

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
MESTRADO EM FILOSOFIA

FABIANO INCERTI

ESCUA E VERDADE:
UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DE FOUCAULT E
HEIDEGGER.

CURITIBA

2007

FABIANO INCERTI

**ESCUITA E VERDADE:
UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DE FOUCAULT E
HEIDEGGER.**

**Dissertação apresentada à Banca examinadora
da Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
como exigência parcial para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia, sob orientação do
Professor Dr. Daniel Omar Perez**

CURITIBA

2007

À Tânia, por todo amor

AGRADECIMENTOS

Ao Daniel, por ensinar a arte da maestria e da escuta.

Aos professores César Candioto e Inês Lacerda, pelas contribuições sempre presentes.

Ao professor e mestre Virgílio Balestro, pelo seu português impecável.

Aos amigos e amigas de caminhada, força sempre. Omnia Vincit.

Aos professores André Duarte e Olivier Feron, que aceitaram o desafio de ler essa pesquisa.

Estoy en donde estuve:
voy detrás del murmullo,
pasos dentro de mí, oídos con los ojos,
el murmullo es mental, yo soy mis pasos,
oigo las voces que yo pienso,
las voces que me piensan al pensarlas.
Soy la sombra que arrojan mis palabras.

(Octavio Paz)

RESUMO

Nos exercícios espirituais propostos pelos antigos greco-romanos para o cuidado de si (*epiméleia heautoû*), destacam-se aqueles relacionados à escuta. Escutar caracterizou-se, no interior de uma série de práticas, como ler, escrever, memorizar e meditar, a forma primeira e mais privilegiada de apropriação da verdade pelo sujeito. Partindo das análises realizadas por Michel Foucault, acerca do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), em sua hermenêutica do sujeito e, passando pela busca do sentido do ser, na analítica ontológico-existencial de Martin Heidegger, este trabalho de pesquisa pretende investigar de que forma a escuta, em seu sentido filosófico, constitui uma possibilidade de acesso à verdade, sendo uma prática que permite que os sujeitos efetuem em si mesmos uma transformação e conversão, tornando a verdade um princípio ativo, um *ethos* da própria existência. A crítica empreendida por esses dois pensadores à tradicional noção de *sujeito* e de *verdade*, em que o ser do homem é concebido apenas como presença subsistente e pré-constituída, fechada em si mesma, e a verdade como simples adequação entre sujeito e objeto servirá de pressuposto para que possamos conceber a escuta como arte que torna possível ao homem estabelecer nova relação consigo, com o outro e com o mundo.

Palavras chaves: Escuta. Verdade. Sujeito. Michel Foucault. Martin Heidegger.

RÉSUMÉ

Dans les exercices spirituels proposés par les anciens greco-romains pour un souci de soi (*epiméleia heautoû*), sont soulignés ceux liés à l'écoute. Ecouter s'est caractérisé, à l'intérieur d'une série de pratiques, telles lire, écrire, mémoriser et méditer, comme la première forme et la plus privilégiée d'appropriation de la vérité par le sujet. En partant des analyses réalisées par Michel Foucault autour du souci de soi (*epiméleia heautoû*), dans son herméneutique du sujet et, en passant par la recherche du sens de l'être, dans l'analytique ontologico-existentielle de Martin Heidegger, ce travail de recherche prétend rechercher de quelle forme l'écoute dans son sens philosophique s'est constituée comme une possibilité d'accès à la vérité, étant une pratique qui permet aux sujets de réaliser sur eux-mêmes une transformation, une conversion, en rendant la vérité un principe actif, un *ethos* de l'existence. La critique entreprise par ces deux penseurs à la notion traditionnelle de sujet et de vérité, où l'être de l'homme n'est conçu que comme la présence subsistante et pré-constituée, fermée en lui-même et la vérité comme une simple adéquation entre le sujet et l'objet servira comme présupposition pour qu'on puisse concevoir l'écoute comme un art qui rend possible à l'homme d'établir une nouvelle relation avec lui-même, avec l'autre et avec le monde.

Mots-clés : Ecoute. Vérité. Sujet. Michel Foucault. Martin Heidegger.

ZUSAMMENFASSUNG

In geistlichen Aufgaben wurden die antiken Griechen-Romanen darauf hingewiesen, mehr auf sich selbst zu achten (*epiméleia heautoû*). Eine dieser Aufgaben war, Acht auf das Zuhören zu haben. Das Zuhören, in Zusammenhang mit anderen Fertigkeiten wie zum Beispiel: lesen, schreiben auswendig lernen und meditieren, hat sich für den Menschen als die erste und bevorzugte Form gezeigt, sich die Wahrheit anzueignen. Wenn man von den, durch Michel Foucault, durchgeführten Analysen, betr. wie man auf sich selbst Acht geben soll, ausgeht, laut Hermeneutik des Lebewesens, und beim durchgehen der Bedeutung des Seins, in der analytischen Ontologie des Seins, von Martin Heidegger, will man mit dieser Arbeit erforschen, in wie weit das Zuhören, im philosophischen Sinne, zu einer Möglichkeit führt, den Zugang zur Wahrheit zu finden. Es handelt sich um eine Praxis die herausfindet, dass Menschen an sich selbst Änderungen durchführen, eine Umwandlung, die die Wahrheit als ein aktives Prinzip behandelt, ein „Ethos“ der eigenen Existenz. Die Kritik, die diese beiden Philosophen zur traditionellen Vorstellung des Menschens und der Wahrheit machen, wird als Voraussetzung dienen, damit man das Zuhören als eine Kunst verstehen kann, die den Menschen es ermöglicht eine neue Beziehung zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Welt festzulegen.

Schlüsselwörter: Zuhören. Wahrheit. Mensch. Michel Foucault. Martin Heidegger.

SUMÁRIO

RESUMO

RÉSUMÉ

ZUSAMMENFASSUNG

INTRODUÇÃO.....	11
1 A ESCUTA E O CUIDADO DE SI.....	17
1.1 Foucault e uma nova noção de filosofia.....	18
1.2 A escuta e a cultura de si: a subjetivação da verdade.....	25
1.2.1 Um novo modelo pedagógico.....	26
1.2.2 Escuta, Verdade e Ascese.....	28
1.2.2.1. Escuta e ascese: o governo sobre si mesmo.....	28
1.2.2.2 Excurso - Ascese cristã: a renúncia de si para a vida interior.....	33
1.2.2.3 A escuta e o governo dos outros: a direção da alma.....	35
1.2.2.4. A escuta filosófica e o modelo escolar de direção espiritual.....	37
1.2.2.5 Diferenças entre a escuta filosófica e a <i>exagouresis</i> cristã para o governo dos outros.....	39
1.3. A <i>cultura da escuta</i> na Antigüidade greco-romana.....	43
1.3.1 Uma possível origem da escuta filosófica no pitagorismo.....	43
1.3.2 A escuta e a constituição de si no estoicismo.....	50
1.3.3 A <i>Prosoché</i> como forma de escuta interior.....	55
1.3.4 A escuta como terapia em Plutarco	60
1.3.4.1 Filosofia e medicina na Antiguidade.....	61
1.3.4.2 A terapia da alma em Plutarco.....	64
1.3.5 A regulamentação da escuta em Filon de Alexandria.....	69
1.4 Conclusão.....	72
2. A ESCUTA E O SENTIDO DO SER.....	74
2.1 O ser humano como formador de mundo.....	76
2.2. A escuta e o silêncio em <i>Ser e Tempo</i>	82
2.2.1 A escuta da voz do amigo e a voz da consciência: análise dos parágrafos 34 e de 54 a 60 de <i>Ser e Tempo</i>	87

2.2.1.1 A Vocação do Dasein: o apelo da consciência.....	87
2.2.1.2 A análise de Derrida do parágrafo 34 de <i>Ser e Tempo</i> : a abertura ontológica ao poder-ser mais próprio.....	93
2.3 Da facticidade ao <i>Wesen</i> : uma análise acerca do essencialismo de Heidegger	97
2.3.1 A escuta como obediência no Heráclito: o (re) colhimento da verdade.....	101
2.3.1.1 Heidegger e a palavra lógica: o afastamento do <i>logos</i> originário.....	101
2.3.1.2 O sentido fundamental da palavra <i>logos</i>	105
2.3.1.3 A escuta como caminho de acesso ao <i>logos</i> : uma análise do fragmento 50 de Heráclito.....	109
2.3.1.4 Aguçar o ouvido: a noção de “escuta interior”.....	112
2.4 Excurso final: caminho e escuta no pensamento de Heidegger.....	115
2.5 Conclusão.....	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS.....	131
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	135

INTRODUÇÃO

No prefácio em português da obra de Plutarco *Como Ouvir* (*Comment écouter*), Pierre Maréchaux recorda que na lógica do pensamento ocidental “aprender a falar é o primeiro passo, supondo que o estudo das palavras se conclui do das idéias, aprender a ouvir deve ser a segunda preocupação do aprendiz de filosofia e com certeza uma das questões centrais da educação, da *Paidéia*.”¹

Não se pode negar o fato de que, visivelmente, a filosofia, no decorrer de sua história, concedeu muito valor à *fala* e à *escrita* e, por isso, se alicerçou prioritariamente na articulação entre esses dois elementos. A afirmação de Maréchaux simplesmente é uma constatação do isolamento sofrido pela escuta nas teorias ocidentais da linguagem. Isolamento que se justifica em parte pelo fato de que ela sempre representou, pelo menos de forma mais geral, somente um auxiliar da arte da oratória.

Com essa idéia não queremos manifestar nenhum tipo de lamentação. Pelo contrário, concordamos com Derrida, quando afirma em sua *Gramatologia*, “(...) O privilégio da *phoné* não depende de uma escolha que teria sido possível evitar. Responde a um momento de economia (digamos da “vida”, da “história” ou do “ser com relação a si”).”²

Contudo, se reconhecemos a fala como a primeira e fundamental manifestação lingüística, à escuta, como segunda, cabe ainda uma função primordial. Ao ouvirmos, aprendemos mais a pensar do que a falar, sendo, nesse caso, a retórica uma simples exteriorização da meditação das palavras, já executada anteriormente pela escuta. Para constatar isso, basta analisarmos a própria história do pensamento ocidental. Nas diversas escolas e correntes de pensamento, desde a Antiguidade até hoje, identificamos para com a escuta, algo como um cuidado, mesmo que, muitas vezes, isso não esteja tão explícito.³

¹ Pierre Maréchaux. In: PLUTARCO. **Como Ouvir**. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.V.

² DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva Unesp, 1973, p. 9.

³ Notamos essa prática, por exemplo, quando olhamos criteriosamente para os diálogos platônicos. Para Sócrates, a riqueza do diálogo consistia em retirar de seu interlocutor aquilo que supostamente ele sabia, ou melhor, aquilo que ele não sabia. Um dos ganhos pedagógicos desse método era que, sob muitas formas, preservava a prática da escuta. A atenção de Sócrates era redobrada para compreender a argumentação trazida por seu discípulo e a partir daí constituir sua resposta. E muito mais atenção ainda mantinha o seu interlocutor, a fim de apreender o máximo de sua sabedoria.

Mais tarde, em Santo Agostinho nos deparamos com um dos maiores atestados da influência da escuta para a filosofia. Será a partir dela que Agostinho desenvolverá boa parte de suas idéias. Basta

Levando em conta tais considerações, propomos-nos com este trabalho analisar a questão da escuta, a partir das filosofias de Foucault e Heidegger. Contudo podemos perguntar-nos, por que colocar este tema a partir desses dois pensadores contemporâneos?

Primeiramente porque, tanto em Foucault como em Heidegger, encontramos uma “reativação” da escuta em seu sentido filosófico. Isto significa dizer que para ambos, ela supera a simples condição de um afluxo de sons e ruídos, para tornar-se algo inerente à condição de filósofo e do próprio fazer filosófico. Como nos lembra Heidegger: “(...) é necessário aprender, pelo menos uma vez, algo muito simples, como a diferença entre escutar enquanto percepção sensível de ruídos e sons e escutar, enquanto audiência.”⁴

Tal “reativação” nos conduz ao segundo e fundamental papel da escuta: constituir-se num dos primeiros e mais privilegiados caminhos de acesso à verdade.

lermos o parágrafo 27 de suas *Confissões*. O trecho descreve a sua conversão, em que ele declara definitivamente a sua entrega a Deus, que tanto havia negado e agora o encontrava pela escuta. “Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez.” AGOSTINHO. Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e Ângelo Ricci. (Coleção Os pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 190.

Para o pensamento cristão, a escuta, somada ao exame de consciência (adaptados, certamente, da filosofia pagã antiga), servem de base até hoje para o desenvolvimento de sua prática doutrinal. A Palavra revelada, *o logos* como verdade, depende, para que alcance a alma, de uma escuta atenta, capaz de fazer com que o sujeito compreenda os desígnos divinos. Entre os pensadores cristãos mais influentes que desenvolveram temas relacionados à escuta, podemos citar os Padres da Igreja do século IV, entre eles: Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio de Cesaréia, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa e alguns monges mais tardios, como Doroteu de Gaza. Para a vida monástica cristã, a escuta significou uma prática cotidiana seguida por um rigoroso preceito de silêncio, como é possível constatar nas Regras escritas por São Bento.

Também na modernidade encontramos exemplos da importância da escuta, mesmo reconhecendo que talvez esse período tenha sido o de seu maior esquecimento, pelo fato de que, certamente houve, nesse momento, uma extrema “teorização” da filosofia. Mesmo assim, arriscaríamos que as próprias Meditações Metafísicas, escritas por Descartes exigiram alguma forma de exercício de escuta e de silêncio. Não é difícil pensarmos por quê. Não há meditação sem um profundo exercício de escuta.

Pierre Hadot, para contestar Foucault, sobre o fato de que em Descartes teria começado a teorização da filosofia, argumenta: “(...) Penso que quando Descartes escolhe dar a uma de suas obras o título de Meditações, ele sabe muito bem que a palavra na tradição da espiritualidade antiga e cristã designa um exercício da alma. Cada Meditação é, efetivamente, um trabalho de si sobre si, que é necessário ter acabado para passar à etapa seguinte.” E continua: “Se Descartes fala na primeira pessoa, se ele evoca o fogo diante do qual está sentado, a robe de chambre com que está vestido, o papel que está diante dele, e se descreve seus sentimentos, ele quer de fato, que seu leitor percorra as etapas da evolução interior por ele descritas: em outras palavras, o “eu” empregado nas Meditações é, de fato, um “tu” que se dirige ao leitor. Reencontramos aí, o movimento, tão freqüente na Antiguidade, pelo qual se passa do eu individual a um eu elevado, ao plano da universalidade. Cada Meditação trata unicamente de um tema, por exemplo, a dúvida metódica na primeira Meditação, a descoberta do eu como realidade pensante na segunda.” HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p 370-371. Para este trabalho de pesquisa cabe essencialmente perceber que, mesmo nos períodos de extrema teorização filosófica, como o caso da filosofia moderna, encontramos indícios da importância da escuta.

⁴ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heráclita do logos. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 256.

Contra o racionalismo que pensa a verdade a partir de um adequar entre representação e representado, entre o sujeito cognoscente e o objeto a ser conhecido, Foucault e Heidegger centralizam sua análise na noção de verdade que se desdobra em um conjunto de práticas de inserção no mundo, que possibilitam uma modificação na relação consigo mesmo, permitindo nova forma de conceber a subjetividade e a própria verdade, não mais fundada numa identidade pré-constituída.

Nesse sentido, Foucault sugere uma correspondência entre o seu pensamento e o de Heidegger. Ele explicita isso em suas palavras informais, pronunciadas na aula de três de fevereiro de 1982, em seu curso no Collège de France, intitulado *A Hermenêutica do Sujeito*.

(...) Digamos o seguinte: não foram tantas pessoas que, nos últimos anos, diria, no século XX, colocaram a questão da verdade. Não foram tantas pessoas que perguntaram: o que se passa com o sujeito e com a verdade? E: qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito da verdade, o que é o sujeito que diz a verdade? Quanto a mim, só vejo duas: Heidegger e Lacan. Pessoalmente, como vocês devem ter percebido, é antes do lado de Heidegger e a partir de Heidegger que tentei refletir a respeito (...).

O legado heideggeriano à obra de Foucault, como nos lembra Figueiredo, consiste essencialmente na “crítica empreendida por Martin Heidegger às metafísicas do sujeito, ou seja, na crença de um sujeito autofundante do mundo e das representações.”⁵ Nessa crítica da figura moderna de uma subjetividade soberana, abre-se a possibilidade de se pensar uma nova concepção de verdade e de sujeito, tendo como prática primeira e fundamental a escuta.

Contudo é necessário compreendermos previamente que tal aproximação acontece sob dois caminhos teóricos diferentes. Em seu artigo intitulado *Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autônomo e o sujeito constituído*, André Duarte, nos ajuda a esclarecer tal questão.

Por certo, não se pode desconsiderar que a crítica à figura moderna da subjetividade soberana e constituinte é levada a cabo por Foucault e Heidegger por meio de *démarches* teóricas bastante distintas entre si, pois Heidegger não se ocupou com a análise de práticas institucionais e discursos científicos, assim como Foucault não procedeu a uma detalhada desmontagem dos pressupostos metafísicos de nossa atual compreensão de subjetividade. Entretanto o que realmente importa no presente contexto é o fato de que tanto a desconstrução heideggeriana da metafísica quanto a genealogia foucaultiana do presente estão assentadas no questionamento

⁵ FIGUEIREDO, Luis Cláudio. **Foucault e Heidegger. A ética e as formas históricas do habitar** (e do não habitar). Tempo Social; Revista de Sociologia da USP, São Paulo, 1995, p. 140.

radical do estatuto ontológico da subjetividade, motivo em função do qual ambos os autores recusaram as modernas interpretações científicas sobre a natureza do homem.⁶

Assim, a partir de tais elementos podemos apresentar o objetivo principal deste trabalho de pesquisa. Ele consiste em investigar de que forma a escuta constitui, tanto na hermenêutica do sujeito de Foucault, como na analítica ontológico-existencial de Heidegger, uma prática fundamental para o acesso do sujeito à verdade. Trata-se de mostrar de que forma a escuta se torna possibilidade de desvelamento da verdade, instaurando novas formas de relação consigo, com o outro e com o mundo.

