade? Esta interrogação pensa o problema “desconcertante” e “ainda não dominado em sua ambivalência”: a questão do ser do ente. O pensamento do qual emana originalmente essa interrogação se conceberia, desde Platão, como “filosofia”, sendo mais tarde chamada de “metafísica”¹⁶.

Encaminhando-se para o final do ensaio, Heidegger pontua que buscava conduzir a questão da verdade para além dos limites tradicionais da concepção comum, e auxiliar a reflexão a se perguntar se a questão da essência da verdade não deveria ser – ao mesmo tempo e primeiramente – a questão da verdade da essência. Enquanto a questão da essência da verdade entenderia essência no sentido de quiddidade (*quidditas*) ou realidade (*realitas*), a pergunta pela verdade da essência entende essência em um sentido verbal. Heidegger pensa, com esta palavra – e admitindo que ainda aqui se permanece no âmbito da representação metafísica – o ser (*Seyn*) como a *diferença* que impera entre ser e ente. A verdade, por este registro, é o “velar iluminador enquanto traço essencial do ser (*Seyn*)” e a questão da verdade,

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

por sua vez, encontra sua resposta na seguinte proposição: *a essência da verdade é a verdade da essência*¹⁷.

É o velar iluminador que faz com que se desdobre [*Wesen*] a concordância entre conhecimento e ente. Segundo Heidegger, esta não se trata nem de uma proposição dialética nem de uma proposição no sentido de enunciação. A resposta à questão da essência da verdade seria a dicção de uma “viravolta no seio da história do Ser (*Seyn*)”. É pelo fato de ao ser pertencer o velar iluminador que ele aparece, originariamente, à luz da retração que dissimula. O nome desta “clareira” é *aléthea*. Por isso, a “questão decisiva” – isto é, da verdade do ser e não apenas do ente – permanece propositalmente não desenvolvida. Movimentando-se “aparentemente” no caminho da metafísica, este pensamento seria capaz de realizar, em seus passos decisivos, uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à própria superação da metafísica. Um pensamento que conduz da verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente, e desta para a verdade como dissimulação e errância¹⁸.

Heidegger conclui seu ensaio com a ideia de que o pensamento aqui ensaiado atinge sua plenitude na “experiência decisiva” de que somente a partir do ser-aí [*Dasein*], no qual o homem pode penetrar, se prepara, para o homem historial, uma proximidade com a verdade do ser. Ele pontua que, em *Ser e tempo*, já haviam sido abandonadas toda e qualquer espécie de antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito, assim como teria sido procurada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição historial. O curso dessa exposição de 1930, por sua vez, se preparava para pensar a partir deste novo fundamento. Segundo Heidegger, essas fases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se “experimenta” e se confirma como revolução da relação com o ser¹⁹.

Feita esta análise do ensaio de Heidegger, lembremos que Paul Veyne, em seu artigo *À despeito de Heidegger* do livro *Foucault, sa pensée, sa personne*, comenta uma frase de

¹⁷ *Ibidem*, p 145.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

Foucault que, segundo ele, seria extraída quase literalmente de *Sobre a essência da verdade*, mas com um significado completamente diferente²⁰. A frase, retirada de um texto de Foucault em homenagem a Canguilhem, é a seguinte: “[...] a vida culminou, com o homem, num ser vivo que nunca se encontra inteiramente em seu lugar, num ser vivo que está destinado a *errar* e a *enganar-se*”²¹. Lembremos, Heidegger fala da errância como parte da “constituição íntima” do ser-aí ao qual o homem está abandonado. Enquanto “ek-siste”, o homem erra. Ao mesmo tempo, ele enfatiza que o desgarramento produzido pela errância também pode fazer com que o homem não se deixe levar por esse desgarramento, quando se prova a “errância enquanto tal” e não se desconhece o “mistério do ser-aí”. Não tentaremos ir além nas elucubrações acerca da questão do *errar* nos dois autores, apesar de considerarmos que, em outro momento, ela pode ensejar novos esforços de pesquisa. Por ora, com os elementos que temos, não desconsideramos algo que o próprio Veyne faz questão de ressaltar: o sentido da frase de Foucault não é igual ao de Heidegger, afinal, Foucault afirma que “a vida” culminou num “ser vivo” que erra e se engana; ademais, em sua filosofia não há – ao menos explicitamente – nenhuma temática que se assemelhe à do “mistério do ser-aí”.