Não temos a pretensão de esgotar o tema, o que seria no mínimo imprudente; antes, temos a intenção de indicar caminhos sobre os quais a escuta se caracteriza como prática que permite que os sujeitos efetuem sobre si mesmos uma transformação, uma conversão, tornando a verdade um princípio ativo, um *ethos*, da própria existência.

Para alcançarmos tal objetivo, dividimos o trabalho em dois capítulos. O primeiro pretende trabalhar o tema da escuta nos estudos realizados por Michel Foucault acerca da Antiguidade greco-romana, no registro do cuidado de si. Escolhemos esse recorte teórico, pois acreditamos que nesse momento do pensamento ocidental, como nos indica o próprio Foucault: “escutar é, com efeito, o primeiro passo, o primeiro procedimento na ascese e na subjetivação do discurso verdadeiro.”⁷

Trabalharemos o primeiro capítulo em três partes. A primeira delas pretende reconstruir a noção de cuidado de si e seus desdobramentos no pensamento de Foucault. Tal reconstrução é fundamental, porque será a partir dessa noção do cuidado sobre si mesmo que na Antiguidade poderemos compreender a idéia de um sujeito transformável, que se constrói por meio de práticas e técnicas. Inserida nessas práticas encontraremos a escuta.

A segunda parte do capítulo diz respeito à escuta como forma de subjetivação da verdade. Pretendemos mostrar como escutar, tanto no governo sobre si mesmo, como no governo sobre os outros, representa algo crucial para se decidir entre o que é verdadeiro e o que é falso. A verdade, dada por um ensinamento ou mesmo por um conselho deve ser assimilada como parte mesma do sujeito, e sempre mantida como

⁶ DUARTE, André. **Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autônomo e o sujeito constituído**. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luis B. Lacerda; NETO Alfredo Veiga (org). **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP& A, 2005, p. 50-51.

⁷ FOUCAULT, Michel. **L'herméneutique du sujet**: Cours au Collège de France. 1981-1982. Paris: Seuil/Gallimard, 2001. Tradução Brasileira. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 402.

princípio ativo. Ela precisa ser interiorizada por meio de um processo de incorporação, num movimento de trazer de fora aquilo que ainda não se tem. Em vista de tal incorporação, a escuta terá função de *ascese*, isto é, de um exercício voluntário sobre si mesmo, destinado à modificação do eu e, conseqüentemente, do outro.

Partindo de sua possível origem no pitagorismo e chegando até sua regulamentação em Filon de Alexandria, por fim, no terceiro momento do capítulo, pretendemos mostrar como a escuta se desenvolve historicamente em algumas das principais escolas da Antiguidade, constituindo o que podemos designar de uma *cultura da escuta*.

Nesse primeiro capítulo, além das obras fundamentais de Foucault acerca da noção de cuidado de si, nos utilizaremos de alguns interlocutores do seu pensamento, como Pierre Hadot, Paul Veyne, Peter Brown e Gilles Deleuze; alguns comentadores, como Frédéric Gross, Francisco Ortega, Salma Tanus Muchail, Tomás Abraham e ainda textos originais de pensadores antigos como Plutarco, Sêneca, Marco Aurélio, Jâmblico, Galeno, Epicteto, entre outros.

No segundo capítulo, trataremos da escuta a partir da análise ontológico-existencial de Heidegger. Para o desenvolvimento desse capítulo optamos por dividi-lo em duas partes.

A primeira busca investigar a escuta a partir de sua obra fundamental: *Ser e Tempo*. Aqui dois aspectos são importantes. Num primeiro momento faremos a introdução da problemática da escuta em Heidegger, destacando o ser humano como formador de mundo, por isso capaz de linguagem. Esta característica o diferencia dos outros entes, possibilitando-lhe a pergunta fundamental pelo ser. Num segundo momento passaremos à análise da escuta e do silêncio em *Ser e Tempo*. Destacamos a discussão acerca dos parágrafos 34 e de 54 a 60 de sua obra fundamental, que tem como eixo central a escuta da voz do amigo e a voz da consciência. Tanto na voz da consciência, quanto na voz do amigo, encontramos a abertura do Dasein para o seu poder-ser mais próprio. Se a voz da consciência chama a vida humana diante de sua possibilidade autêntica, o ouvi-la, na forma de ouvir a voz do amigo, faz cada existente particular aberto a tal possibilidade.

Na segunda parte do capítulo, analisaremos os textos acerca da escuta depois da conhecida viragem (*Kehre*). Já mais distante da vida fáctica proposta por *Ser e Tempo*, Heidegger encontra-se voltado à essencialização (*Wesen*) do Ser. Nesse momento de seu pensamento, ele compreende o homem e o ser numa essencialização recíproca. Três

momentos marcarão essa parte. Primeiramente traremos os elementos histórico-conceituais que marcaram essa reviravolta (*Kehre*) na filosofia de Heidegger. Logo depois, analisaremos a escuta a partir de duas conferências dos anos 40 sobre a filosofia de *Heráclito*. A escuta do ser, do *logos* originário, exige uma escuta obediente e atenciosa. E por fim, faremos, a partir de um texto autobiográfico conhecido como o *Caminho do Campo*, uma reflexão sobre o “lugar” da escuta no pensamento heideggeriano.

Além das obras fundamentais de Heidegger, alguns comentadores, como Jacques Derrida, John Caputo, Benedito Nunes, Ernildo Stein, Zeljko Loparic, Güter Figal, Rüdiger Safranski, W. Richardson, André Duarte, entre outros, nos ajudarão a percorrer e problematizar a escuta nos caminhos da filosofia de Heidegger.

Nas considerações finais abriremos a possibilidade de uma discussão acerca dos pontos de aproximação e de afastamento nos dois pensadores em relação ao tema da escuta. Distante de efetuarmos qualquer forma de teoria conclusiva, buscaremos mostrar como se articulam, tanto na hermenêutica de si de Foucault, como na analítica ontológico-existencial de Heidegger, a relação entre a escuta, o sujeito e a verdade.

1. A ESCUTA E O CUIDADO DE SI

Este capítulo pretende investigar a constituição da noção de *escuta filosófica* como forma de acesso à verdade, no pensamento de Foucault, a partir de sua leitura acerca do cuidado de si na Antiguidade greco-romana. Poderíamos perguntar-nos: Por que colocar essa questão em Foucault a partir da Antiguidade?

Primeiramente pelo fato de que na história da relação entre sujeito e verdade, o colocar-se mais explicitamente como fim de sua própria existência exigia um conjunto de exercícios austeros e regrados, como ler, escrever e memorizar. A partir desses exercícios, a escuta adquire destaque. No interior de um conjunto de práticas, ela conquistará esse status de sentido capaz de captar o *logos*, e de guardá-lo na alma do sujeito. Não há transformação de si para o alcance da verdade que não passe pelo exercício de uma escuta acurada.

Para explicitar essa relação, Foucault dedicará uma de suas aulas do curso do Collège de France, datada de três de março de 1982. Será, pois nessa aula, que ele desenvolverá o tema da escuta e seus desdobramentos, passando por Pitágoras, Sêneca, Epicteto e Plutarco.

Há um segundo motivo. Somente um pensamento que devolvesse a filosofia seu caráter de “espiritualidade”, isto é, de filosofia como modo de vida, poderia valorizar a escuta como prática necessária do fazer filosófico. Tal característica contrapõe-se à filosofia moderna, que fornece à escuta o significado de simples atributo humano, que pouco interessa na relação que o sujeito cognoscente estabelece com o objeto a ser conhecido.

Assim, escuta, sujeito e verdade serão os elementos fundamentais que comporão este capítulo. Partindo da noção de cuidado de si, analisaremos as condições de possibilidade da constituição do que podemos designar como *cultura da escuta* na Antiguidade greco-romana.

1.1. Foucault e uma nova noção de filosofia

Le souci de soi-même est une sorte d'aiguillon qui doit être planté là, dans la chair des hommes, qui doit être fiché dans leur existence et qui est un principe d'agitation, un principe de mouvement, un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence.

Michel Foucault, L' Herméneutique du Sujet, p. 9.

O cuidado de si é um dos temas principais que cercam os últimos trabalhos de Michel Foucault. Conseqüência de uma reorientação em seus escritos a partir de 1976, com o lançamento do primeiro volume da História da Sexualidade, *a Vontade de Saber*, há um lento processo de maturação, que leva à substituição de uma leitura política dos dispositivos de poder, a uma leitura ética em termos de práticas de si. O sujeito, que antes aparece como sujeito disciplinado, subjugado por meio de técnicas normativas e disciplinadoras, apresenta-se agora num sujeito capaz de autoconstituição, de um governo sobre si mesmo.⁸

Em 1984, depois de oito anos, Foucault lança de uma só vez outros dois volumes da História da Sexualidade: *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*. Nesse intervalo entre o primeiro volume e os dois subseqüentes, Foucault reelabora sua problemática. A doutrina cristã do arrependimento como local de nascimento do discurso sobre a sexualidade e a própria sexualidade, como grande empresa normalizadora do ocidente moderno (identificador, classificador, redutor) é modificada pela busca da relação que o sujeito estabelece com a verdade. O sujeito, suposto agora por técnicas de si, é um eu ético, compreendido como modificável, que se constrói e se forma por meio de exercícios, práticas e condutas. Tal estudo exige que Foucault retroceda cada vez mais longe no quadro cronológico que havia fixado originalmente, para enfim chegar a Antiguidade grega e romana.

Frédéric Gros, em sua análise acerca do curso de 1982, argumenta:

A partir dos anos oitenta, estudando as técnicas de existência promovidas pela Antiguidade grega e romana, Foucault deixa aparecer outra figura do

⁸ Como afirma o próprio Foucault: “Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se tornaram sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de subjetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos – o saber, o poder e a ética – (...) Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa.” FOUCAULT, Michel. **O Sujeito e o Poder**. In: DREYFUS, H. RABINOW, P. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas. O estudo do Ocidente moderno lhe ocultara por muito tempo a existência destas técnicas, obscurecidas que estavam no interior do arquivo pelos sistemas de saber e os dispositivos de poder (...) ⁹

Se retrocedermos um pouco, poderemos perceber que as técnicas de si, apresentadas com algumas modificações nos dois últimos volumes da História da Sexualidade, já haviam surgido como temática em Foucault algum tempo antes. Ortega¹⁰ relembra que, quando Foucault buscava a origem do discurso sobre sexualidade no cristianismo (como arqueologia da psicanálise), encontrou as *técnicas de si*. Tal descoberta fez com que ele reestruturasse o que seria o quarto livro da *História da Sexualidade: As Confissões da Carne*, buscando a origem de tais técnicas do eu na Antiguidade pagã. Desta pesquisa decorrem dois cursos no Collège de France: o de 1980-81, Subjetividade e Verdade (*Subjectivité et vérité*) e nos anos seguintes de 1981-82, A Hermenêutica do Sujeito (*L'herméneutique du sujet*).

Em entrevista a Dreyfus e Rabinow, em 1983, Foucault explica a passagem da problemática do sexo para as técnicas de si mesmo.

Eu me perguntei qual era a tecnologia de si mesmo antes do cristianismo, ou de onde vinha a tecnologia cristã de si mesmo, e que tipo de ética sexual era característica na cultura antiga. E então eu tive que, após terminar *Les aveux de la chair*, livro sobre o cristianismo, reexaminar o que eu disse na introdução de *O Uso dos prazeres* sobre a suposta ética pagã, pois o que eu tinha dito sobre a ética pagã era apenas clichê tirado de textos secundários. E então descobri, inicialmente, que esta ética pagã não era totalmente liberal, tolerante etc, como se supunha e, em segundo lugar, que a maioria dos temas da austeridade cristã estavam muito claramente presentes quase do início, mas que também na cultura pagã o problema principal não eram as regras para a austeridade, porém muito mais as técnicas de si. ¹¹

Especialmente o curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito* revela-se como fundamental para a compreensão dessa modificação no pensamento de Foucault. Nesse curso ele estabelece pelos menos dois grandes objetivos: o primeiro é o de perceber de que forma, na história do pensamento ocidental, se configurou a relação entre sujeito e verdade; e segundo, o de identificar quais as práticas e técnicas específicas que os sujeitos utilizaram para a constituição de si mesmos. O eixo teórico em todo o curso para o desenvolvimento da pesquisa é a noção de cuidado de si (*epimeléia heautoû*,

⁹ GROS, Frédéric. In: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 621.

¹⁰ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999, p. 42-43.

¹¹ FOUCAULT, Michel. **O Dossier: Últimas entrevistas**. Tradução de Ana Maria A. Lima e Maira da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984, p. 42.

cura sui, souci de soi). Essa noção é trabalhada por Foucault, desde Platão até os filósofos helenistas dos dois primeiros séculos da era cristã, passando pelo epicurismo e estoicismo.

No ano anterior, ele havia pronunciado o curso que estava centrado no resultado das pesquisas realizadas acerca dos prazeres na Antiguidade.¹² O assunto foi desenvolvido no período cronológico que englobava a filosofia dos primeiros séculos da era cristã e encontrou sua elaboração definitiva no terceiro volume da História da sexualidade, em 1984.

Partindo do mesmo período histórico, o curso de 1982 adota como centro de análise *as práticas de si*. Trata-se de investigar na cultura greco-latina, que de longe representa para Foucault uma moral exemplar ou admirável,¹³ o seguinte problema: de que forma os sujeitos, por meio de condutas regradas e com um caráter de autêntica missão, foram capazes de um cuidado sobre si mesmos, sobre seus pensamentos e condutas? O tema foi trabalhado nas vinte e quatro horas de aulas previstas para o ano do curso.

No resumo do curso de 1982, Foucault estabelece seus objetivos, marcando as diferenças com seus estudos anteriores, da seguinte forma

A história do “cuidado” e das “técnicas” de si seria, portanto, uma maneira de fazer a história da subjetividade; porém não mais através da separação entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinquentes e não delinquentes, não mais através da constituição de campos de objetividade científica, dando lugar ao sujeito que vive, que fala e que trabalha. Mas através do empreendimento e das transformações, na nossa cultura, das “relações consigo mesmo”, com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber. Seria possível, assim, retomar num outro aspecto a questão da “governamentabilidade”: o governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro (como é encontrado na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modelos de vida etc.)¹⁴

As análises de Foucault nesse curso tomam a forma de um trabalho empírico, que se vai constituindo lentamente. Entre uma fala e outra, ele afasta-se da questão estabelecida originariamente sobre a sexualidade e parte para uma leitura detalhada de

¹² O curso desenvolveu-se especialmente a partir dos seguintes temas: seus regimes médicos, que estabelecem uma medida para os atos sexuais; a confiscação do gozo legítimo unicamente pelo casal casado; constituição do amor heterossexual como único lugar possível do consentimento recíproco e da verdade calma do prazer. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 613.

¹³ Em 1984, quando entrevistado por Barbedette e Scala, Foucault admite não encontrar nada de extraordinário nem mesmo de admirável na ética grega. FOUCAULT. **Dossier**, op. cit., 129.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970- 1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 111.

textos originais de Epicteto, Plutarco, Marco Aurélio, Musonius Rufus, interessando-se mais pelos modos de subjetivação.

Deleuze relembra que esses modos de subjetivação representam a criação pelos gregos de um modo de existência estético. Eles inventaram na política a relação dos homens livres que governam homens livres, mas somente será digno de governar os outros aquele que for capaz de governar a si mesmo. “Por conseguinte não basta que a força se exerça sobre outras forças; ou sofra o efeito de outras forças, também é preciso que ela se exerça sobre si mesma.”¹⁵ É o poder exercido sobre si mesmo, e não mais nos domínios codificados do saber, ou nas regras coercitivas do poder. Assim, a subjetivação torna-se o que Deleuze denomina de *regras facultativas sobre si*. “É isso a subjetivação: dar uma curvatura à linha, fazer com que ela retorne a si mesma, ou que a força afete a si mesma.”¹⁶

Dessa forma, a pesquisa de Foucault em seu desenvolvimento pleno, opõe dois modos de fazer filosofia, a saber: a idade antiga e a idade moderna e lança duas novas alternativas conceituais: a espiritualidade e a filosofia; cuidado de si e conhecimento de si.¹⁷

Muchail¹⁸ apresenta tal diferença mostrando que Foucault deixa claro já nas primeiras aulas do curso de 1982, que na historiografia filosófica, enquanto o conhecimento de si ganhava peso e privilégio, o cuidado de si foi em geral desconsiderado e esquecido. Mas, no momento do nascimento dos dois conceitos, denominado por Foucault de momento socrático-platônico, a primazia era ocupada pelo cuidado de si sobre o conhecimento de si. Numa leitura detalhada acerca de Platão, ele mostra de que forma tais conceitos foram incorporados pela filosofia, com seus desdobramentos posteriores e com os traços que caracterizaram cada um. No final da primeira hora de curso, retoma-os, chamando o privilegiado conhecimento de si de “filosofia”, e o cuidado de si de “espiritualidade”. Assim, mostra duas modalidades de fazer filosofia, que influenciarão a partir daí todo o pensamento ocidental.

¹⁵ DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 141.

¹⁶ Idem, p. 141.