De todo modo, para nossas intenções nesse artigo, não podemos desconsiderar por completo o fato de Heidegger associar o *errar* com a não-verdade, incluída por ele no pensamento sobre a essência da verdade, e, ademais, dele pontuar a possibilidade do homem não se deixar levar pelo desgarramento. Não cometeremos o erro de “igualar” o que Foucault e ele compreendem por não-verdade. Antes, trata-se de compreender em que medida a reflexão de Heidegger sobre a não-essência da verdade poderia ter servido aos propósitos de Foucault quando ele deslocou, nos anos 80, seus esforços de pesquisa para a temática do *cuidado de si*. Partimos da ideia, enunciada pelo próprio Foucault, de que a introdução do tema das práticas de si permitiu a ele articular aquilo que teria sido desde sempre o foco de suas análises: a relação entre sujeito e verdade. Se em suas pesquisas anteriores o sujeito era definido como um “epifenômeno” dos discursos de verdade, ou como um produto das relações de poder-saber, Foucault passará a insistir também no papel cumprido pelos indivíduos quando se engajam em “jogos de verdade”. O modelo de subjetivação ética por

²⁰ VEYNE, P. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris : Éditions Albin Michel, 2008, p. 111.

²¹ FOUCAULT, M. *Dits et écrits* (1954-1988). Vol. IV, 1980-1988, p. 774, grifos do autor.

meio de jogos de verdade apresentaria, para ele, a possibilidade de uma história do sujeito e da verdade, história essa na qual a subjetividade seria concebida como uma *forma de experiência* produzida dentro dos jogos de verdade. Tratava-se, então, como sublinhado no prefácio ao segundo volume da *História de sexualidade*, de produzir “uma análise dos jogos entre o verdadeiro e o falso através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado”²².

Para que nos encaminheemos, na próxima seção, a uma análise desse prefácio, voltemos por ora a algumas considerações de Giannotti em seu artigo *Dois jogos de pensar*. Ele sugere que Foucault, assim como a “filosofia parisiense”, costuma opor a lógica que estaria subordinada à identidade a um pensamento pela diferença; essa seria uma forma de pensamento na qual a verdade se revela antes da oposição dos valores de verdade – isto é, antes do verdadeiro e do falso característicos da proposição. Giannotti sustenta que, neste aspecto, a influência de Heidegger sobre Foucault é evidente. Afinal, o jogo da produção da verdade, tal como concebido por Foucault, configura sempre, consigo, um sujeito como o sujeito dessa produção: no nível da linguagem, o sujeito falante; no nível das razões, o sujeito racional e o louco; no nível do cuidado de si e dos outros, o sujeito moral. Em Foucault, todas essas subjetividades, enquanto produzidas, são formas de sujeito que possuem elas mesmas uma história. Para ele, a verdade não se dá de imediato para o homem, mas através das práticas. Uma filosofia como a foucaultiana levaria em conta a ideia heideggeriana de que, quando se afirma “S é P”, o “S” da proposição se reporta a algo presente antes mesmo desse S ser pronunciado²³.

Em Heidegger, o desvelamento da verdade, tornado possível pela liberdade existente, vem *antes* da verdade como enunciado. Tal desvelamento se liga diretamente às práticas de inserção no mundo, ao desencadear de “comportamentos” – a abertura que o homem mantém para algo se diferencia segundo o seu modo de comportamento²⁴. Em seu

²² FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. São Paulo: Paz e Terra, 2018, p. 11.

²³ GIANNOTTI, J. A. “Dois jogos de pensar”, p. 50.

²⁴ Apesar de a considerarmos pertinente, nos parece importante ter algum cuidado com a aproximação feita por Giannotti entre a ideia de “comportamento” (*Verhalten*) e a noção de “práticas” em Foucault. Vale pontuar, a esse respeito, que para Foucault as práticas são demarcadoras de uma certa *regularidade* dos modos de fazer. Nos anos 70, elas são pensadas em sua associação com as relações de poder, e, mais adiante, nos anos 80, com as técnicas de cuidado de si sobre si mesmo.

artigo, na linha de algumas considerações que analisaremos na próxima seção, feitas por Foucault no prefácio ao segundo volume da *História da sexualidade*, Giannotti destaca como *pensar*, para Foucault, é problematizar as formas pelas quais “o ser”, a partir de certas práticas, é pensado. Por exemplo, a problematização da loucura e da doença, feita a partir de práticas sociais e médicas, definiu certo perfil de normatização dos seres humanos; a problematização da vida, da linguagem e do trabalho resultou em práticas discursivas que passaram a obedecer a certas regras “epistêmicas”. Segundo Giannotti, na “tradição” de Heidegger, Foucault concebia o pensamento como armado por práticas que, ao mesmo tempo que articulam o campo de uma dada experiência, apresentam a base na qual se tece o jogo do verdadeiro e do falso²⁵.