¹⁷ No decorrer de todo o curso Foucault parece estabelecer, a partir desse tema, uma relação constante com a atualidade. Como comenta Ortega: “Interessante é o fato de que nesses textos, onde se apresenta a relação entre conhecimento e cuidado de si, Foucault estabelece ao mesmo tempo uma ponte para a atualidade: o conhecimento de si não se apresenta hoje em dia como um caso especial do cuidado de si; este último é menosprezado, ao passo que o conhecimento de si constitui a tarefa fundamental.” ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**, op.cit., p. 77.

¹⁸ Salma Tanus Muchail. In: GROS, Frédéric (org). **Foucault: A coragem da verdade**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004 p. 08ss.

Ele concebe por “filosofia” ou conhecimento de si o pensamento enquanto puramente representativo, que possibilita ao sujeito o acesso à verdade, simplesmente por sua estrutura *ontológico-cognoscente*.

Como Foucault afirma no curso de 1982:

Chamemos de “filosofia”, se quisermos esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. Chamemos de “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade.¹⁹

O auge do conhecimento de si parece estar, para Foucault, no que ele denomina de “momento cartesiano” e diz respeito ao acesso que o sujeito moderno tem à verdade tão somente pelo conhecimento. Ela independe de um trabalho sobre si mesmo, de um modo de subjetivação, isto é, de um exercício sobre si mesmo.

Numa entrevista a Dreyfus e a Rabinow, em 1983, Foucault esclarece o que compreende por “momento cartesiano”:

Descartes, penso eu, quebrou com isto quando disse: ‘Para chegar a verdade, basta que eu seja um objeto qualquer que possa ver o que é evidente.’ A ascese é substituída pela evidência no ponto em que a relação com o corpo se cruza com a relação com os outros e o mundo. (...) Assim, posso ser imoral e conhecer a verdade. Creio que esta é a primeira idéia que, mais ou menos, explicitamente, foi rejeitada em toda cultura anterior. Antes de Descartes, não se poderia ser impuro, imoral e conhecer a verdade. Com Descartes, a evidência direta é suficiente. Após Descartes temos um sujeito do conhecimento não ascético.²⁰

Por outro lado, na vertente da “espiritualidade”, enquanto pensamento e prática filosófica, a verdade só pode ser alcançada a partir de um trabalho de modificação do próprio sujeito. O simples ato do conhecimento não garante ao sujeito a verdade. É necessária uma transformação do próprio ser. Esta “espiritualidade” retorna ao próprio sujeito, gerando uma forma de transfiguração. Como afirma Foucault:

(...) poderíamos chamar de espiritualidade o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não

¹⁹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 19.

²⁰ FOUCAULT, Michel. **Dossier**, op. cit., p. 69.

para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.²¹

O surgimento da espiritualidade como modo de ser filosófico desenvolveu-se no ocidente a partir de três características principais.

A primeira delas é que o sujeito enquanto tal não possui a capacidade para a verdade. “A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o seu ser mesmo. Pois tal como é, não é capaz de verdade.”²² Desta forma, podemos concluir que não há verdade sem conversão, sem transformação.

O segundo elemento característico da espiritualidade é que a verdade só é possível por meio do *eros* e da *áskesis*. A conversão do sujeito, exigida pela verdade, gera um movimento de abandono de sua condição atual, de seu status e obrigando-o a um movimento de ascensão a ela. A esse movimento Foucault chama de *Eros* (amor). Isto exige do sujeito um trabalho sobre si mesmo que se denomina de *askesis*. “Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que é o próprio sujeito responsável por um longo labor que é o da ascense.”²³ Assim, para Foucault *eros* e *ascense* são as duas modalidades ocidentais de transformação do sujeito, capacitando-o para a verdade.

O terceiro elemento é a verdade como completude. O sujeito que emprega um trabalho de transformação sobre si mesmo para efetivamente ter acesso à verdade, também recebe algo em contrapartida. Há um retorno da verdade para o sujeito, não como ato de conhecimento, mas um *ethos*, um modo de vida.

Como ele afirma:

A verdade é o que ilumina o sujeito, a verdade é que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranqüilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura.²⁴

Gabilondo e Megías²⁵ relembram que nessa “espiritualidade”, contida no cuidado de si (*epimeleia heautô*), não se trata de nenhuma forma de interioridade no sentido espiritualista, muito menos de qualquer modelo de introspecção. Pelo contrário,

²¹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 19.

²² Idem, p. 20.

²³ Ibid., p. 20.

²⁴ Ibid., p. 21.

²⁵ FOUCAULT, Michel. **Discurso y verdad en la antigua Grecia**. Introducción, de Angel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Traducción y notas de Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Ediciones Paidós, 2004. p. 26-27.

vinculado ao conjunto de práticas e procedimentos austeros é muito mais uma condição para a incorporação da verdade, que ultrapassa o simples conhecimento de si. É antes de tudo um conjunto de atividades, que incluem tanto exercícios físicos, como também a escrita, a escuta, a meditação, a leitura, e que exigem uma articulação do sujeito com um modo de vida.

Como afirma o próprio Foucault em 1984 acerca da relação entre espiritualidade e filosofia

Entendo a espiritualidade – mas não estou certo de que esta seja uma definição que possa manter por muito tempo – como aquilo que se refere precisamente ao acesso do sujeito a certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para atingir esse modo de ser. Acredito que na espiritualidade antiga, havia uma identidade ou quase, entre essa espiritualidade e a filosofia.²⁶

Ocupar-se consigo mesmo, não esquecer-se de si e ter cuidado consigo mesmo é algo diferente do conhecimento em seu sentido “cartesiano”. O que se coloca em jogo é o que na verdade se quer ser, o que cabe ser com relação a si mesmo e o que se está disposto a ser. Por isso podemos compreender tais exercícios como de incorporação de algo externo, isto é, de trazer algo para dentro do próprio sujeito.

Foucault parece encontrar, com isso, uma vertente de espiritualidade (dessa espiritualidade pagã) num conjunto de escolas filosóficas greco-romanas. Sua característica principal está no fato de elas se diferenciarem do modelo cristão de renúncia de si, para assumirem um papel fundamental na constituição da liberdade e da ética do sujeito. Uma ética constituída a partir de um governo de si e não imposta por um conjunto de leis externas.

Ele afirma:

Não creio que haja moral sem certo número de práticas de si. Acontece que estas práticas de si são associadas a estruturas de código numerosas, sistemáticas e opressoras. Acontece mesmo se ocultarem em proveito desse conjunto de regras que surgem então como o essencial de uma moral. Porém pode suceder também que elas constituam o foco mais importante e mais ativo da moral e que seja em redor delas que se desenvolva a reflexão. As práticas de si tomam assim uma forma de arte de si, relativamente independente de uma legislação moral. O cristianismo reforçou na reflexão moral o princípio da lei e a estrutura do código, ainda que as práticas de ascetismo tenham conservado uma importância muito grande.²⁷

²⁶ FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Ditos & Escritos v. 05. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 279.

²⁷ FOUCAULT, Michel. **O Dossier**. op. cit., p. 78.

Foucault nos faz perceber que no registro do cuidado de si na Antiguidade, filosofia e espiritualidade, verdade e prática de si estavam intimamente relacionadas. Não há como pensar a Filosofia Antiga sem levar em conta as transformações necessárias que o sujeito precisa operar sobre si mesmo para que se torne digno da verdade. Para além de todo o conhecimento teórico da filosofia, está a importância das modificações do olhar e das práticas que constituem uma forma de vida, um modo de existência.

Nesse contexto de relação entre filosofia e espiritualidade, surge como campo inexplorado a questão relevante sobre a importância da escuta. Nos parágrafos que seguem, veremos como a escuta se compreende no pensamento de Foucault a partir do cuidado de si, como um modo privilegiado de subjetivação da verdade.

1.2. A escuta e a cultura de si: a subjetivação da verdade

Et enfin l'écoute, ça va être premier moment de cette procédure par laquelle cette vérité entendue, cette vérité écoutée et recueillie comme il faut, va s'enfoncer en quelque sorte dans le sujet, s'incruster en lui et commencer à devenir suus (à devenir sien[ne]) et à constituer ainsi la matrice de l' ethos.

Michel Foucault, L'Herméneutique du Sujet, p. 318.

Frédéric Gros, ao analisar o curso de 1982, é categórico em afirmar: “Ademais, este curso exprime um novo pensamento sobre a verdade.”²⁸ Em que sentido? Diferente da verdade como mecanismo de exclusão, presente em seus cursos anteriores, Foucault agora estabelece a verdade diretamente ligada ao conceito de “espiritualidade”, isto é, como algo que possibilita ao sujeito modificar-se. A verdade, portanto, não está posta naturalmente no sujeito; pelo contrário, é algo que precisa ser incorporado.

Não há, dessa forma, escuta do *logos* na Antiguidade sem que o sujeito esteja implicado com a verdade. Escutar ultrapassa seu sentido ôntico, de pura percepção auditiva e alcança o caráter do que podemos chamar de *escuta filosófica*. Não se escuta simplesmente o mestre, mas antes a verdade transmitida por ele, verdade que tem um preço a pagar e que exige daquele que ouve competência e preparação.

Estaremos, no item seguinte, desenvolvendo a relação que a escuta estabelece com a verdade e conseqüentemente com esse sujeito da verdade. Para tanto perceberemos que nasce na cultura greco-romana o que designamos por uma *cultura da*

²⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 639.

escuta. Alteram-se as práticas pedagógicas na relação entre mestre e discípulo, ao mesmo tempo que nascem exercícios e recomendações referentes a uma “boa escuta”, ou seja, a uma escuta acurada. Faremos esse caminho destacando três momentos. Primeiramente a instalação de um novo modelo pedagógico que modifica substancialmente a relação que se estabelece entre mestre e discípulo; em seguida mostraremos como a escuta se transforma numa prática ascética de governo sobre si mesmo; por fim, de que forma a escuta está relacionada com o governo dos outros.

1.2.1 Um novo modelo pedagógico

Um elemento primordial relacionado à escuta na Antiguidade é o que Foucault considera como mudança pedagógica do modelo prescrito por Platão, quando pede que a alma volte para si mesma e reencontre a sua verdadeira natureza. Na filosofia greco-romana encontramos um movimento contrário. A verdade passa a ser a absorção de um elemento externo, incorporado por meio de um conjunto de técnicas. Dessa forma, a verdade não é encontrada pelo movimento de reminiscência da própria alma, como propõe Platão, mas sim pelo exercício constante e cada vez mais acentuado de apropriação dessa verdade.

Na tradição socrático-platônica a verdade era garantida pela especulação da alma e por meio dos exercícios de memória. A escuta tinha uma função basicamente de assimilação dos questionamentos, deixando a apreensão da verdade para a memória. No helenismo intensifica-se a relação pedagógica da escuta e do silêncio, sendo a escuta um dos principais, senão o principal canal de acesso à verdade, pois numa cultura essencialmente oral, ela possibilita recolher o *logos*, interiorizá-lo e subjetivá-lo como verdade.

Como afirma Foucault:

Em Platão é graças ao diálogo que se trama o laço dialético entre a contemplação de si e o cuidado de si. Na época imperial, dois temas se fazem presentes: de um lado, o tema da obrigação de escutar a verdade e, do outro, o tema do exame e da escuta de si como meio de descobrir a verdade que se aloja no indivíduo. A diferença que se marca entre as duas épocas é um dos grandes sinais do desaparecimento da estrutura dialética.²⁹

²⁹ FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo** y otros textos afines. Tradução de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996 p. 69. (tradução livre)

É primeiramente o diálogo que desaparece, enquanto se instaura uma nova relação pedagógica de valor crescente; no novo jogo pedagógico, o mestre/professor fala sem colocar questões, e o discípulo não responde: ele deve escutar e permanecer em silêncio. Vê-se criar uma “cultura do silêncio”. O discípulo, que antes debatia com seu mestre, como no exemplo platônico, de agora em diante está numa postura de acolhida da verdade revelada pelo mestre. A verdade revelada pela escuta do *logos*.

A arte da escuta é capital para quem quer distinguir a verdade e a dissimulação, a retórica e a mentira no discurso dos retóricos. A escuta está ligada ao fato de que o discípulo não está sob o controle de seus mestres, mas na postura daquele que acolhe o *logos*. Assim se define a arte de escutar a voz do mestre e a voz da razão em si.³⁰

Nesse ponto Pierre Hadot corrobora o pensamento de Foucault. Há mudanças substanciais no modo de ensinar e viver a filosofia no período helenístico. Cria-se um zelo expressivo com a fala e com a escuta em diversas escolas filosóficas. Algumas, como a de Tauro, escola na qual se lê Platão, há um cuidado para que se obedeça a um programa de ensino que leve os discípulos a um progresso espiritual. Em outras escolas como as de Epicteto e de Plotino, a preleção começa com uma leitura do texto filosófico para que depois o mestre faça uma exegese do texto lido. A partir do século III, a oralidade está muito presente nas aulas. Geralmente o filósofo falava, expunha uma explicação do texto e mais tarde possibilitava aos discípulos o diálogo para exercitar a fala. Outra prática comum era a anotação da aula aplicada feita por um filósofo ou por um discípulo. Ensinar filosofia, lendo e comentando textos, consistia em ensinar um modo de vida e praticá-lo.

A atenção com a fala e os comentários feitos pelos discípulos considera-se exercício espiritual, na medida em que a interiorização dos ensinamentos, além do amor pela verdade, gera uma transformação do ouvinte e do leitor. As respostas dadas pelos mestres levavam cada discípulo a mudar de vida ou progredir espiritualmente.

É neste contexto de oralidade, exegese de textos, anotações de aulas que a escuta tomará uma forma própria e terá papel primordial de apreensão da verdade, não somente como no *Alcebíades* de Platão, num modelo dialético, mas como meio privilegiado de recolhimento da verdade e levará o sujeito a persuadir-se da verdade.

³⁰ FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*, op. cit., p. 69.

1.2.2 Escuta, Verdade e Ascese.

Em seu dossiê “Governo de si e governo dos outros”, Foucault denomina a verdade como “o longo processo que faz do *logos* ensinado, aprendido, repetido, assimilado, a forma espontânea do sujeito que age”.³¹ Esta definição torna possível pensar a verdade a partir de sua relação com uma prática. O sujeito do cuidado de si é mais um sujeito de ações retas do que necessariamente um sujeito de conhecimentos verdadeiros. Dessa forma podemos concluir que não há aquisição da verdade pelo sujeito que não aconteça a partir de um conjunto de práticas ascéticas, *askésis*, como a escuta, a leitura, a meditação, a escrita e a palavra; porém a primeira e indispensável será a escuta.

1.2.2.1. Escuta e ascese: o governo sobre si mesmo

Para Foucault, a ascese é o que permite ao sujeito adquirir, de um lado, discursos verdadeiros de que se tem necessidade em todas as circunstâncias, acontecimentos e incidentes da vida e, por outro lado, é o que permite fazer de si mesmo sujeito destes discursos. A ascese disponibiliza ao sujeito um conjunto de discursos verdadeiros, tornando-o sujeito de veridicção.³²

A ascese significa uma mestria de si obtida pela incorporação da verdade. A palavra em grego que descreve essa ação é *paraskeuazô*, que significa “preparar-se”. Assim, ela constitui um conjunto de exercícios, nos quais se pode adquirir, assimilar e tornar a verdade num princípio da ação.³³ São “exercícios espirituais”³⁴ que ensinam

³¹ Frédéric Gros. In: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 641.

³² Foucault inicia sua aula de três de março, mapeando a função principal que as ascetes ocupavam no universo das práticas de si: “a ascese filosófica, a ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro. Ela faz com que eu possa sustentar este discurso, faz com que me torne sujeito de enunciação do discurso verdadeiro...”. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 400.

³³ Foucault lembra que “duas palavras, em grego, caracterizam os dois pólos desses exercícios: *meletê* e *gimnasia*. *Meletê*, segundo a tradução latina (*meditatio*), significa “meditação”. Essa palavra tem a mesma raiz que *epimeleisthai*. É um termo muito vago, um termo técnico pegado da retórica. *Meletê* designa a reflexão sobre os termos e os argumentos adequados que acompanham a preparação de um discurso ou de uma improvisação. Trata-se de antecipar a situação real através do diálogo dos pensamentos. A meditação filosófica resulta da *meletê*: Ela consiste em memorizar as reações e em reativar suas lembranças, colocando-se em uma situação em que se pode imaginar de que maneira a ela se reagiria. Por meio de um exercício de imaginação (“suponhamos que...”), julga-se o raciocínio que se deverá adotar, a fim de testar uma ação ou um acontecimento (por exemplo: “Como reagirei?”). Imaginar como se articulam diversos acontecimentos possíveis, a fim de experimentar de que maneira se reagiria: é essa a meditação.” FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo**, op. cit., p. 74-75.

mais do que teorias abstratas, harmonizando um estilo de existência à razão teórica. A austeridade da ascese greco-romana leva a um profundo processo de transformação que representa uma forma própria de existência. Ela significa equipar-se com a verdade como um recurso sempre à mão (*kanón*). Tanto para os gregos como para os romanos o objetivo da ascese é a constituição, através de um conjunto de práticas, de uma relação de si para consigo plena e independente.

Como afirma o próprio Foucault:

(...) a ascese é o que permite de um lado adquirir os discursos verdadeiros, dos quais se tem necessidade em todas as circunstâncias, acontecimentos e peripécias da vida, a fim de estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo mesmo; de outro lado, e ao mesmo tempo, a ascese é o que permite fazer de si mesmo o sujeito destes discursos verdadeiros, é o que permite fazer de si mesmo o sujeito que diz a verdade e que, por esta enunciação da verdade, se encontra transfigurado, e transfigurado precisamente por dizer a verdade.³⁵

Nesse contexto da ascese como forma de aquisição da verdade, encontramos o privilégio da *escuta filosófica*. Destacamos dois elementos essenciais que relacionam verdade e *escuta filosófica* como prática ascética: a) a criação de um equipamento denominado de *paraskéue*; b) a escuta como possibilidade de transformação do sujeito.