Consideramos que Giannotti atinou para algo importante no pensamento de Foucault, especialmente se consideramos o momento em que Foucault passa a se referir ao seu empreendimento como uma “história crítica do pensamento”. Nos termos de Foucault, em um verbete que ele escreveu sobre si mesmo, trata-se de uma história que toma o *pensamento* como algo que coloca, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto. A partir desse pressuposto sobre o pensamento, essa história podia, então, analisar as condições pelas quais se formaram e se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível²⁶. Como destacado por Giannotti, para Foucault, é por meio das diversas formas de práticas que se formam sujeitos e objetos, e é por meio delas, também, que ocorre o “travejamento” mútuo entre eles. O pensar se resolve nesse mesmo “travejamento”, antes de qualquer síntese característica da predicação – isto é, antes da formulação da verdade proposicional. Sobre essa relação entre sujeito e objeto e a produção da verdade em Foucault, Giannotti afirma: “[...] A determinação recíproca do sujeito e do objeto se faz na medida em que traça, como pano de fundo, o terreno da verdade, onde o verdadeiro e o falso podem se opor e se entranhar”²⁷.

²⁵ *Ibidem*, p. 54.

²⁶ FOUCAULT, M. “Foucault”. In: *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 234.

²⁷ GIANNOTTI, J. A., “Dois jogos de pensar”, p. 52.

Aparece, no ensaio de Heidegger, a ideia de que é na não-verdade que se “decide” o que vem a ser fundamental, de modo que a não-verdade já está sempre no âmbito da verdade. Como notado por Giannotti, em Foucault o jogo da produção da verdade configura sempre, consigo, um sujeito como o sujeito dessa produção. Em uma leitura arriscada, seria possível dizer que, para Foucault, o ser aparece à luz de cada uma de suas dissimulações (ou ocultações): assim o seria no caso do louco, do criminoso, do ser ético. Consideramos, contudo, que não cabe pensar essa relação entre Foucault com Heidegger a partir de categorias extrínsecas ao pensamento foucaultiano, como a de “dissimulação”. Se é verdade também que a ideia de uma não-verdade anterior à proposição, a qual operaria como condição para a formação de sujeitos e objetos do conhecimento, existe em Foucault já antes dos anos 80, veremos, a seguir, que este não é o único ponto em que uma apropriação de Heidegger pode ter sido decisiva para as suas pesquisas.

O que nos parece – e é esse o ponto que analisaremos a partir de agora – é que o deslocamento dos interesses de pesquisa de Foucault nos anos 80 podem tê-lo levado a estabelecer um diálogo ainda mais próximo com o questionamento de Heidegger acerca da verdade. Isto nos aparecerá com maior clareza nos momentos em que vermos como Foucault fala sobre o pensamento como uma forma de “problematização” dos modos de ser, assim como quando analisarmos o modo como ele associa a verdade com as modificações no “ser mesmo do sujeito”. É possível que Foucault tenha se apropriado, junto de uma forma de entender a verdade, de uma maneira heideggeriana de pensar o *problema do ser*. Para chegarmos a esse ponto, tentaremos, na próxima seção, analisar como a noção foucaultiana de pensamento – uma vez vinculada ao problema do cuidado de si – pode também ser lida em diálogo com a maneira como Heidegger concebe o problema da verdade. Em especial, com a verdade que aparece no final de *Sobre a essência da verdade* como “a verdade da essência” em *sentido verbal* – no momento em que “ser” é pensado como a *diferença* que impera entre ser e ente.

A problematização como acontecimento do pensamento

Dedicaremos a segunda parte deste artigo à uma pequena análise da ideia de *pensamento*, tal como aparece nos dois prefácios escritos por Foucault para o segundo volume da *História da sexualidade*. Em 1984, quando pouco antes da morte de Foucault foram publicados os volumes II e III da *História da sexualidade*, o projeto anterior de estudar o dispositivo biopolítico moderno da sexualidade havia sido deixado de lado, em proveito de um estudo da “problematização” do prazer na perspectiva histórica de uma genealogia do sujeito de desejo. Um momento decisivo para compreender essa modificação no projeto de Foucault é a *Introdução* incluída no início do volume II.