Primeiramente compreendamos melhor o que se entende por *paraskéue*. Pautamo-nos em três aspectos que parecem relevantes.

No primeiro deles a *paraskeué* será um conjunto de movimentos gerais, elementares e necessários que permitem ao sujeito ser mais forte do que tudo o que possa acontecer em sua existência. Foucault relembra que Sêneca, na obra *De beneficiis*, ao citar Demetrius, compara a *paraskeué* a formação de um bom atleta. O atleta é aquele que se exercita. Não significa exercitar todos os movimentos o tempo todo; mas, pelo contrário, de se preparar para aquilo que se irá enfrentar. “Não se trata, pois, de

³⁴ Foucault define os “exercícios espirituais” como os exercícios que terão “precisamente por papel manter e função manter sempre no espírito as coisas que devemos ter no espírito, a saber: a definição do bem, a definição da liberdade e a definição do real, e, ao mesmo tempo em que este exercício deve sempre no-los lembrar e reatualizar, deve nos permitir vinculá-los entre si, e, por conseguinte, definir aquilo que, em função da liberdade do sujeito, deve, por liberdade, ser reconhecido como bem em nosso único elemento a realidade, a saber, o presente.” FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, p. 354. Pierre Hadot define “exercícios espirituais as práticas que podem ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito.” HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** op. cit., p. 21. Sobre esse assunto, Hadot ainda nos oferece uma obra inteira, intitulada HADOT, Pierre. **Apprendre à philosopher dans l’antiquité: L’enseignement du Manuel d’Epictète et son commentaire néoplatonicien**. Paris: Librairie Générale Française, 2004.

³⁵ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 400.

ultrapassar os outros nem de ultrapassar a si mesmo; trata-se sempre de ser mais forte, ou de não ser mais fraco daquilo que pode acontecer.”³⁶

O segundo aspecto importante em relação a esse equipamento, (e esse ligado essencialmente à noção de escuta), é que para abastecê-lo é necessário que o sujeito constantemente se dote de discursos verdadeiros – *logoi*. É importante perceber que aqui não se trata simplesmente de proposições, axiomas ou princípios, mas de enunciados que sejam materialmente verdadeiros, isto é, enunciados que carreguem consigo a própria palavra *logos*.

Como afirma Foucault:

O que gostaria de ressaltar é que estas frases efetivamente existentes, estes *logoi* materialmente existentes são, pois, frases, elementos do discurso de racionalidade: de uma racionalidade que ao mesmo tempo diz o verdadeiro e prescreve o que é preciso fazer. Enfim são discursos persuasivos.³⁷

A persuasão dos discursos está ligada ao fato de que necessariamente eles foram implantados na mente do sujeito por técnicas de escuta, fala e escrita, frases repetidas e anotadas para si e depois repetidas constantemente. Tais discursos tornam-se persuasivos porque ultrapassam o sentido da simples convicção e atingem o caráter de ação. Estão tão impregnados na mente e no coração daquele que age que passa a se caracterizar como atitude espontânea.

É como se estes próprios *lógoi*, incorporando-se pouco a pouco na sua própria razão, na sua própria liberdade e na sua própria vontade, falassem, falassem por ele: não somente dizendo-lhe o que é preciso fazer, mas efetivamente fazendo, na forma de racionalidade necessária, o que é preciso fazer.³⁸

E por fim, o terceiro aspecto, trazido por Foucault acerca da *paraskeué*, é o fato de que os elementos adquiridos por meio das técnicas possam servir ao sujeito como socorro. Isto significa que não basta que os *logoi* sejam simplesmente adquiridos, mas dotados de “uma espécie de presença permanente, e ao mesmo tempo virtual e eficaz.”. Trata-se da noção grega *boethos*. Foucault explica:

Originalmente, no vocabulário arcaico, *boethos* significa socorro. Isto é, o fato de que alguém responde ao apelo (boé) lançado pelo guerreiro. E quem

³⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 388

³⁷ Idem, p. 390.

³⁸ Ibid. p. 390.

lhe traz socorro responde com um grito, anunciando-lhe que está trazendo socorro e que acorre para ajudá-lo. É isto, assim deve ser o *logos*.³⁹

Quando se apresenta uma circunstância em que o sujeito se sente em perigo, é necessário que o *logos* seja solicitado e que sua voz possa ser escutada, anunciando ao sujeito que a ajuda já está a caminho. É nessa voz, afirma Foucault, na atualização constante desse *logos* que se faz ouvir, que reside o próprio socorro.

O outro elemento que encontramos como central na relação entre verdade e escuta como prática ascética trata do sujeito que, por meio da *paraskeué*, busca transformar-se num sujeito da verdade, estando revestido e comprometido com ela. Não mais somente como discurso alcançado, mas como princípio de ação, como *ethos*, como maneira de ser e de agir. O equipamento formado (*paraskeué*) torna possível a aquisição dos *logoi*, que podem ser modificados em matriz de comportamentos. É uma transformação constante dos discursos verdadeiros em princípios de ação, moralmente aceitos e que preparam o sujeito para a vida.

Conforme afirma Foucault no curso de 1982:

Pode-se definir *áskesis*: ela será o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskéue*. A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro, dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereçado a si mesmo, constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito.⁴⁰

Assim a ascese, como prática de subjetivação do discurso verdadeiro, faz com que o sujeito seja possuidor dessa verdade. Não falamos aqui da objetivação de si por meio do discurso, como no exemplo cristão, mas da preparação para ser o sujeito da ação reta. A esse exercício de si sobre si mesmo, de conversão por meio de austeras práticas transformadoras, a fim de atingir a verdade, Foucault denominará de *arte de viver*, ou *estética da existência*.

Paul Veyne⁴¹, filósofo que influenciou decisivamente o pensamento de Foucault, nos ajuda a pensar a relação que se estabelece na filosofia antiga, especialmente no estoicismo, entre a escuta filosófica, como prática ascética e a verdade.

³⁹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 390.

⁴⁰ Idem, p. 395.

⁴¹ VEYNE, Paul. **Sêneca y el estoicismo**. Tradução de Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 89ss.

Para a obtenção da verdade o estóico necessita de um processo de informação e formação incessante que constituem um conjunto completo de exercícios espirituais: ler as obras dos escritores da seita, escutar as conferências filosóficas, anotar num diário, como Marco Aurélio ou mesmo escrever cartas, como Sêneca, para a difusão das boas palavras.

A verdade deve ser algo sempre à mão, devendo ser utilizada quando necessário. Mas, lembra Veyne, não basta adquirir a verdade uma a uma, mas sim o conjunto de preceitos que garantam a justificação perante a vida. A assimilação da verdade somente será estável, quando o conjunto da filosofia da seita estiver incorporado, levando no final do processo a modificação total da alma. Pensamento e alma precisam caminhar juntos, visto que caso isso não ocorra, é possível que o exercício até ali praticado perca sua validade.

Mas tais exercícios não representam grandes ações; pelo contrário, são cotidianas e servem para qualquer momento. As verdades adquiridas precisam ser meditadas e aplicadas aos momentos habituais da existência. Alguns objetos devem ser constantemente visualizados, a fim de que a verdade possa ser recapitulada, revista e reincorporada. A doutrina precisa ser compreendida em seu conjunto e exercitada de forma gradual diante da realidade.

Veyne nos recorda ainda que a *atitude* para um estóico significava a síntese entre pensamento e atividade. Uma atividade que não estivesse de acordo com o princípio levaria necessariamente ao erro. A atitude deverá ser imutável, espontânea e sistemática, impedindo a qualquer um de viver o estoicismo, sem que tenha a totalidade da doutrina, unindo cada preceito incorporado ao conjunto de dogmas. Somente dessa forma a alma será totalmente modificada. Como resultado de tal processo a conduta se tornará constante e coerente consigo mesma, não se alterará pelos humores, pela falta de reflexão ou pelas vacilações.

Podemos concluir, assim, que por meio dos exercícios espirituais o sujeito tem acesso à verdade. Verdade que passa a ser incorporada através de um equipamento conhecido por *paraskeué* e que preparam o sujeito para os acontecimentos da vida, preparação que se utiliza não de uma verdade que já está no sujeito, como no modelo socrático-platônico, mas precisa ser adquirido. Essa aquisição tem como instrumento primeiro e fundamental a escuta. Escutar não somente pelo simples sentido da audição, mas antes escutar filosoficamente os discursos verdadeiros, a fim de que se tornem um princípio da ação, o *ethos* da escuta, atitude, forma de vida.

No pequeno excurso que segue, analisaremos a escuta e governo de si a partir da relação entre ascese pagã e a ascese cristã. Tal análise nos fará perceber que, apesar da ascese cristã significar renúncia de si, a escuta continua sendo importante instrumento de acesso à verdade, contudo da verdade revelada.

1.2.2.2 Excurso: Ascese cristã - renúncia de si para a vida interior

Quando buscamos estabelecer a relação entre ascese pagã e ascese cristã⁴², podemos encontrar continuidades e descontinuidades.

A própria história da subjetividade, afirma Foucault, vai tomando diversas formas no decorrer da história do Ocidente. Na espiritualidade cristã se constitui uma nova concepção de subjetividade e de experiência ética: a renúncia de si.

O cristianismo propõe um sujeito dividido entre dois mundos: o divino e o terreno. Somente a negação de si na dimensão terrena poderia garantir a entrada de sua alma no mundo divino. Podemos afirmar, então, que ao cristianismo coube a invenção de algo que não encontramos na filosofia pagã: a noção de interioridade. Essa noção abarca um movimento de incorporação da verdade numa relação de volta para dentro de si mesmo, na intenção de conhecer-se e decifrar-se. Há como uma aniquilação do eu, como possibilidade de incorporação da verdade, que é Deus.

Tal perda da individualidade proposta pelo cristianismo faz com que o sujeito necessite seguir um conjunto extenso e rigoroso de princípios que regem a vida e que são essencialmente mais complexos que os da filosofia pagã. Deve-se aceitar um número expressivo de livros como verdade, bem como a um conjunto de preceitos que se referem à fé e à autoridade.

Nesse contexto, as práticas ascéticas ganhavam também um sentido novo. Igualavam-se às da Antiguidade, na intenção de levar o sujeito a uma forma de transfiguração de si. Porém, no caso do cristianismo, tem-se um conhecimento de si como desdobramento de uma renúncia de si. Renunciar-se para alcançar a

⁴² Foucault faz a separação entre as duas formas de ascese nos seguintes termos: (...) O cristianismo certamente reforçou bastante, na reflexão moral, o princípio da lei e a estrutura do código, embora nele as práticas de ascetismo tenham conservado nele uma importância muito grande (...). O cristianismo antigo trouxe para o ascetismo antigo várias modificações importantes: intensificou a forma da lei, mas também desviou as práticas de si na direção da hermenêutica de si e do deciframento de si mesmo como sujeito de desejo. A articulação entre a lei e o desejo parece bastante característica do cristianismo. FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade e política**. op. cit., p. 244.

transcendência. As práticas resumiam-se basicamente na purificação da alma e na negação da matéria (o corpo, os desejos e os prazeres), para que o sujeito se torne digno de alcançar a eternidade.

Foucault recorda em a *Vontade de Saber* que a noção de culpa será a mola propulsora para o dispositivo da confissão, sendo o mecanismo principal para a reprodução da subjetividade proposta pelo cristianismo. A ascese purificadora da alma necessariamente estaria ligada a essa prática pastoral de enunciação da própria culpa para o outro. Nisto aquele que escuta tem um status maior do que aquele que fala. A confissão consistia nessa verbalização dos pecados (movimentos internos da alma), cabendo ao outro que ouve o caráter de julgamento – condenação ou absolvição – sendo o objeto principal de confissão o que se referia a “carne”. Primeiramente a confissão era uma prática pública, com certo grau de dramaticidade. Mais tarde passa a ser uma relação privada e protegida por sigilo.

Outra prática comum e recomendada pelo cristianismo era o exame de consciência. Ele consistia no estágio prévio e posterior à confissão. Possibilitava ao sujeito um exame rigoroso e constante sobre si mesmo, identificando seus pecados e culpas. Era um exercício de procura, de vasculha sobre cada parte escondida do espírito: pensamentos, sentimentos e lembranças, ao mesmo tempo uma vigilância constante sobre atitudes e tentações.

Tais dispositivos serão fundamentais para construir um modelo de vida monástica⁴³: o modelo de vida interior. A subjetividade passou a ser então pautada pela interioridade e pela consciência de si.

Um estudo realizado por Michel Rouche⁴⁴ nos possibilita pensar sobre a interioridade na vida monástica e sobre as práticas ascéticas ligadas à escuta. A escuta servia a esse modelo de vida como a possibilidade de interiorizar as verdades reveladas pela Palavra⁴⁵. Lembramos que a Palavra revelada carrega um sentido herdado da noção

⁴³ Hadot recorda que o filósofo antigo, ao contrário, do monge, não se retirava para o deserto ou para a clausura para fazer filosofia; mas, pelo contrário, estava inserto de forma definitiva no mundo, como agente transformador da realidade. Mas não se pode negar que, para se tornar um filósofo, ele precisava, de certa maneira, separar-se do mundo. O monge, como o filósofo antigo, participará de uma comunidade sob a direção de um mestre, fará sua refeição com todos, renunciará à riqueza, viverá uma vida de humildade, bem como examinará sua consciência e confessará as suas faltas. HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Bibliothèque de L'Évolution de l'humanité, 2005, p. 91-98.

⁴⁴ ROUCHÈ, Michel. **Alta Idade Média**. In: VEYNE, Paul; DUBY, Georges. **História da vida privada: Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 517-520.

⁴⁵ Pierre Hadot, em seu livro *O que é filosofia Antiga*, faz um importante estudo acerca da Palavra. Foi a ambigüidade do conceito de *logos* que possibilitou o surgimento da filosofia cristã.

de *logos* da Antiguidade pagã.⁴⁶ A interioridade da vida de um monge era pautada por um grau de extrema obediência ao mestre e por um grau também intenso de severidade em relação à penitência. A obediência e a penitência ultrapassavam os limites da formação do monge para alcançar um estágio de constituição interior da vida do sujeito.

Mas a interioridade do monge também dependia de exercícios de ascese realizados no cotidiano. João Cassiano, fundador de um mosteiro em 417, na França, instaurou a *lectio divina*. Era uma leitura realizada no momento do jantar para conduzir a alma do monge para o conhecimento de Deus. Os textos bíblicos e salmos eram lidos, para depois acontecer o que Rouche designa de *ruminação da Palavra*.

Ruminar a Palavra era um exercício feito tanto interiormente quanto verbalmente. Primeiramente a Palavra deveria ser escutada. A leitura divina era como escutar o que o próprio Deus tem a dizer para cada um. Depois se comentava, em voz alta, o que se havia meditado em relação à leitura proferida. Leitura e ruminação fixavam e imprimiam a Palavra lida para sempre na alma do monge. Quando era identificada uma culpa muito grave no espírito contrito do monge em exercício, a confissão ao mestre servia como alívio e restauração. Era o que Cassiano denominava de uma estratégia de luta e terapia contra os vícios. O recolhimento à vida interior, o conhecimento de si e o reconhecimento das próprias culpas exigiam, além de uma escuta atenciosa da Palavra revelada, uma postura de profundo silêncio.

Dessa forma, pudemos perceber como a escuta, a verdade e a ascese se desdobravam a partir de um governo sobre si mesmo, tanto na filosofia pagã, quanto na filosofia cristã. Passaremos em seguida à análise da relação que se estabelece entre escuta, verdade e ascese no governo dos outros.

1.2.2.3 A escuta e o governo dos outros: a direção da alma

O cuidado de si como uma prática social é um dos aspectos destacados por Foucault no terceiro volume da *História da Sexualidade*. O cuidado de si não é uma prática de solidão; mas, pelo contrário, um conjunto de relações bem arquitetadas, que procuram levar o sujeito a mais elevada constituição de si mesmo. Isto quer dizer que, diferente do momento socrático-platônico, especialmente no *Alcebiades*, em que o cuidado com o outro se estabelecia como condição prioritária, o cuidado de si tem,

⁴⁶ Na mesma obra citada em nota anterior, Pierre Hadot desenvolve um interessante estudo acerca dessa noção nos capítulos 10 e 11.

agora, um fim em si mesmo. Apesar de tal transformação na relação que se estabelece com o outro, as relações não se constituem de modo individualista. Paradoxalmente, elas se intensificam, tornando o cuidado com o outro a condição fundamental para a constituição de si. Não há, assim, cuidado de si, sem a presença do outro.

Duas questões parecem nascer dessa nova relação. Primeiramente não se trata mais, como no modelo socrático-platônico, de reconhecer o outro como ignorante. A ignorância possibilitava a Sócrates intervir, a partir de sua pedagogia interrogativa, no saber de seu interlocutor. Enviado pelos deuses, cabia a ele fazer com que seu discípulo se reconhecesse ignorante. Somente o mestre era capaz de retirar o sujeito de seu estado de *stultitia*. (estupidez).

A diferença agora está em que um pouco mais tarde, já na tradição greco-romana, o sujeito não é mais ignorante, mas sim malformado, defeituoso, preso a maus hábitos. O trabalho realizado na condução do discípulo não é mais de transmissão de conhecimento, para que ele possa, memorizando-os, sair de seu estado de *stultitia*. Ele necessita, a partir de agora, ser corrigido, modificado em seus hábitos. Nesse momento específico que entra a figura do outro. A passagem da ignorância para a sabedoria precisa de um mestre. Não cabe ao sujeito transformar-se, mas entregar tal tarefa a alguém que possa ajudá-lo. Nisso se funda a necessidade da maestria na Antiguidade greco-romana.