Nessa *Introdução*, Foucault afirma que, no projeto de uma *história da sexualidade*, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constituiu-se uma “experiência” tal que os indivíduos foram levados a reconhecer-se como sujeitos de uma sexualidade – sexualidade que tanto se abria para campos de conhecimentos bastante diversos quanto se articulava num sistema de regras e coerções. Foucault também indica, nesse momento, a sua intenção de pensar a história da sexualidade enquanto *experiência* – compreendida aqui como a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade. Em relação aos dois primeiros eixos, a famosa dupla saber-poder, o seu trabalho anterior sobre a medicina, a psiquiatria, o poder punitivo e as práticas disciplinares já teria oferecido instrumentos suficientes para a análise. Para compreender, agora, de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma “sexualidade”, era necessário distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental foi levado a se reconhecer como sujeito de desejo. Fazia-se necessário, então, pesquisar as formas e modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Em suas palavras, tratava-se de “estudar os *jogos da verdade* na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’”²⁸.

²⁸ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 11, grifo nosso.

Para empreender esse tipo de genealogia, foi necessário afastar-se do projeto inicial que focava apenas nos últimos séculos. Foucault lembra, então, que assumiu o risco de reorganizar o seu estudo em torno da formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si. Segundo ele, essa escolha se justificava pela intenção de evidenciar alguns elementos que serviam para um propósito mais geral do que o de que uma história da sexualidade: o de levar a cabo uma *história da verdade*. Vale destacar que a ideia de construir uma história da verdade havia ficado apagada – ao menos do seu vocabulário – após algumas menções feitas no início dos anos 70. Aqui, ela retorna pela perspectiva de se produzir uma história que não procuraria investigar o que há de verdadeiro e falso nos conhecimentos, mas que tentaria, por outra via, empreender uma análise dos “jogos da verdade” – entendidos como os jogos entre o verdadeiro e o falso através dos quais “o ser” se constitui historicamente como experiência²⁹.

Em uma reflexão sobre seus próprios esforços de mudança, Foucault lembra como, por meio de fragmentos sucessivos e diferentes, ele havia se conduzido em sua trajetória na empreitada de uma história da verdade. Ele indica que o seu esforço não teria sido de analisar os comportamentos, as ideias, as sociedades ou suas “ideologias”, mas sim “as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam”³⁰.

Em um dos trechos que provavelmente deram ensejo à leitura de Giannotti, mencionada na seção anterior, Foucault caracteriza da seguinte maneira os seus estudos anteriores: a sua problematização da loucura e da doença teria sido feita a partir de práticas sociais e médicas, que definiam por sua vez um certo tipo de “normalização”; a problematização da vida, da linguagem e do trabalho teria sido pensada por meio de práticas discursivas que obedeciam a certas regras “epistêmicas”; a problematização do crime e do comportamento criminoso, por sua vez, havia sido pensada a partir de certas práticas punitivas que obedeciam a um modelo “disciplinar”. Agora seria o caso, nestes volumes seguintes da *História da sexualidade*, de mostrar de que maneira, na Antiguidade, a atividade

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 17, grifos do autor.

e os prazeres sexuais foram problematizados através de *práticas de si*, pondo em jogo os critérios de uma “estética da existência”³¹.

Timothy Rayner, em seu livro *Foucault's Heidegger: philosophy and transformative experience*, sustenta que conceitos como poder e saber eram suficientes para os propósitos dos livros anteriores de Foucault, mas não permitiam a ele articular os objetivos da sua crítica, dado que não deixavam claro o que era buscado nesses livros: o domínio da experiência problemática. Segundo Rayner, o tema da ética permitiu a Foucault articular a maneira como as formas da experiência estão relacionados, no pensamento, a eventos históricos complexos. Rayner procura mostrar, no último capítulo do mesmo livro, como a noção de *problematização* é central para pensar o que seria a “última confrontação” de Foucault com Heidegger³².

Na primeira introdução escrita para o segundo volume da *História da sexualidade* são feitos apontamentos de grande importância para os nossos propósitos. Foucault indica, nesta primeira introdução, que a problematização é um “acontecimento do pensamento” (*événement de la pensée*). Enquanto acontecimento, ela implica um envolvimento do pensamento com um conjunto de três tipos de exterioridades: um certo jogo de verdade (eixo do conhecimento), um conjunto de regras (eixo do poder), e certos modos aceitáveis de conduta individual (eixo da ética). Foucault deixa claro, nessa introdução, que é o pensamento que une esses três domínios de exterioridade sob a forma de um acontecimento único, corroborando a leitura de Rayner. Em suas palavras:

Por “pensamento” eu entendo o que instaura, em diversas formas possíveis, o jogo do verdadeiro e do falso e que, por conseguinte, constitui o ser humano como sujeito de conhecimento; o que fundamenta a aceitação ou a recusa da regra e constitui o ser humano como sujeito social e jurídico; o que instaura a relação consigo mesmo e com os outros e constitui o ser humano como sujeito ético.

O “pensamento” assim entendido não tem, pois, de ser procurado somente em formulações teóricas, como as da filosofia ou da ciência; ele pode e deve ser analisado em todas as maneiras de dizer, de fazer, de se conduzir, em que o indivíduo se manifesta e age como sujeito de conhecimento, como sujeito ético ou jurídico, como sujeito consciente de si e dos outros. Nesse sentido, o pensamento é considerado como a própria forma da ação, como a

³¹ *Ibidem*, p. 18.

³² RAYNER, M. *Foucault's Heidegger: philosophy and transformative experience*. London: Continuum, 2007, p. 213.

ação enquanto ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, a aceitação ou a recusa da regra, a relação consigo mesmo e com os outros. O estudo das formas de experiência poderá, então, fazer-se a partir de uma análise das “práticas” discursivas ou não, se se designam por isso os diferentes sistemas de ação enquanto são habitados pelo pensamento assim entendido³³.

O pensamento é aqui entendido como “a própria forma da ação”. Por isso, o estudo das formas de experiência pode ser feito a partir da análise das práticas, definidas como “os diferentes sistemas de ação enquanto são habitados pelo pensamento assim entendido”. Para Foucault, a problematização não é uma forma de fabricar uma experiência que de outro modo não existiria. Ela é uma forma de coordenar um conjunto de práticas discursivas e não discursivas, de modo que uma experiência passe por um certo limiar epistemológico e entre, assim, no jogo do verdadeiro e do falso. O pensamento problematiza a realidade, *habita* as práticas e as coordena, dando origem, em cada caso, a um domínio historicamente singular de experiência.

O jogo da produção da verdade configura sempre, consigo, um sujeito como o sujeito dessa produção: o sujeito falante, o sujeito louco, o sujeito moral, assim como configura os objetos de conhecimento correlatos a esses sujeitos. Essas subjetividades são produzidas pelas práticas, ao mesmo tempo que a determinação recíproca do sujeito e do objeto se faz na medida em que traça, como plano de fundo, o terreno da verdade. Se os sujeitos são produzidos a partir do jogo do verdadeiro e do falso, pela assunção de certas regras e por certos modos de conduta individual, trata-se sempre de pensar por quais práticas – por quais sistemas de ações estabelecidos pelo pensamento – se articulou determinado campo da experiência problemática.

Como forma de encerrarmos essa seção, vale mobilizar brevemente o ensaio *A arqueologia da arqueologia*, de Benedito Nunes. À despeito desse ensaio tratar da relação do pensamento de Foucault com Heidegger em *As palavras e as coisas*, acreditamos que algumas das considerações de Nunes tocam no ponto que procuramos ressaltar aqui, quando pensamos essa aproximação. Quando aborda a transição que se operou em Heidegger entre

³³ FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 209.

Ser e tempo e o momento da “viragem” de seu pensamento, Nunes afirma que no pensamento do “segundo Heidegger” o ser habita o espaço da linguagem; é neste espaço, e não no sujeito humano, que ele tem a sua morada³⁴. Em sua *Carta sobre o humanismo*, Heidegger sugere que o pensar consoma a relação do ser com a essência. O pensar não produz nem efetua esta relação, ele apenas a oferece ao ser, como aquilo que foi confiado a ele próprio pelo ser. Esta “consumação da relação do ser com a essência” é possível pelo fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem – é desse modo que se dá a relação entre pensamento e linguagem, sendo a linguagem “a casa do ser”. Nesta relação, o papel do homem é o de, como “guarda da habitação do ser”, consumir a manifestação do ser, à medida em que a leva à linguagem e nela a conserva – isto é, ao homem, cabe apenas “vigiar e proteger a verdade do ser”. É nesta direção, pontua Heidegger, que *Ser e tempo* pensa a possibilidade da existência “ek-stática” ser experimentada como “o cuidado”³⁵.

Não nos parece casual a afirmação de Foucault de que, nessas investigações sobre as práticas de *cuidado de si* na Antiguidade, ele buscava analisar os *modos* pelos quais o ser se constituiu como algo que poderia e deveria ser pensado. Tratava-se de investigar como o ser foi pensado – posto como problema – a partir de certas práticas. Em tudo isso, fica claro o papel do pensamento e da linguagem: por meio deles é que as diferentes formas de sujeito e de objeto se constituem, na medida em que os modos de ser são problematizados. O pensar, como em Heidegger, não “produz” a manifestação do ser, mas é com ele que o ser se constitui, na linguagem, como problema. A constituição de sujeitos tais como o louco, o ser vivo e o sujeito ético, é produto de algumas das formas pelas quais o “ser” foi colocado como problema – como algo que deve ser pensado. Quando problematiza “realidades” como a loucura ou a doença, o *pensar* cria sujeitos com suas próprias formas de normatividade. O “objeto” loucura, uma vez pensado e nomeado, constitui a definição de certo modo de ser do sujeito normal, perante e em relação ao louco – a “não-verdade” que constitui a verdade. Portanto, é o pensamento que, ao problematizar os modos de ser, tece o jogo da verdadeiro e do falso, com as suas formas de sujeito e objeto.