A segunda questão está ligada necessariamente à primeira e diz respeito ao status que o filósofo adquire nesse contexto. Se alguém tem o poder de ser o operador dessa passagem é o filósofo. Foucault faz uma bela descrição do filósofo como guia dos outros. Ele o descreve da seguinte forma

Portanto, o filósofo se apresenta, ruidosamente, como o único capaz de governar os homens, de governar os que governam os homens e de constituir assim uma prática geral do governo em todos os graus possíveis: governo de si e governo dos outros. É quem governa os que querem governar a si mesmos e é quem governa os que querem governar os outros.⁴⁷

Assim, a partir desses elementos sobre o governo dos outros, destacamos modelos de direção espiritual da Antiguidade. O primeiro deles é o que se caracteriza como certa institucionalização do cuidado de si. Àqueles que estavam mais avançados no processo de sua autoconstituição cabia a tarefa de dirigir os outros, seja de forma individual, seja de forma coletiva. Há os exercícios conhecidos por *to di' allelon*

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 167.

sozesthai, que eram mais comuns, e permitiam, nos cuidados que se tinha consigo receber a ajuda dos outros.⁴⁸ Um exemplo é a criação dos modelos escolares e coletivos como o de Epicteto, e da direção de alma mais individualizados, como o de Sêneca e Demétrio. Outro modelo ainda diz respeito ao governo dos outros por meio de relações de amizade ou parentesco.

No interior do cuidado de si vai-se intensificando um conjunto de relações sociais: a obrigação daquele que está mais adiantado em sua formação, geralmente com a idade mais avançada, de estar prestando esse serviço a outrem; as correspondências entre amigos e parentes, selando laços de cuidado e amizade; também aumenta o que poderíamos chamar de um jogo de trocas e um sistema de obrigações recíprocas.

Vejamos agora como a *escuta filosófica* era desenvolvida, a partir do modelo escolar.

1.2.2.4. A escuta filosófica e o modelo escolar de direção espiritual

Em que lugar mais apropriado se criaria uma *cultura da escuta* do que na escola? Essa cultura parece atravessar séculos e se conservar como princípio educativo e ferramenta pedagógica até os dias de hoje.

A escola (*skholé*) estoica caracterizava-se como o espaço comunitário fechado para a prática do cuidado de si. Destaca-se aqui a escola de Epicteto. Arriano⁴⁹, seu discípulo, descreve a escola como um lugar na cidade, mas que restringia a relação do aluno com a vida cotidiana. Dois níveis de alunos eram aceitos. O primeiro aqueles que eram conhecidos como regulares. Esses estavam divididos em dois grupos: dos que estavam completando sua formação para a vida política e civil e eram conhecidos como estagiários; e os que se dirigiam à escola para tornarem-se filósofos. Foucault relembra que a escola de Epicteto podia ser considerada como uma faculdade para a formação de filósofos. Havia ainda um segundo nível de alunos na escola de Epicteto, conhecidos como passageiros que freqüentavam por curiosidade ou por precisarem resolver algum problema específico.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 2001, p. 57.

⁴⁹ Arriano foi um dos discípulos de Epicteto e graças a ele é que se conservam até hoje as *Conversações (Diatribes)* e o *Manual*. Arriano seguiu os ensinamentos de Epicteto nos primeiro decênio do século II, mais tarde fez uma brilhante carreira a serviço do Estado, como pro cônsul, governador e general. Ele não abandonou a filosofia e colocou os ensinamentos recebidos pelo mestre Epicteto a serviço do bem público.

A primeira grande relação estabelecida entre a escola de Epicteto e a escuta está no método de ensino. Comum a uma cultura de transmissão basicamente oral, a escola, situada em Nicópolis, organizava seu ensino em torno das leituras de passagens de autores clássicos, como Zenón, Cleantes e Crisipo. Estão no corpo de conteúdos também os estudos acerca de Homero, Platão e Xenofonte e mais os textos de Epicuro, que serviam principalmente para a refutação das teorias epicuristas. Depois de lidos, os textos eram comentados por Epicteto.

Arriano, que relatou a maior parte dos diálogos de Epicteto, o fez das conversas informais mantidas fora da escola e depois das aulas pelo mestre com seus discípulos ou visitantes, o que talvez confirme que no decorrer das preleções reinava um espírito de escuta e de silêncio.⁵⁰

Sobre este ponto Foucault escreve:

Como sabemos, os textos de Epicteto de que dispomos representam apenas uma parte dos colóquios que foram conservados, justamente sob a forma daqueles *hypomnēmata* de que falei há pouco, por um de seus ouvintes, chamado Arrianus. Assim, Arrianus escutava, tomava notas, fazia *hypomnēmata*; e decide publicá-los. (...) Em uma pequena página, que serve de introdução aos Diálogos, Arrianus afirma: “Quanto a tudo que ouvi deste homem enquanto ele falava, esforcei-me, tendo-o escrito.” Temos aí, pois, a escuta da palavra. Ele escuta, em seguida escreve.⁵¹

Duhot em seu livro, *Epicteto e a Sabedoria Estóica*⁵², apresenta de forma clara o método de ensino da escola de Epicteto e de que forma a escuta, ao lado da leitura, era uma ferramenta fundamental de ensino da filosofia. Ele recorda que a aula começava com a leitura do texto clássico feito por um aluno. É importante destacar aqui que, pela raridade dos livros, provavelmente existia somente um exemplar e a leitura era feita em voz alta. Esta forma de leitura exigia dos alunos total atenção, forçava a concentração e aprimorava a escuta como forma de aquisição do *logos* revelado pela leitura.

O método de ensino de Epicteto carregava um aspecto peculiar. Para ele, escutar significava de certa forma um perigo. Perigo, pois a escuta era um exercício de passividade (*pathetikós*). Cabia então ao sujeito escutar essa palavra, filtrá-la, de forma a reter em si somente a verdade. Pela audição todas as palavras externas podem penetrar

⁵⁰ EPICTETO. **Disertaciones**: por Arriano. Tradução de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993, p. 14.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit., p. 440-441.

⁵² DUHOT, Jean- Joel. **Epicteto e a Sabedoria Estóica**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

na alma. Não há controle sobre o que se escuta. Por isso em seu colóquio II, 24, ele recorda que a escuta necessita de certa competência. A mesma competência necessária para se falar. A verdade, o *logos* revelado, precisa de certo cuidado ao ser transmitido. Como é possível se falar de algo inútil, também é possível se ouvir palavras inúteis. Para se escutar um filósofo é preciso certa prática.

A escuta filosófica, na escola de Epicteto, consiste em levar seus alunos a um modo de vida. A filosofia ensinada não poderia servir como fim em si mesma, mas como meio necessário para aprender a viver conforme a natureza. Epicteto desprezava em sua escola os alunos que colocavam seu interesse em explicar os silogismos e o pensamento dos mestres. Os alunos deveriam acercar-se de sua escola, cientes de sua ignorância e dispostos a serem curados.⁵³

Dessa forma, pudemos perceber como a escuta significou importante meio para o governo dos outros no registro do cuidado de si. Passaremos agora a um excuroso acerca da análise da escuta em relação ao governo dos outros na tradição cristã.

1.2.2.5 Diferenças entre a escuta filosófica e a *exagouresis* cristã para o governo dos outros

A noção de *exagouresis* cristã é trabalhada por Foucault, juntamente com a de *exomologese*⁵⁴ no curso de 1979-80, dedicado ao tema do governo dos vivos. Por *exagouresis* se compreende uma forma de exercício de verbalização relacionada com o mestre e inspirada no modelo das seitas pagãs. Ela é uma verbalização analítica e contínua dos pensamentos, que o sujeito pratica nos moldes de uma relação de obediência absoluta a um mestre. Essa relação toma por modelo a renúncia do sujeito à sua vontade e a si mesmo.⁵⁵ Desenvolveu-se, diferente da *exomologese*, que teve seu auge nos dois primeiros séculos da Antiguidade, no período que se compreende do

⁵³ EPICTETO. **Disertaciones**. op. cit., p. 341-342. (tradução livre)

⁵⁴ No resumo do curso de 1979-80, Foucault conceitua *exomologese* como um “ato destinado a manifestar, ao mesmo tempo, uma verdade e a adesão do sujeito a essa verdade; fazer a *exomologese* de sua crença não é simplesmente afirmar o que se acredita, mas afirmar o fato dessa crença; é fazer do ato de afirmação um objeto de afirmação e logo legitimá-lo, seja por si mesmo, seja diante dos outros. A *exomologese* é uma afirmação enfática; cuja ênfase diz respeito, antes de tudo, ao fato de que o próprio sujeito se liga a essa afirmação e aceita suas conseqüências.” FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 102.

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo**. op. cit., p. 93.

século IV d.C. Dois são os princípios fundamentais da prática da *exagoreusis* desenvolvida junto aos mosteiros: obediência e contemplação.

Primeiramente a obediência. Nas práticas de si pagãs, especialmente em Sêneca, a relação entre mestre e discípulo era muito importante, mas fundada numa relação que poderíamos compreender como profissional. Ao mestre cabia a missão de tornar a vida do discípulo uma vida feliz e autônoma. O trabalho do mestre terminava quando o discípulo alcançava essa condição. Poderíamos afirmar que a relação entre mestre e discípulo seguia um modelo de horizontalidade, diferente da verticalidade encontrada mais tarde na filosofia cristã.

No cristianismo a obediência do monge caracterizava-se pela abrangência a toda a vida monástica e total submissão ao mestre. Uma nova tecnologia que, por vontade do próprio sujeito, não almejava a autonomia, mas pelo contrário, uma renúncia constante de si.

Foucault explica esse movimento da seguinte forma:

Não importa para qual dos seus atos, mesmo para o ato de morrer o monge precisa da permissão de seu diretor. Tudo aquilo que faz sem essa permissão é considerado como um furto. Não há um só momento de sua vida em que o monge seja autônomo. Mesmo quando se torna dirigente, por sua vez, deve conservar o espírito de obediência – conservá-lo como um sacrifício permanente do controle absoluto da conduta pelo mestre. O si deve se constituir em si pela obediência.⁵⁶

A segunda tecnologia de si, ligada a *exagouresis*, é o exercício de contemplação. A pureza de coração é um fundamento para que os pensamentos estejam constantemente ligados a Deus. A contemplação é a meditação permanente de Deus. A diferença com as seitas pagãs está no fato de que, no caso de Sêneca, a obediência e a contemplação encontram seu caminho a partir da ação. Na vida monástica o que se coloca em jogo é o pensamento. O monge tem como meta de vida conduzir seus pensamentos diretamente a Deus. Baseia-se então num exercício analítico que busca separar os pensamentos bons, que levam a Deus, dos pensamentos ruins, que afastam o sujeito de Deus.

Dessa forma, o exame de consciência consiste num movimento que procura purificar os pensamentos, rejeitando aqueles que podem afastar a alma de Deus. Consiste num movimento do espírito. Foucault relembra que são três os tipos de exames de si mesmo: o primeiro, o exame pelo qual se avalia a correspondência entre os pensamentos e a realidade (Descartes); segundo, o exame pelo qual se estima a

⁵⁶ Idem. p. 88.

correspondência entre os pensamentos e as regras (Sêneca); terceiro, o exame pelo qual se aprecia a relação entre um pensamento escondido e uma impureza da alma (cristão) ⁵⁷

Esse terceiro tipo de exame estabelece a relação entre um pensamento escondido e a impureza da alma, que dá origem ao que podemos designar de uma hermenêutica de si cristã, como forma de deciframento dos pensamentos ocultos. Tal constatação de impureza interior e o reconhecimento dessa impureza na alma levam a cabo o que podemos considerar como o ponto máximo da *exagouresis*: o ato da confissão, da verbalização dos pecados.

Foucault recorda que o penitente é o ponto de convergência entre uma conduta penitencial claramente exposta, a autopunição e a revelação de si. Não se podem distinguir os atos pelos quais o penitente se pune daqueles pelos quais ele se revela. Existe um laço estreito entre a autopunição e a expressão voluntária de si. Podemos afirmar, assim, que ao lado de uma *cultura da escuta* na tradição cristã, se reforça a cultura da verbalização.

Essa verbalização dos pecados constitui um trabalho hermenêutico não somente para aquele que escuta, mas também sobre si mesmo. O mestre, por ter maior sabedoria e experiência, se torna apto e qualificado a aconselhar e dirigir a vida do monge, que deve obediência sem restrições a esse mestre.

Foucault ao comentar o exemplo de Cassiano, possibilita a compreensão da dimensão que a confissão assume para o cristianismo:

Cassiano dá o exemplo do monge que havia roubado um pão. Num primeiro momento, não podia confessá-lo. A diferença entre os bons e os maus pensamentos é que os maus pensamentos não se podem exprimir facilmente, o mal ficando indizível e escondido. Que os maus pensamentos não se possam exprimir sem dificuldade nem sem vergonha, impede que apareça a diferença cosmológica entre a luz e a escuridão, entre a verbalização e o pecado, entre o segredo e o silêncio, entre Deus e o diabo. Em um segundo momento, o monge se prosterna e confessa. Enquanto ele não se confessa verbalmente, o diabo não sai dele. A verbalização do pecado é o momento capital (Segunda Conferência do abade Moisés, II) A confissão é o seio da verdade. Mas essa idéia de uma verbalização permanente não é senão um ideal. Em algum momento, a verbalização não pode ser total. O preço da verbalização permanente é a transformação em pecado de tudo aquilo que não se pode expressar. ⁵⁸

Pensando na prática cristã da *exagouresis*, Hadot, também nos ajuda a compreender sua relação com a escuta. Na vida monástica de obediência e

⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. op. cit., p. 90.

⁵⁸ Idem, p. 92.

contemplação se desenvolve uma forma de escuta interior, de atenção a si mesmo, designada por *prosoché*⁵⁹, necessária ao monge na constituição de sua vida interior.

Importante aspecto dessa atenção (*prosoché*) é a sua característica terapêutica. Ela só poderia ser conseguida a partir de regrados exercícios ascéticos que visavam à superação das paixões e ao controle absoluto de si por meio da razão. A atenção ao momento presente possibilitava ao monge “ter à mão” o conjunto de princípios da ação que deveriam ser memorizadas em curtas sentenças. A escuta de si mesmo dependia de práticas de rememoração e exames constantes de consciência.

Tanto em Basílio de Cesárea como em Gregório de Nazianzeno, a *prosoché* significava uma orientação para a parte superior de si. Não se tratava de um cuidado com os bens materiais, mas antes um cuidado com a alma, com as verdades que Deus pôs no espírito de cada indivíduo.⁶⁰

Outra prática ligada diretamente a essa atenção a si mesmo como uma escuta interior era a meditação seguida de uma forma de anotação daquilo que foi refletido. Tratava-se de um caderno de anotação que servia para a exteriorização do que vivia a alma do monge. Ao mesmo tempo servia também como forma de controle de si mesmo, visto que, para o monge, a caderneta garantia a impressão de se estar em público ou pelo menos fora de si mesmo.

Por fim, a *prosoché* na vida do monge representa uma forma de constituição da *paraskaué*, e uma forma de resistência, a exemplo da Antiguidade. O monge necessitava de um equipamento com as verdades de Deus para ser usado principalmente quando atacado pelos desejos do corpo e pela vontade relacionada ao mundo material.

Podemos concluir, dessa forma, que tanto na Antiguidade greco-romana quanto na espiritualidade cristã a escuta ocupa papel fundamental de acesso à verdade, com a diferença de que na filosofia pagã ela servia como prática de si para a constituição autônoma do próprio sujeito, enquanto no cristianismo representava uma prática de renúncia de si para tornar o sujeito pronto para uma outra realidade. A vida interior do monge, pautada pela obediência rígida a um mestre, visava à formação de um indivíduo capaz de esvaziar-se, de negar-se, para encontrar uma verdade que estava para além dele e que tinha por fim último a salvação.

⁵⁹ A noção de *prosoché* (na filosofia pagã) será abordada com mais profundidade no terceiro item desse capítulo.

⁶⁰ HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Bibiothèque de L'Évolution de l'humanité, 2005, p. 89.

Até esse momento da pesquisa, analisamos os elementos teóricos que nos possibilitaram reconhecer a escuta como prática inserida no cuidado de si. Esses elementos nos permitiram reconhecer também uma mudança cultural. Nasce o que já denominamos aqui de *cultura da escuta*. Isso significou, na prática, a passagem do modelo dialético socrático-platônico, para o modelo de direção espiritual, que tinha por fundamento a escuta.

Na terceira e última parte desse capítulo buscaremos o aprofundar as variadas formas e características que essa *cultura da escuta* adquiriu nas diferentes escolas da Antiguidade. Alguns aspectos que já foram considerados anteriormente serão agora mais bem explicitados. Para as análises que seguem buscaremos trabalhar com os textos originais, conservando as abordagens críticas a partir dos escritos de Foucault, bem como de outros comentadores também já utilizados por este trabalho.

Para tanto abordaremos os seguintes pontos: 1) uma possível origem da escuta filosófica no pitagorismo; 2) a escuta e a constituição de si no estoicismo; 3) a *Prosoché* como forma de escuta interior; 4) a escuta e a cura em Plutarco; 5) as regras ascéticas do bom ouvinte nos textos de Filon de Alexandria.

1.3. A cultura da escuta na Antiguidade greco-romana

Se é preciso algum outro preceito sobre a audição, este consiste na necessidade de que se lembrem do que foi dito agora e se apliquem simultaneamente à invenção e à aprendizagem. Isto para que não adquiramos uma disposição própria do sofista nem da história, mas profunda e filosófica, certos de que o princípio de viver consiste em ouvir bem.