³⁴ NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009, p. 76.

³⁵ HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*, Os Pensadores, p. 136.

A espiritualidade e a tarefa do pensamento no fim da filosofia

Antes de nossas considerações finais, tentaremos explorar brevemente uma interessante relação estabelecida por Salma Tannus em seu texto *Transversal: entre Foucault e Heidegger*³⁶. Trata-se da relação entre a noção de espiritualidade em Foucault – tal como aparece no curso *Hermenêutica do sujeito*, de 1982 – e a noção de pensamento em Heidegger. Apesar de aparecer apenas nos cursos do Collège de France, esta noção de espiritualidade nos parece elucidativa sobre a maneira como Foucault compreende a verdade nas suas pesquisas finais. Como aponta Salma, ela aparece em praticamente todas as aulas do curso, mas é melhor desenvolvida no final da primeira delas³⁷. O curso desse 1982, vale indicar, foi destinado a desenvolver uma história das relações entre sujeito e verdade, percorrida desde Sócrates e Platão até as filosofias helenísticas e romanas dos séculos I e II d.C. O eixo central das análises é o conceito de “cuidado de si”, que tem como polo de referência um outro conceito que lhe é contemporâneo, o de “conhecimento de si”.

Foucault indica, na primeira aula, que durante todo o período que chamamos de Antiguidade, a questão filosófica do “como ter acesso à verdade” e a prática de espiritualidade são dois temas que jamais estiveram separados. Ele tenta mesmo mostrar, em uma das análises do curso, que em Sócrates e Platão a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) designava o conjunto das condições de espiritualidade, isto é, o conjunto das transformações de si necessárias para que se possa ter acesso à verdade. Entre os pitagóricos, em Platão, nos estoicos, assim como entre cínicos, epicuristas e neoplatônicos, o tema da filosofia (como ter acesso à verdade) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade) jamais estiveram separadas, nos indica Foucault. A exceção a esse respeito seria Aristóteles, para quem a questão da espiritualidade teria sido a menos importante³⁸.

³⁶ Cf. TANNUS, S. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

³⁷ TANNUS, S. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A Hermenêutica do sujeito*, p. 89.

³⁸ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 17.

Na mesma primeira aula do curso de 1982, a caracterização da espiritualidade é completada pela sua relação com dois momentos históricos, considerados como decisivos para os rumos do pensamento ocidental. Foucault chama de “momento cartesiano” o momento em que admitimos que o que dá acesso à verdade é unicamente o conhecimento. Isso não significa, como ele pondera, que é de Descartes que se trata, como se o autor das *Meditações* fosse o inventor e o primeiro a operar tal modificação na história da verdade. Como já mencionado, Foucault sugere que no momento “socrático-platônico” cuidado de si e conhecimento de si estavam conjugados, mas não deixa de pontuar que Platão inaugurou, para o pensamento, a possibilidade de *dois* conhecimentos. A esse respeito, haveria uma espécie de “paradoxo do platonismo”: se por um lado ele foi o solo e a paisagem de uma série de movimentos espirituais, por outro, também, foi o “clima perpétuo” no qual se desenvolveu um movimento de conhecimento puro, sem condição de espiritualidade³⁹. Seria próprio do platonismo mostrar de que modo o trabalho de si sobre si – os cuidados que se deve ter consigo mesmo para ter acesso à verdade – consistem em conhecer-se, isto é, em conhecer a verdade. É neste círculo, sugere Foucault, que se encena o “duplo jogo” do platonismo: “recolocar incessantemente as condições de espiritualidade que são necessárias para o acesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento”⁴⁰.

Para Foucault, foi no século XVII, no dito momento cartesiano, que o saber do conhecimento recobriu por inteiro o saber da espiritualidade, operando-se assim a dissociação “radical” do que nascera unido. A filosofia, que desde Platão seguiu dois caminhos – o de uma estilização da existência e o do exame do conhecimento –, escolhe, com Descartes, o segundo. Em Descartes, afinal, bastaria o sujeito ser o que é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade aberto pela sua própria estrutura de sujeito. A isto, Kant adiciona a ideia de que aquilo que não somos capazes de conhecer é, afinal, constitutivo da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer; com ele, torna-se quimérica e paradoxal a própria ideia de uma transformação espiritual do sujeito,

³⁹ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 98.

cujo fim seria conhecer algo que não se pode aceder no momento⁴¹. Nas palavras de Foucault, teríamos, com esses dois filósofos, a “liquidação do que poderíamos chamar de condição da espiritualidade”⁴².

Assim como Foucault, Heidegger via em Platão e Descartes referenciais importantes para a prevalência da ideia de um sujeito cognoscente. Para ele, o grande marco histórico, acima de qualquer outro, é Platão. Como ressaltado em *A doutrina platônica da verdade*, o platonismo se moveu na esfera do ser de cuja experiência é um testemunho, mas, ao torná-lo acessível “graças à luminosidade da ideia”, foi ele também que instaurou o privilégio do sujeito cognoscente. Com Platão, ao tornar-se um olhar voltado para as ideias, o pensamento sobre o ser do ente torna-se “filosofia” – filosofia que, por sua vez, tem o caráter daquilo que mais tarde seria chamado de metafísica. Para Heidegger, em diferentes figuras – mas ao longo de toda história da filosofia –, foi o pensamento de Platão que permaneceu determinante (HEIDEGGER, 1968, p. 144).

Em seu texto sobre Heidegger e Foucault, Salma Tannus indica como, apesar das diferenças, haveria uma certa correspondência entre o que Foucault denomina “filosofia” e “espiritualidade” e o que Heidegger denomina “filosofia” e “pensamento”. No opúsculo *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger também trata do caminho bifurcado da reflexão filosófica. Primeiro, ele aborda a via da “metafísica” – identificada, nesse texto, com a “filosofia” –, pela qual o ser do ente é pensado como representação. Em suas palavras: “O elemento distintivo do pensamento metafísico, elemento que erige o fundamento para o ente, reside no fato de, partindo do que se apresenta, representar este em sua pre-sença [...]”⁴³. No entanto, sob o chão da metafísica, como seu fundamento e origem, há o *pensamento*. Quando, em vez de apenas representar o ente enquanto ente, o pensamento se põe em marcha para experimentar o “fundamento da metafísica”, ele acaba por abandoná-la. Pois, se é verdadeiro

⁴¹ Sabe-se que Foucault começa o curso do ano seguinte com uma abordagem do texto *Que é o Esclarecimento* de Kant; esta leitura, se não contradiz o que havia sido afirmado em 1982, mostra um Kant de outras feições.

⁴² *Ibidem*, p. 172.

⁴³ HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*, Os Pensadores, p. 71.

que a metafísica permanece a primeira instância da filosofia, ela, todavia, não alcança “a primeira instância do pensamento”⁴⁴.

A *aléthea* – o desvelamento – estaria no começo da filosofia. O desvelamento é o elemento único no qual tanto *ser* quanto *pensar* podem dar-se, bem como seu “comum-pertencer”. Apesar de ter sido nomeada no começo da filosofia, a *aléthea* não foi pensada como tal pela filósofos nas eras posteriores: desde Aristóteles, a tarefa da filosofia como metafísica foi “pensar o ente como tal ontoteologicamente”⁴⁵. Heidegger pondera que não se deve condenar a filosofia como se ela tivesse negligenciado algo – não é esse o papel do seu “assinalar o que ficou impensado”. Antes, a questão colocada se dirige à sua própria tentativa, desde *Ser e Tempo*, de no “fim da filosofia” perguntar por uma tarefa possível para o pensamento. Para Heidegger, se a *aléthea* deixou de ser traduzida pela palavra corrente “verdade” é porque, à luz do ente, a verdade foi posta à luz como concordância, ou como a certeza do saber a respeito do ser. É assim que a *aléthea*, o desvelamento como clareira, deixa de poder ser identificada à verdade, apesar mesmo desta verdade – assim como ser e pensar – só poder ser o que é no elemento da clareira. Afinal, tanto a evidência quanto a certeza em qualquer grau, bem como toda espécie de verificação, movem-se já *com* o desvelamento, no âmbito da clareira que impera⁴⁶.