Plutarco, Como Ouvir, p. 62.

1.3.1 Uma possível origem da escuta filosófica no pitagorismo

Para estabelecermos a importância da escuta na filosofia é fundamental voltarmos ao pensamento pitagórico. Regra milenar de prática de si, o aprendizado da escuta significa um passo essencial para a formação do discípulo pitagórico, principalmente naquilo que podemos compreender como processo de purificação da alma do discípulo, interessado em ingressar no conhecimento filosófico e conseqüentemente na verdade.

Nesse sentido, dois textos nos ajudarão: *A Vida de Pitágoras*, de Porfírio e *Vida Pitagórica*, de Jâmblico. Neles encontramos, talvez, as orientações mais antigas do pensamento ocidental sobre a escuta filosófica como processo de domínio de si e como prática ascética. Com certeza, a maioria das escolas filosóficas do ocidente, desde a Antiguidade, foram influenciadas nesse aspecto pelo pitagorismo.

O que é importante destacarmos aqui é que as biografias de Pitágoras, apesar de bem mais completas e abundantes do que a de outros pré-socráticos são ao mesmo tempo tardias, deixando muitas vezes confusa a essência mesma do pitagorismo. O que é possível descobrir, a partir de seus biógrafos, é que a escola pitagórica variava entre o caráter filosófico-científico e o caráter religioso.⁶¹ Isso se torna pertinente, na medida em que compreendemos que o discípulo, ao ingressar no pitagorismo, fazia uma escolha de vida, isto é, optava por um modo de viver e não somente uma escola para ensinamentos teóricos.

O discípulo para ser admitido na comunidade era obrigado a passar por um rígido processo de seleção, em que se submetia a uma espécie de preparação inicial que consistia em provas, antes de sua aceitação definitiva. A vida da comunidade pitagórica era bastante rigorosa e funcionava por meio de regras que normalizavam desde o que era permitido ouvir e falar, até o que se podia comer ou vestir.

Jâmblico fala dessa austeridade:

(...) Eram silenciosos e propensos a escutar e entre eles era especialmente elogiado o que era capaz de escutar. (...) Em primeiro lugar, tentavam averiguar um indicador de equilíbrio da bebida, da alimentação e do descanso; em segundo lugar sobre a preparação dos alimentos, quase foram os primeiros que se dedicaram a praticá-la e a regulá-la.⁶²

A pureza de vida representava, em última instância, a condição máxima para que a alma pudesse alcançar a salvação. E tal pureza só poderia ser atingida pela ascese, com a intenção de que o exercício físico fortalecesse tanto o corpo quanto a alma. Mas outra condição ainda era colocada ao discípulo para a salvação: o conhecimento. Juntamente com a ascese, o conhecimento elevava o ser humano à categoria divina. Para isso, cabia ao discípulo conhecer as *máximas pitagóricas*.

⁶¹ Pitágoras não deixou nenhum documento escrito. Seus ensinamentos transmitidos oralmente eram rigorosamente guardados em segredo pelos primeiros discípulos, que também nada escreveram. Daí a grande dificuldade em reconstruir o pensamento do pitagorismo primitivo e, ainda mais, o do próprio Pitágoras, distinguindo-o de seus discípulos.

⁶² JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*. Tradução: Miguel Periago Lorente. Madrid: Editorial Gredos, 2003, p. 115.

Tais máximas, ainda conservadas em diversos documentos biográficos, indicam que os ensinamentos eram transmitidos de forma oral. Esta prática provavelmente estava relacionada ao fato de que os preceitos precisavam ser memorizados. Nesse sentido, a escuta recebeu status. Para que as verdades fossem memorizadas, antes elas deviam ser incorporadas.

A estas máximas transmitidas de forma oral é dado o nome de *akoúsmata*⁶³, que significam “as coisas que se escutavam”. Os “acusmatas”, como eram designados o conjunto dos ensinamentos indemonstráveis e sem argumentação, ocuparam uma função central no pitagorismo e eram extensivos aos seus seguidores.

Afirma Jâmblico sobre os acusmatas:

Todos os chamados acusmatas se dividem em três categorias: uns indicam o que uma coisa é, outros o que é mais importante, outros o que se deve ou não fazer. Exemplos da categoria “o que é” são: O que são as ilhas dos bem-aventurados? O Sol e a Lua. O que é o Oráculo de Delfos? A *tetractys* (tétrade): que é a harmonia em que cantam as sereias. Exemplos da categoria “o que é o mais?” são: Qual é a coisa mais justa? Fazer um sacrifício. O que é mais sábio? O número, mas em segundo lugar, o homem que deu nome às coisas. Entre nós, qual é a coisa mais sábia? A medicina. Qual a mais bela? A harmonia. Qual a mais poderosa? O conhecimento. Qual a melhor. A felicidade. Que de mais verdadeiro há no que se diz? Que os homens são perversos.⁶⁴

Hadot⁶⁵ destaca que em torno dos “acusmatas” se misturavam interditos alimentares, tabus, conselhos morais, teorias e prescrições ritualísticas. A comunidade pitagórica primitiva valorizava as etapas de organização pela qual passavam: a escolha de candidatos, o noviciado, que consistia num silêncio de vários anos; a comunidade de bens entre os membros do grupo; as ascetes e a vida contemplativa.

Para que os ensinamentos fossem mais bem transmitidos, Pitágoras dividia os homens em duas categorias principais: os *mathemátikos* e os *acusmáticos*. Aos primeiros era dado percorrer o caminho do conhecimento (*mathémata*) e aos outros era permitido somente ouvir. Porfírio, em sua obra, apresenta a distinção entre matemáticos e acusmatas:

Pois os ensinamentos (de Pitágoras) eram fornecidos de dupla maneira. Entre seus discípulos uns eram chamados de matemáticos e outros de acusmáticos. Os matemáticos tinham apreendido a fundo o discurso

⁶³ Explicações teóricas com um fundo oculto. Eram sentenças teóricas designadas de *sýmbola*. JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*. op. cit., p. 70.

⁶⁴ JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*. op. cit., p. 70-71.

⁶⁵ HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* op. cit., p. 226-228.

científico superior, trabalhando os mínimos detalhes; os acusmáticos só tinham entendido os preceitos tirados dos escritos, sem nenhuma explicação precisa.⁶⁶

No parágrafo 80, Jâmblico confirma a divisão apresentada por Porfírio e alerta que tal divisão teria sido feita pelo próprio Pitágoras para a transmissão de seus conhecimentos. Ele separava seus discípulos de acordo com uma classificação referente aos capazes de abstração das ciências e outros que seriam somente os ouvintes. Não era justo, para ele, que alguns discípulos tivessem acesso à audição de seus mais nobres ensinamentos e outros a nenhum deles. Concedia os ensinamentos de suas verdades, de acordo com a capacidade de cada um. Por isso configura a separação entre os matemáticos e acusmáticos.

Como afirma Jâmblico:

Contudo, pelo feito de dar a cada um uma parte apropriada que lhe pertencia, concedeu benefícios a todos, na medida de suas possibilidades e salvaguardou a racionalidade de a justiça, ao outorgar muito especialmente um ensinamento digno de cada um.⁶⁷

As palavras de Jâmblico parecem confirmar que não havia um privilégio dos ensinamentos orais para os acusmáticos, em detrimento aos matemáticos e vice-versa. Poderíamos supor que os ensinamentos, dados pelo próprio Pitágoras a ambos os grupos, eram concedidos a partir da aptidão de cada um, podendo haver diferença entre aqueles que eram dotados ou não das matemáticas.

Para os discípulos que ingressavam no pitagorismo, e mesmo para aqueles que permaneciam à escuta estava relacionado a um conjunto de exercícios de purificação e de cuidado com o corpo, tornando-se uma prática central para a experiência filosófica. Especialmente aos que ingressavam havia um estudo realizado pelo próprio Pitágoras conhecido como *fisiognomia*.

Há um longo trecho em Aulo Gélio, na sua obra *Noites Atiças*, em que conceitua a fisiognomia:

Eis qual foi, pela tradição, o método progressivo de Pitágoras, e depois de sua escola e de seus predecessores, para admitir e formar discípulos. Para

⁶⁶ PORFIRIO. **Vida de Pitágoras**. Introducciones, traducción y notas de Miguel Periago Lorenta. Madrid, España: Editorial Gredos, 1987, p. 45.

⁶⁷ JAMBILICO. **Vida Pitagórica**. op. cit., p. 69.

começar Pitágoras estudava sua “fisiognomia” os jovens que a ele se apresentavam, a fim de seguir seus ensinamentos. Esta palavra indica que se obtêm informações sobre a natureza e o caráter das pessoas por deduções extraídas a partir do aspecto de sua face e semblante e de toda textura de seu corpo, assim como de seu modo de portar-se. Assim, aquele que havia sido examinado por Pitágoras, e reconhecido como apto, Pitágoras o fazia ser logo admitido na seita e impunha-lhe o silêncio por um tempo determinado, não o mesmo para todos, mas a cada um segundo sua capacidade de progredir. Aquele que estava em silêncio escutava o que diziam os outros, não lhe sendo permitido nem fazer perguntas se não tivesse ouvido bem, nem anotar o que ouvira.⁶⁸

Três aspectos parecem fundamentais para destacarmos, a partir desse texto sobre a *fisiognomia* dos discípulos de Pitágoras. O primeiro se relaciona com as práticas de cuidado consigo mesmo, que iam da restrição a certas comidas e bebidas, do repúdio à fama e à riqueza e o ao cuidado com a língua e com as palavras. Analisava ainda no exame sua figura, seu jeito de andar e todo o movimento de seu corpo. Pitágoras acreditava que a partir de tal análise, era possível detectar o caráter oculto da alma do discípulo. Jâmblico expressa de forma concisa tais cuidados:

Ensinou entre seus discípulos a abstinência de todos os seres vivos e inclusive de determinados alimentos, que impossibilitavam a lucidez e a clareza mental; a continência verbal e o silêncio total, que se exercitava por muitos anos pelo domínio da língua e a contínua e incessante investigação e recensão dos temas mais difíceis de compreender. (...) E, pelos mesmos motivos, também ensinou a abstinência de vinho, a sobriedade nos alimentos e o natural desprezo da fama e da riqueza e de outros temas semelhantes (...)⁶⁹

O segundo é a relação pedagógica entre escuta e silêncio. O que se coloca em jogo nesse caso é a memória. O discípulo que estava sendo julgado não estava apto a estabelecer com a filosofia a mesma relação feita por aqueles já capacitados. Por isso deveria provar sua capacidade de abstração da verdade ensinada pelo mestre.

Foucault analisa essa condição da aquisição da verdade. O silêncio obrigatório forçava um tipo de exercício de escuta relacionado diretamente com a memória. O discípulo não perdia somente o direito de falar ou de fazer perguntas, de interromper o mestre ou de jogar o jogo de perguntas e respostas. Ele perdia também o direito de fazer notas, de registrar, sendo obrigado a um exercício constante de memorização. No período em que guardavam o silêncio e simplesmente escutavam eram chamados de

⁶⁸ Aulo Gélíio. **Noites Áticas**. In: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit., p. 502.

⁶⁹ JÂMBLICO. **Vida Pitagórica**. op. cit., p. 63.

akoustikói, “ouvintes”. Somente esses exercícios garantiam ao discípulo a guarda completa em sua memória da verdade dita pelo mestre.

Os pitagóricos acreditavam que era necessário reter e preservar na memória todas as coisas que haviam sido ensinadas e explicadas. Acreditavam também que a doutrina se adquiria na medida em que se era capaz de receber a faculdade de apreender e recordar, tendo em vista que essa faculdade garantia, de forma confiável, o conhecimento. Por isso a memória era instrumento poderoso e honrado e a exercitavam constantemente. Em seu aprendizado, um pitagórico não deixava de lado o que estava aprendendo, mas pelo contrário, consolidava firmemente seus fundamentos básicos e recordavam cada dia o que se havia explicado.

Jâmblico relaciona a escuta ao exercício de memorização na descrição de um exercício de *rememorização* realizado por um pitagórico. Ao mesmo tempo o exercício garantia uma tríplice articulação: escuta, memória e cuidado sobre si mesmo. É um itinerário realizado pelo discípulo, acerca do que havia aprendido no dia anterior, dos ensinamentos do mestre.

Ao amanhecer, antes de se levantar da cama, ele era obrigado a relembra o que havia acontecido no dia anterior. Deveria seguir os seguintes passos: tentava reter em sua mente o que havia escutado e o que havia dito; depois tentava lembrar a primeira pessoa que havia encontrado e que conversa havia mantido com ela e assim sucessivamente. Desta forma, tentava guardar tudo o que aconteceu, recordando a ordem exata dos acontecimentos. “E trabalhavam muito para exercitar a memória, pois não há nada tão importante para a ciência, para a experiência e para a inteligência como a faculdade de poder recordar.”⁷⁰

O terceiro e último aspecto sobre o exame *fisiognomomico* versava ainda uma prática obrigatória, conhecida por *ekhemythía*. Trata-se de um silêncio de cinco anos que objetivava preparar o discípulo para ingressar na seita pitagórica. Jâmblico relembra que nenhum discípulo se acercava para ouvir Pitágoras, sem antes passar pela *ekhemythía*. Vários aspectos eram analisados: a risada alterada, o silêncio, a fala impropriedade e mesmo os gestos.

Bergua descreve esse exercício tão importante para o noviço pitagórico:

Somente então iniciava o noviciado chamado de “preparação” (*paraskeiê*), que duravam dois anos pelo menos, podendo se prolongar até cinco anos. Os

⁷⁰ JAMBLICO. *Vida Pitagórica*. op. cit., p. 116.

noviços ou ouvintes (*akoustikoi*) estavam submetidos à regra do silêncio durante as lições que recebiam. Não tinham o direito de fazer nenhuma objeção a seus mestres, nem de discutir seus ensinamentos. Deviam recebê-las com respeito e logo meditá-las longamente. Para imprimir esta regra no espírito do novo ouvinte lhe mostravam uma estátua de uma mulher envolta em um largo véu, com um dedo na boca: “a Musa do Silêncio”⁷¹

Depois de submetido a tal exercício, o discípulo era levado para ser “menosprezado” por três anos, colocando a prova sua constância, seu desejo de aprender e se estava suficientemente preparado para a glória como para a depreciação de sua honra.

Finalmente era levado para um silêncio de cinco anos. Esse exercício era considerado por Pitágoras o mais difícil de todos. Ele tinha por objetivo provar o controle do discípulo. Passado esse período, se o candidato demonstrasse ser digno poderia ver e escutar Pitágoras.

Foucault analisa tal questão:

Nas comunidades pitagóricas impunha-se cinco anos de silêncio aos que ingressavam e deviam ser iniciados. É claro que cinco anos de silêncio não significava que era preciso calar-se totalmente durante cinco anos, mas que, em todos os exercícios, em todas as práticas de ensino, de discussão etc. Enfim a cada vez era preciso haver-se com o *logos* enquanto discurso verdadeiro, quem não passava de um noviço não tinha o direito de falar.⁷²

O que se colocava em jogo nesse sentido era que ao noviço estava proibido falar e lhe cabia somente escutar. Escutar sem objetar, sem intervir, sem perguntar e principalmente sem ensinar. Após o silêncio de cinco anos, após os rituais de iniciação inerentes à disciplina, após as limpezas e purificações tão freqüentes da alma e por fim depois de todo exame *fisiognomomico*, aqueles discípulos que se mostrassem lentos ou incapazes eram expulsos, levando alguma quantidade de ouro e prata.⁷³

⁷¹ BERGUA, Juan B. **Pitágoras**. Madrid: Ibéricas, 1958, p. 136.

⁷² FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit., p. 410.

⁷³ JAMBILICO. **Vida Pitagórica**, op. cit., p. 66-67.

1.3.2 A escuta e a constituição de si no estoicismo

No estoicismo, a escuta está relacionada diretamente com a constituição de si. Ela servirá como escuta do *logos*: como verdade que se manifesta pela linguagem proferida em sons e racionalmente articulada. O *logos* só tem acesso à alma pela audição. Desta forma, podemos destacar duas características da escuta no estoicismo. Primeiramente, se estabelece uma nova relação pedagógica entre mestre e discípulo; e segundo, a escuta assume caráter ativo (*lógikó*), isto é, um sentido capaz de recolher o *logos*.

Como já vimos no item anterior deste capítulo, se estabelece nova relação pedagógica entre mestre e discípulo no estoicismo. O discípulo deve calar-se e escutar a verdade transmitida pelo mestre. Não deve comentar, nem fazer perguntas, simplesmente escutar e permanecer em silêncio. Há a obrigação de escutar a verdade e de escutar ao próprio eu, para encontrar a verdade que no sujeito se esconde. Há, dessa forma, uma nova concepção de verdade, de memória e também um novo método de exame de si mesmo.

Na carta 31, Sêneca relembra a Lucílio duas regras sobre a escuta no exercício sobre a própria alma, nessa nova relação pedagógica. Primeiramente a importância de escutar, interiorizar e recordar as verdades ensinadas pelo mestre, e, segundo, a de um controle, de uma vigilância sobre o que se deve escutar.