Por isso, nesse texto de 1966, Heidegger sugere que, ao contrário do que havia apontado antes, a questão da *aléthea* não é a questão da verdade – mesmo que seja ela, a *aléthea* pensada como clareira, que garante a verdade. Não é do nosso interesse, no entanto, esmiuçar esse deslocamento no pensamento de Heidegger sobre a verdade. Nosso olhar se direciona mais para um outro momento do mesmo texto: quando Heidegger aponta que a metafísica se aloja no espaço claro e seguro do racional, do que é demonstrável e calculável. Para ele, a *Ratio* nada diz daquilo que “primeiro garante” a possibilidade do racional e irracional. Heidegger questiona se a demonstrabilidade é capaz de esgotar o caráter de revelado daquilo que é, e sugere a possibilidade de um pensamento “mais sóbrio” do que a corrida da racionalização que arrasta tudo consigo. Talvez, poderia existir um pensamento

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 79.

fora da distinção entre racional e irracional, mais sóbrio do que a técnica apoiada na ciência – um pensamento que constituísse uma necessidade urgente, provinda de si mesmo. A pergunta pela tarefa do pensamento poderia, nesse caso, colocar em questão esse próprio perguntar, e a tarefa do pensamento seria, ao cabo, a entrega do pensamento à *determinação* da questão do pensamento⁴⁷.

Considerações finais

Como forma de encerrarmos os esforços desse artigo, cabe pensarmos brevemente esse vínculo que Salma enxerga entre a noção de “espiritualidade” tal como concebida por Foucault e a noção de “pensamento” em Heidegger. Como vimos nos tópicos anteriores, faz sentido pensar que Foucault – como ele mesmo assume durante o curso de 1982 – tenha se utilizado de Heidegger para pensar o problema da verdade. Em suas pesquisas dos anos 80, ele parece ter mantido uma noção de pensamento, tomado como aquilo que instaura as relações entre sujeito e objeto, que guarda fortes semelhanças com algumas formulações de Heidegger. Mais do que isso, a maneira como ele passa a falar da verdade associada à uma modificação no *ser* do sujeito não nos parece casual. A separação entre filosofia e espiritualidade permitia à Foucault pensar a diferença entre duas formas de pensamento: a filosofia, que se preocupa em pensar o que permite ao sujeito acessar a verdade, tenta pensar os limites e condições desse acesso; a espiritualidade, por sua vez, preocupa-se com uma transformação no *ser mesmo* do sujeito.

Lembremos mais uma vez como, no prefácio ao segundo volume da *História da sexualidade*, Foucault afirma seu interesse em estudar os “modos pelos quais o ser foi pensado”. Não é possível concluir de maneira categórica em que medida essa maneira de entender o ser poderia ter se inspirado na ideia de “diferença ontológica” de Heidegger, a qual abordamos no final da análise que fizemos de *Sobre a essência da verdade*. O que podemos afirmar, sem dúvidas, é que a maneira como Heidegger desloca a questão da “essência da verdade” para a da “verdade da essência” – essência tomada em *sentido verbal* – não é contraditória com a forma como Foucault trabalha o problema do ser. O seu interesse incidia, afinal, nas diferentes formas históricas pelas quais o ser foi tomado como algo que

⁴⁷ *Ibidem*, p. 81.

poderia ser pensado e transformado. Isto é, pelos momentos nos quais o ser foi tomado não como uma “essência”, mas como a *diferença do que é*, em um sentido que, sem dúvidas, poderia ser remetido à seguinte formulação de Heidegger, abordada na primeira seção: o ser (*Seyn*) como a *diferença* que impera entre ser e ente.

Para além desse problema da “diferença ontológica”, podemos afirmar que as separações feitas por Foucault entre filosofia e espiritualidade, conhecimento e cuidado de si, guardam importantes semelhanças com o modo como Heidegger concebe o pensamento como o “solo” da metafísica. Vale enfatizarmos como para Foucault era fundamental, dados os modos como os jogos de produção da verdade produziram sujeitos e objetos na modernidade, pensar em outras formas possíveis se colocar o ser como problema, formas que não partissem dos critérios de conhecimento próprios da “verdade-adequação”; que colocassem em jogo, por exemplo, os critérios de uma “estética de existência”. Ele se colocava, assim, o seguinte desafio: o de compreender em que medida uma modificação no *modo de pensar* pode se relacionar com uma modificação no *modo de ser*.

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Ditos e escritos IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Dits et écrits (1954-1988)*. Vol. IV, 1980-1988. Paris, Gallimard, 1994.

_____. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

GIANNOTTI, J. A. *Dois jogos de pensar*. Novos estudos CEBRAP [online]. 2006, n. 75, pp. 49-58, acesso em 24 de setembro de 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/t7qSJDszJFSP7p6T96tdsYQ/abstract/?lang=pt>

HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*, Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *La doctrine de Platon sur la vérité*. In: Questions I. Paris : Gallimard, 1968.

_____. *Ser e tempo*. SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

NUNES, B. *O dorso do tigre*. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

TANNUS, S. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VEYNE, P. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris : Éditions Albin Michel, 2008.

Recebido em: 07 de 2024

Aprovado em: 02 de 2025