A tua preparação de base era bastante ambiciosa: procura, portanto, atingir somente o alvo que te havias proposto e põe em prática os princípios que já interiorizaste. Em suma, para ser sábio, basta-te-á maneres os ouvidos fechados; só que não será suficiente usar cera: necessitarás de uma matéria mais densa do que a usada por Ulisses nos seus companheiros.⁷⁴ (...) a voz que deve precaver-nos não provém de um recife, mas ressoa sobre os quatro cantos do mundo.⁷⁵

Saber escutar o *logos* trazido pelo mestre é condição para a formação do discípulo estóico. Paul Veyne⁷⁶ afirma que a cura da mente é a grande meta de vida do estóico. Para tanto, se necessário, ele abandona com alegria qualquer outro desígnio em nome da verdade pronunciada. Tanto o mestre quanto o discípulo devem consagrar-se

⁷⁴ Aqui Sêneca faz alusão à passagem na qual Ulisses encontra as Sereias e é obrigado a tapar os ouvidos dos marinheiros e a amarrá-los no mastro a fim de que não fossem enfeitiçados pelo canto das sereias. Sêneca fará alusão a esta passagem em diversas cartas dirigidas a Lucílio.

⁷⁵ SENECA, Lúcio Anneu. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. 2ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 116.

⁷⁶ VEYNE, Paul. **Sêneca y el estoicismo**. op. cit., p. 86-87.

inteiramente a tal verdade. Um dos melhores exemplos é o de Sêneca, que não descansa até persuadir o seu discípulo Lucílio a abandonar seu cargo de finanças e se dedicar inteiramente à filosofia.

Na carta 108, Sêneca escreve a Lucílio, mostrando a relação pedagógica que manteve com seu mestre

Ainda guardo na memória um preceito que ouvi de Átalo nos tempos em que freqüentava a sua escola (onde eu era o primeiro a chegar e o último a sair); até mesmo durante os passeios do mestre eu o aliciava à discussão de um ou outro problema, aproveitando-me do fato de ele estar sempre pronto a ir ao encontro dos interesses de seus discípulos. Dizia Átalo que o docente e o discente se devem unir num propósito comum: o primeiro, ser útil ao discípulo; o segundo, tirar benefício do convívio com o mestre.⁷⁷

O discípulo deve ter um modelo de exercício sobre si mesmo muito organizado. A cada momento a existência oferece ao estóico uma série de provações, para as quais ele deverá estar preparado. A nova existência do estóico “convertido à filosofia” é feita de um controle incessante do corpo e das paixões da alma. Por isso a escuta será um dos sentidos mais vigiados, pois é a porta de entrada, tanto da verdade, como do erro para a alma.

Ao mesmo tempo, num segundo ponto, a escuta torna-se um sentido ativo (*lógikós*) para o estóico. Se ela é a porta de entrada para a alma, é também aquela capaz de recolher o *logos*. Foucault⁷⁸ recorda que, diferentemente dos outros sentidos, os quais são incapazes de recolher a verdade, e pelo contrario são portas para os vícios do corpo e da alma, a Antiguidade transforma a escuta em principio ativo da verdade. Se ao discípulo cabe somente escutar a verdade revelada pelo mestre, a escuta precisa atingir alto grau de nobreza em relação aos outros sentidos. Ouvir é o único caminho pelo qual se aprende a virtude. A virtude não pode ser dissociada do *logos*, isto é, de uma linguagem articulada racionalmente que o revele. Este *logos* só pode penetrar pelo ouvido em direção à alma, graças ao sentido da audição. “O único acesso do *logos* a alma é, pois, pelo ouvido.”⁷⁹

Sêneca, na carta 50, recorda a Lucílio que a virtude depende de árduo trabalho de aquisição

⁷⁷ SÊNECA. Lúcio Anneu. **Cartas a Lucílio**. op. cit., p. 591.

⁷⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit., p. 404.

⁷⁹ Idem, p. 404.

A virtude nunca se esquece. As plantas crescem com dificuldade num solo inadequado, e por isso será fácil arrancá-las, eliminá-las; mas colocá-las num terreno apropriado ganham raízes firmes. A virtude está de acordo com a natureza; os vícios, esses, são como plantas daninhas e nocivas. As virtudes adquiridas não podem ser extirpadas, é com facilidade que as podemos conservar; adquiri-las, contudo, é tarefa árdua; portanto é próprio de um espírito fraco e doente recear experiências desconhecidas. Obriguemos, pois, esse espírito a dar os primeiros passos.⁸⁰

Uma condição do princípio ativo (*lógikós*) da escuta é o que poderíamos chamar de *habilidade em escutar*. Para se escutar a verdade é necessário habilidade e experiência. Esse é o tema principal do colóquio II, 24 de Epicteto. Há dificuldade em escutar como em falar. Da mesma forma que se pode falar de forma a prejudicar a si mesmo e a outros, para se escutar acontece a mesma coisa. Assim, aqueles que têm habilidade em escutar se beneficiam, enquanto aqueles que não têm se prejudicam.

Como afirma Epicteto:

Portanto, se falar como se deve é uma habilidade, vês que também o ouvir com proveito é uma habilidade? Eu hei de fazê-lo perfeitamente e com proveito; se queres vamos abandoná-lo por um momento, porque ambos estamos muito longe de tal coisa. Mas me parece que qualquer um estaria de acordo em que para escutar um filósofo se necessita certa prática de ouvir. Ou não?⁸¹

Foucault⁸², ao analisar esta passagem, relembra que o termo em grego é *empeiría*. A *empeiría* significa habilidade adquirida, competência, experiência. Competência em saber ouvir que se adquire através de um segundo elemento necessário para se escutar bem, designada de *tribé*, isto é, *prática assídua*. *Empeiría e tribé*, habilidade e prática são as duas características principais para se escutar bem.⁸³

Podemos concluir, contudo, que a escuta constitui forma de ascese primitiva, isto é, possibilita que, pelas informações interiorizadas, se possa conhecer algo. Isso significa que ela é mesmo habilidade e prática, *empeiría e tribé* e não técnica (*tékhnē*). Na escuta é que se começa a ter contato com a verdade. Assim, *tékhnē* implica forma de conhecimento que na escuta ainda não está solidificada. Ela inicialmente é a porta de entrada, o princípio do conhecimento.

⁸⁰ SÊNECA. Lúcio Anneu. **Cartas a Lucílio**. op. cit., p. 172

⁸¹ EPICTETO. **Disertaciones**. op. cit., p. 253.

⁸² FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit. p. 408-409.

⁸³ Ao analisar esta passagem Foucault estabelece uma diferença fundamental, a saber: ele diferencia *empeiría e tribé*, de *tekhné*. Para ele a *tekhné* está mais ligada a uma forma de arte presente somente na fala, enquanto a escuta não alcança este nível. Ela trata-se de habilidade adquirida e prática. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit., p. 408-409.

Outro aspecto da escuta em seu sentido ativo está no fato de que a verdade interiorizada pode e deve ser utilizada pelo sujeito, quando for surpreendido por algum acontecimento inesperado. A verdade é instrumento de defesa, proteção contra todos os males que possam assombrar o sujeito.

Em Epicteto, no colóquio III, 10, há uma alusão à necessidade de se preparar para suportar as enfermidades e os desalentos. “Quando se apresenta a necessidade, cada opinião tem que tê-la sempre à mão (*Kanón*).”⁸⁴

Como afirma Epicteto:

Que de dizer alguém em toda a dificuldade? Para isto me preparava para isto me exercitava. A divindade te disse: Mostra-me se lutaste segundo as regras, se comeste o que devias, se te preparavas e se escutaste o mestre. E se quando estiveres em plena ação te vem abaixo? Agora é o momento de passar a febre; seja com nobreza, de passar a sede, seja com nobreza, o que não está em sua mão?⁸⁵

Tema essencial do estoicismo, a preparação para os acontecimentos da vida exige superação do simples discurso teórico. É prática de vida, forma de atitude. Duhot afirma que para o estoicismo o treinamento da alma consiste num trabalho mental de repasse das virtudes adquiridas a partir do discurso do mestre. Cada situação é, de certa maneira, uma questão à qual trazemos uma resposta. Nossos atos e nossas emoções são reações. Em todas as circunstâncias, é preciso treinar-se mentalmente para ter uma boa reação.⁸⁶

Epicteto, no colóquio III, 3 evidencia um exercício de preparação para as provações

Eis aqui o tipo de treinamento que necessariamente é preciso praticar. Desde o amanhecer, quando vês alguém, quando ouves alguém, procede a um exame, responde como se te interrogassem. O que viste? Um belo jovem ou uma bela mulher? Aplica a regra. Isto depende ou não de minha faculdade de escolher? Não. Expulsa esse pensamento. O que viste? Alguém que chora a morte de uma criança? Aplica a regra. A morte não depende de nossa faculdade de escolher. Expulsa essa idéia. (...) Se fizéssemos isso e se nos exercitássemos assim cada dia, da aurora ao anoitecer, aconteceria alguma coisa pelos deuses. E, na realidade, estupefatos, nós nos deixamos tomar pela representação, senão é somente na escola que despertamos um pouco.⁸⁷

Sêneca, em *De Ira*, fala de um exercício de fortalecimento dos sentidos. Esse exercício deve cobrar da alma, de noite, uma prestação de contas daquilo que se

⁸⁴ EPICTETO. *Disertaciones*. op. cit., p. 293.

⁸⁵ Idem, p. 294

⁸⁶ DUHOT, Jean- Joël. *Epicteto e a Sabedoria Estóica*. op. cit., p. 154-155.

⁸⁷ EPICTETO. *Disertaciones*. op. cit., p. 274-275.

apreendeu no decorrer do dia. Provavelmente de inspiração pitagórica, tal prática se caracteriza como exame de consciência. Não se refere a uma questão de culpabilidade, mas de um balanço diário, realizado de noite, a fim de perceber quando se está caindo em armadilhas dos falsos valores, perdendo a tranqüilidade da alma e a felicidade.

Sêneca confirma:

Todos os sentidos devem ser levados a se robustecer; eles são resistentes por natureza (...). A alma que deve ser chamada a cada dia a prestar contas. É o que fazia Sextio que, uma vez terminado o dia, tendo-se retirado para o repouso da noite, interrogava sua alma: “De que mal te curaste hoje? A que vício resististe? Em que melhoraste?” (...) O que há de mais belo do que esse hábito de perscrutar inteiramente o dia? Que sono se seguirá a esse exame de si mesmo: tranqüilo, profundo e livre, quando a alma recebeu louvor e advertência e, observador e censor secreto dela mesma, ela tomou conhecimento de seus próprios costumes. Eu faço uso desta faculdade e a cada dia defendo minha causa diante de mim mesmo. (...) Tu te deixaste ir mais longe do que deverias ao repreender aquele lá, razão pela qual não corrigiste, mas o feriste; olha, em seguida, não apenas se o que dizes é verdadeiro, mas se aquele a quem diz pode suportar a verdade. O homem de bem ama as advertências, porém, quanto pior se é, com maior dificuldade se suporta um diretor.⁸⁸

Portanto podemos perceber que no estoicismo se acentua uma série de técnicas, exercícios que possibilitavam ao sujeito a apropriação do *logos*, para que mais tarde se torne uma parte de si mesma, permanente e sempre ativo na ação. Aqui podemos novamente estabelecer diferença do modelo socrático-platônico, em que a verdade era encontrada em si mesmo a partir de um exercício de reminiscência. No estoicismo as verdades que são adquiridas exteriormente, num movimento de incorporação, devem ser cada vez mais interiorizadas.

Para Paul Veyne⁸⁹, a filosofia antiga não existe para ser considerada verdadeira ou falsa, mas, para ser posta em prática, mudar a existência e principalmente ser profundamente assimilada por meio de exercícios de pensamento. É preciso meditar sobre os dogmas fundamentais, rememorar-los e aplicá-los no cotidiano. É necessário encontrar objetos que favoreçam o reforço das verdades adquiridas, repeti-las em silêncio, ouvi-las e pronunciar-las constantemente.

Hadot fala ainda de um pré-exercício conhecido como *praemeditatio* que consistia num “pré-exercício” de premeditação do males, uma preparação para as experiências da vida. Nessa prática estóica, o filósofo não buscava apenas abrandar o

⁸⁸ De Ira. In: SENECA. Lucius Annaeus. **Tratados filosóficos**. Buenos Aires: El Ateneo, 1952, p. 474-475. (tradução livre)

⁸⁹ VEYNE, Paul; DUBY, Georges. **História da vida privada**. op. cit., p. 214-215.

choque da realidade, mas penetrar nos princípios fundamentais do estoicismo, restaurando a paz e a tranqüilidade da alma.

Para esclarecer ele cita Filon de Alexandria:

Não se curvem sob os golpes da sorte, mas calculem o avanço dos ataques, pois, entre as coisas que acontecem sem que se queira, mesmo as mais penosas são atenuadas pela previsão, quando o pensamento nada mais encontra de inesperado nos acontecimentos, mas embota a percepção, como se se tratasse das coisas mais antigas e usadas.⁹⁰

Assim, esse exercício da *praemeditatio*, faz com que o filósofo busque mais do que simplesmente apaziguar o embate com a experiência da realidade; a partir dos princípios do estoicismo, ele quer restaurar a paz interior. É necessário que o estóico tenha a consciência de que os males futuros ainda não são males, pois não estão no presente. O pensamento da morte tem por objetivo transformar radicalmente a maneira de agir do estóico, pois o fará perceber a importância do valor infinito de cada instante.

Podemos concluir, dessa forma, que há na Antiguidade, especialmente no estoicismo, um conjunto de práticas que buscam vincular a verdade ao sujeito. Trata-se de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; são exercícios que buscam fazer a verdade apreendida, memorizada, progressivamente aplicada, num sujeito que reina soberano sobre si mesmo.⁹¹ E nesse sentido, sem dúvida, a escuta é ferramenta fundamental.

1. 3.3 A *Prosoché* como forma de escuta interior

Outra prática comum ao estoicismo, especialmente nas filosofias de Marco Aurélio e Epicteto, é um *exercício de atenção* (vigilância) conhecido por *prosoché*. Hadot⁹² lembra que a *prosoché* está no cerne da filosofia estóica e diz respeito a uma forma de previsão dos males e da morte. Essa prática mantinha o filósofo constantemente consciente de si mesmo e do momento presente, tornando-se garantia de uma durável purificação e correção da intenção, não se deixando levar por uma vontade alheia à razão. O filósofo sabe escutar seu interior; está integrado diretamente com a Razão Universal e pronto para fazer a vontade dela.

⁹⁰ FILON. *Das leis Especiais*, II, 46. In: HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* op. cit., p. 201.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. *Resumos dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. op. cit., p. 130.

⁹² HADOT, Pierre. *O que filosofia antiga?* op. cit., p. 201.

A *prosoché* consistia numa regra de vida (*kanon*), pela qual se pretende uma atenção constante no tempo presente e uma renovação também da escolha de vida do filósofo. Lembra-nos Hadot que nessa, perspectiva, quem dedica toda sua atenção e consciência ao presente considerará que tem tudo no momento presente, no sentido de que tem, neste momento e ao mesmo tempo, o valor absoluto da existência e o valor absoluto da intenção moral.⁹³

Em Marco Aurélio os modelos de *prosoché* são abundantes e ganham algumas variações. A primeira delas, e que mantém profunda relação com a escuta, está na preparação para suportar a própria vida. O sujeito precisa estar em constante atenção, para que quando for surpreendido, tenha sempre à mão uma resposta. Tais princípios adquiridos pela *prosoché*, o *kanon* das coisas divinas e humanas, ajudam o filósofo a realizar as atividades mais simples e cotidianas.

No capítulo III, das *Meditações*, Marco Aurélio sintetiza essa prática seguindo a metáfora médica:

Os médicos têm sempre à mão os instrumentos e ferros para os casos imprevistos; assim tenhas tu preceitos com que possas conhecer as coisas divinas e as humanas e proceder em tudo, mesmo nos mínimos atos, como quem não esquece os liames mútuos destas e daquelas; nada realizarias bem na área humana sem uma relação simultânea com a área divina e vice-versa.⁹⁴

Reale⁹⁵ relembra que a escuta interior, como o retorno para dentro de si, é característica da filosofia de Marco Aurélio, como defesa para qualquer perigo e como reabastecimento das energias para que se possa viver uma vida digna.

Como afirma o próprio Marco Aurélio, referindo-se à necessidade dessa escuta interior:

Quando o que acontece ao redor de ti quase te obriga a turbar-se, volta logo para dentro de ti, e não percas o ritmo mais do que é necessário, porque tanto mais te tornarás senhor da harmonia quanto mais frequentemente para lá retornares.⁹⁶

Escutar as verdades interiorizadas, retornar constantemente a si, meditar a verdades adquiridas e refugiar-se na própria alma são os exercícios para o cuidado sobre si mesmo e defesa segura contra a própria vida.

⁹³ HADOT, Pierre. **O que filosofia antiga?** op. cit., p 278.

⁹⁴ AURÉLIO. Marco. **Meditações**. Coleção os Pensadores. Tradução e Notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Cultrix, 1973, III, 13, p. 282.

⁹⁵ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga IV**: As Escolas da era imperial. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994. p. 120-121.

⁹⁶ AURÉLIO. Marco. **Meditações**. op. cit. VI, 11, p. 284

Alguns buscam retirar-se nos campos, no mar, sobre os montes, e tu também desejas ardentemente esses lugares, habitualmente: mas tudo isso é digno de um homem vulgar e ignorante, quando queiras, podes retirar-te em ti mesmo. De fato, o homem não pode retirar-se a um lugar no qual haja tranqüilidade maior ou calma mais absoluta do que no íntimo da sua alma, especialmente aquele que tem em si idéias que, apenas com contemplá-las, logo adquire toda a paz de espírito. E por paz não entendo outra coisa senão boa ordem. Recolhe-te a ti mesmo, pois, amiúde nessa solidão e renova-te com aquelas meditações a que recorres.⁹⁷

Outro exemplo da *prosoché* como preparação para adquirir um *Kanon* se encontra nos Diálogos de Epicteto.⁹⁸ A atenção constante e a escuta interior permanente levam o filósofo a ter sempre consigo os universais e sem eles não dormir, não levantar-se, não beber, não comer, não tratar e nem falar com os homens. Nada é dono do livre arbítrio alheio, e somente nele reside o bem e o mal.

Epicteto recomenda, por meio da *prosoché*, um controle absoluto das representações que passam por nossas mentes, especialmente aquelas que não podem ser controladas e estão ligadas às emoções, sentimentos ou a algum tipo de conduta fora da razão. Duas metáforas são utilizadas por ele para mostrar o grau de vigilância que devemos adotar: a primeira é a do guarda noturno, que não admite que algo entre no palácio sem que antes comprove sua identidade; e a segunda é a metáfora do cambista que, quando percebe que uma moeda apresenta dificuldades para ser lida, se utiliza de outros modos para saber se a moeda é verdadeira.

Foucault destaca em Epicteto alguns exercícios relacionados à importância da vigilância. Talvez o mais conhecido deles seja o designado de *caminho-memória*. O exercício consiste numa caminhada, em que o sujeito se põe a observar todas as representações que o mundo oferece. Cabe-lhe perceber o que cada uma significa, que valor tem, em que medida influenciam sua vida, ou mesmo se depende de alguma forma dela ou não. Em seguida, o sujeito deve lembrar-se de algum acontecimento recente de sua vida e depois se perguntar de que forma aquilo agiu na sua vida, se está livre dele ou não, ou mesmo que atitude tem em relação a ele no presente.

Outra variação, também importante na *prosoché*, refere-se à atenção constante ao momento presente. Marco Aurélio invariavelmente lembra a necessidade de concentrar a atenção no que se pensa nesse momento, no que é realizado nesse momento, no que acontece nesse momento, de modo que as coisas sejam vistas como

⁹⁷ AURÉLIO. Marco. **Meditações**. op. cit. IV, 3, p. 283.

⁹⁸ EPICETETO. **Dissertaciones**. op. cit., p. 447.

elas se apresentam nesse instante, fazendo com que a ação seja direcionada para aquilo que está prestes a ser realizado, tendo a total clareza de que essa ação serve à comunidade humana, como determinado pelo destino e que o que acontece não depende de mim.⁹⁹

Isso é o que ele nos confirma

Em toda a parte e continuamente de ti depende dar bom acolhimento, em respeito aos deuses, às conjunturas presentes, tratar com justiça os homens presentes e esmerar-te no pensamento presente para que nada se insinue que não compreendas.¹⁰⁰

De nada mais necessitarás: se tua opinião presente for verdadeira, se tua ação presente for útil à sociedade, se tua disposição presente for acolher de bom grado tudo o que te vem de causa exterior.¹⁰¹

Na consciência do eu no presente está toda possibilidade da felicidade, pois o presente permite satisfazer os desejos mais simples e mais estáveis e que proporcionam os prazeres mais duráveis. É o que nos dizem as *Meditações* III, 10

Preocupa-te apenas com estas poucas coisas e dispensa o resto. Não te esqueças de que cada um só vive o momento presente, um momento infinitamente pequeno. Fora disso, já foi vivido ou é duvidoso. Assim, de pouca coisa vive o homem. Apenas desse canto da terra onde mora. Pouca coisa, a glória póstuma, mesmo que duradoura, já que depende de criaturas miseráveis, que breve morrerão, e nem a si mesmas conhecem bem, quanto mais ao que já se foi.¹⁰²

Para que o filósofo possa estar atento ao momento presente é necessário que tenha controle de seus pensamentos. Esse controle garante a aceitação com muito mais facilidade da vontade divina. A vontade divina está manifesta quando toda e qualquer ação tem como princípio fundamental o bem. O filósofo recusa-se agir se não for por este princípio. O cuidado e atenção com os pensamentos têm esse caráter moral de preparação da consciência para uma vigilância absoluta a cada instante. É o que nos lembra Marco Aurélio: “deves aceitar piedosamente o que acontece sempre e em toda parte, tratar com justiça aqueles com quem vives e vigiar com o maior cuidado os teus pensamentos, para que nenhuma idéia má se instale em ti”.¹⁰³

⁹⁹ HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* op. cit., p. 277.

¹⁰⁰ AURÉLIO, Marco. *Meditações*. op. cit., VII, 54, p. 303.

¹⁰¹ AURÉLIO, Marco. *Meditações*: Texto integral. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Clarim, 2003. IX, 6, p. 89.

¹⁰² Idem, III, 10, p. 31.

¹⁰³ Ibid, p. 32

Uma terceira variação ainda acerca da *prosoché* encontramos a partir de Foucault, numa breve referência situada no final da aula dedicada ao tema da escuta. Trata-se da relação que se estabelece entre a “atenção” e a memorização.

Foucault começa por esclarecer o que significa na Antiguidade a *prosoché*: “O discurso filosófico deve ser escutado com toda *atenção ativa* de alguém que procura a verdade.”¹⁰⁴ Nesse ponto podemos afirmar que Foucault corrobora a idéia de Hadot. A *prosoché* seria um exercício de atenção, direcionado ao que poderíamos designar de *tò prâgma* (a coisa). Esta expressão, diz respeito a um termo filosófico muito preciso que designa a “referência da palavra”, (*Bedeutung*) isto é, o sujeito deve dirigir-se ao referente da expressão. Na prática isso significa que tal atitude exigirá que aquele que presta atenção elimine todos os pontos de vista que não são pertinentes, purificando do que é dito e do que se ouve somente o *logos*, a verdade. O *tò prâgma* refere-se à proposição verdadeira; o *logos* que deve ser apreendido como o único aspecto interessante para a escuta filosófica.

Será a partir desse ponto que Foucault retomará a importância da memorização. Cabe ao sujeito “(...) logo após ter ouvido a coisa (*tò prâgma*), sob seu aspecto, ao mesmo tempo de verdade dita e de prescrição dada, começar uma memorização.”¹⁰⁵ O exercício consiste em que logo depois da coisa ser dita, ela precisa ser recolhida e guardada, de forma que se torne algo constitutivo daquele que ouve, e principalmente que dele não escape.

É interessante notar aqui uma série de conselhos levantados por Foucault, que eram relacionados a essa prática. Alguns diziam respeito à necessidade de não se discutir aquilo que se acabou de ouvir; guardar silêncio para melhor conservar o que se ouviu e realizar um exame de consciência logo após ter ouvido “a coisa”, verificando se aquilo que se ouviu constitui como algo que possa aperfeiçoar o equipamento (*paraskeuê*) de que já se dispunha.

Dessa forma, a escuta passa a ser um elemento privilegiado. Será por ela que o sujeito poderá efetuar esse rápido olhar sobre si mesmo, a fim de perceber com se encontra sua relação com a verdade e saber se o discurso ouvido lhe permitiu aproximar-se do discurso verdadeiro e, dessa forma, fazê-lo seu, *facere suum*.

Como afirma Foucault:

¹⁰⁴ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit., p. 419.

¹⁰⁵ Idem, p. 421.

Em suma, trata-se de todo um trabalho de atenção, de atenção dupla e bifurcada, necessária na correta escuta filosófica. Por um lado, olhar o *prâgma* para uma significação propriamente filosófica em que a asserção vale como prescrição. Por outro lado, um olhar sobre si mesmo, olhar sobre si mesmo, em que memorizando o que se acabou de ouvir, vê-se-o incrustar-se e aos poucos fazer-se tema no interior da alma que acabou de escutar.¹⁰⁶

Podemos concluir assim que *prosoché* e escuta mantêm uma íntima relação no exercício sobre si mesmo, principalmente como forma de autovigilância, vigilância que possibilita prestar atenção à significação, ao *prâgma*, para dessa forma, guardar, por meio da memorização, a verdade adquirida e torná-la, de fato, parte do próprio sujeito.

1.3.4 A escuta como terapia em Plutarco

Foucault, em seus últimos escritos, desenvolve a idéia de que nos exercícios espirituais propostos pelos antigos greco-romanos para o cuidado sobre si mesmo, destacam-se aqueles relacionados à escuta. Escutar caracterizou-se, no interior de uma série de práticas, como ler, escrever, memorizar e meditar, a técnica primeira e mais privilegiada de subjetivação da verdade pelo sujeito. A apropriação do *logos*, dos discursos verdadeiros, tinha a intenção de serem usados como forma de defesa contra os acontecimentos imprevistos ou infelizes da existência.

Entretanto a escuta servia também como terapia para a alma. Dois tratados de Plutarco falam diretamente sobre o assunto: *Peri toû akoúein* (Como Ouvir)¹⁰⁷ e *De garrulitate* (Tratado sobre a Tagarelice).¹⁰⁸ Nesses dois casos, a escuta aparece como uma forma de cura para um mal que Plutarco considerava quase incurável: a tagarelice. Mas do que trata ele nessa enfermidade? Que relação mantêm com a alma? Como a escuta pode servir de terapia para tal enfermidade?

A partir dessas considerações, pretendemos analisar primeiramente a estreita relação da filosofia com as práticas médicas e terapêuticas na Antiguidade, compreendidas pelo próprio Plutarco como “um único e mesmo campo” (*mia chora*); e segundo, mostrar, a partir das práticas propostas por Plutarco, o aprendizado da escuta, da economia estrita das palavras e do exercício do silêncio, de que forma o sujeito opera

¹⁰⁶ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit. p. 422.

¹⁰⁷ PLUTARCO. **Como Ouvir**. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹⁰⁸ *De garrulitate*. In: PLUTARCO. **Obras Morales y de Costumbres** (moralia) VII. Tradução de Rosa Maria Aguilar. Madrid: Editorial, 1995.

sobre si mesmo uma transformação, capaz de curá-lo, tornando-o apto a reter em sua alma a verdade.

1.3.4.1 Filosofia e medicina na Antiguidade

No terceiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault recorda que na medida em que o cuidado de si vai assumindo uma dimensão da prática adulta, que se deve exercer em toda a vida, o papel pedagógico vai desaparecendo, para o surgimento de outras funções. Uma delas é a terapêutica e curativa. Assim, intensifica-se a relação da filosofia com a prática médica¹⁰⁹. No centro dessa relação está o conceito de “patos”, que é válido tanto para os males do corpo, quanto para os males da alma. Como escreve Foucault acerca desse conceito:

Ele tanto se aplica à paixão como à doença física, à perturbação do corpo como ao movimento da alma; num ou outro caso refere-se a um estado de passividade que, para o corpo, toma a forma de uma afecção que perturba o equilíbrio de seus humores ou de suas qualidades e que para a alma, toma a forma de um movimento capaz de arrebatá-la apesar dela própria.¹¹⁰

Os exemplos dessa relação multiplicam-se na Antiguidade. Tanto em epicuristas, como nos cínicos e estóicos, a filosofia ocupa papel fundamental de cura das doenças da alma. Especialmente no estoicismo é criado um esquema “nosográfico”, fixando os graus crescentes de desenvolvimento e de “cronicidade” dos males.¹¹¹ Em Sêneca podemos encontrar várias situações. Na carta 64, ele faz a comparação entre a terapêutica do corpo com a medicina da alma.

Mas admitindo que antigos já descobriram tudo, no uso, no conhecimento, na organização dessas descobertas haverá ainda assim uma parte de novidade. Imagina, por exemplo, que nos foi transmitida a receita para a cura das doenças dos olhos: não será necessário procurar novas fórmulas, mas haverá que adequar os medicamentos conhecidos à doença e à situação concreta. Esse remédio trata a vista inflamada; aquele faz diminuir o inchaço

¹⁰⁹ Na *Paidéia*, Jaeger lembra que o médico aparece na Antiguidade como o representante de uma cultura especial do mais alto grau metodológico e é, ao mesmo tempo, a personificação de uma ética profissional exemplar. A medicina constitui-se assim num saber de caráter ético-prático. Sócrates, por exemplo, ocupava um papel médico-espiritual fundamental de seu tempo. De todas as ciências humanas então conhecidas, incluindo a matemática e a física, a medicina era a mais próxima da ciência ética de Sócrates. Segundo Xenofonte, Sócrates era um autêntico médico, preocupado com a saúde física e espiritual de seus amigos. JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4. ed. São Paulo: M. Fontes, 2001.

¹¹⁰ FOUCAULT. **História da sexualidade**: O cuidado de si. op. cit. 60.

¹¹¹ Idem, p. 60.

das pálpebras, este outro evita que os olhos purguem subitamente; aquele além aumenta a acuidade da visão: será necessário preparar os ingredientes, escolher o momento oportuno para a aplicação, determinar a posologia em função de cada caso. Ora os antigos inventaram os remédios adequados aos males da alma. Mas cabe-nos a nós averiguar o modo e a ocasião em que eles devem ser aplicados.¹¹²

Há no sentido da relação entre as duas terapêuticas, noções comuns que podiam ser usadas tanto para o corpo, quanto para a alma. Essas noções permitiam que fosse possível aplicar o mesmo tipo de análise e também o mesmo gênero de abordagem para a intervenção em ambos os campos.¹¹³ Sêneca, na carta 75, além de caracterizar o que se poderia entender por uma doença da alma, classifica os doentes entre aqueles curados parcialmente, mas ainda não de seus vícios, daqueles que se curaram, mas ainda estão frágeis pelas disposições ainda não corrigidas.

(...) Esta classe de estudiosos é definida por outros autores como abrangendo os que já se libertaram das doenças da alma, mas ainda não das paixões e que, portanto, ainda não estão numa posição segura, pois apenas está ao abrigo do mal quem expulsou de si o mal por completo. (...) Já há muito tempo tenho dito qual a diferença entre as doenças da alma e as paixões. Vou recordar mais uma vez: doenças da alma são os vícios, tais como a avareza e a ambição; tais vícios ocupam a alma com tanta intensidade que se transformam em enfermidades crônicas. (...) As paixões, essas, são impulsos da alma condenáveis, súbitos e intensos, os quais, se se tornarem freqüentes e não refreados, podem degenerar em doenças da alma: um pouco a maneira do catarro que, se apenas momentâneo, ocasional, se limita a provocar tosse, mas se se tornar contínuo, crônico, degenera em tuberculose.¹¹⁴

Desenvolve-se, assim, na Antiguidade um conjunto de metáforas médicas para apontar práticas em relação à cura da alma. São expressões como cuidar, amputar, purgar e curar. Um bom exemplo disso encontramos em Epicteto, que exige que sua escola seja considerada antes um “hospital”, do que simples lugar de formação.

A escola do filósofo, senhores, é um hospital (*iatreion*): não se deve ao sair, ter gozado, mas sofrido. Pois não freqüentais a escola de filosofia porque e

¹¹² SENECA, Lúcio Anneu. **Cartas a Lucílio**. op. cit., p. 227.

¹¹³ Foucault reconstrói o que no estoicismo foi conhecido como uma grade de análise válida tanto para os males da alma quanto para os do corpo. “(...) nele se distingue inicialmente a disposição para os males, a *proclivitas*, que expõe às doenças possíveis; em seguida, há a afecção, a perturbação que em grego, é chamada de *pathos* e em latim *affectus*; posteriormente, a doença (*nosema, morbus*), que é estabelecida e declarada quando a perturbação se instalou no corpo e na alma; mais grave, mais durável, é a *aerogratio* ou o *arrhostema*, que constitui um estado de doença e de fraqueza; enfim, há o mal inveterado (*kakia, aegrotatio, inveterata, vitium malum*), que escapa a qualquer cura provável. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: o cuidado de si**. op. cit., p. 60.

¹¹⁴ SENECA, Lucio Anneu. **Cartas a Lucílio**. op. cit., p. 309.

quando estais de boa saúde. Este chega com o ombro deslocado, aquele com um abscesso, o terceiro com uma fistula, outro com dores de cabeça.¹¹⁵

Foucault, comentando essa passagem de Epicteto, acrescenta:

Ele insiste muito junto aos seus discípulos que tomem consciência de sua condição como de um estado patológico; que não se considerem de início e antes de tudo como escolares que vem buscar conhecimentos em quem os possui, mas que se apresentem a título de doentes, como se um tivesse o ombro deslocado, o outro um abscesso, o terceiro uma fistula e aquelas dores de cabeça. Ele os reprova de vir junto a ele não para se fazer cuidar (*therapeutesomenoi*), mas para retificar seus julgamentos e corrigi-los (*epanorthosontes*).¹¹⁶

As escolas de filosofia para Epicteto carregam consigo esse pleno sentido de salvação. Seu objetivo, por meio da leitura de textos clássicos e dos comentários dos mestres é levar o discípulo à percepção da própria debilidade e incapacidade a respeito do que lhe é necessário. Antes de qualquer coisa o aluno deve procurar a escola reconhecendo sua patologia; como um doente que precisa de médico.

Quem vem à escola para curar-se? Quem? Quem para conseguir purificar seus prazeres, que para fazer-se consciente daquilo que lhe falta? Então, por que vos admirais se da escola voltareis levando o mesmo traje? Porque, desde o início não viestes para despojar-vos de algo ou para retificar-vos ou para colocar outras coisas no lugar daquelas (...) Quereis aprender os silogismos? Primeiramente curai vossas feridas, estancai o fluxo de vossos humores, acalmai os vossos espíritos e vinde à escola sem distrações e compreendereis quanta força tem a razão.¹¹⁷

Admitir-se doente significava o primeiro passo em direção à cura. O sujeito precisa assumir certo estado de passividade em relação às doenças da alma, como naturalmente acontece com as doenças do corpo, para se reconhecer necessitado de ajuda e de medicação. Não basta aceitar-se ignorante ou mal formado, mas alguém que padece de alguns males e que deve entregar esse cuidado a um profissional. Epicteto relembra que o princípio da filosofia é o reconhecimento dos próprios limites. Dar-se conta dessa limitação é, para ele, a verdadeira e única forma de filosofia. “O princípio da filosofia, pelo menos entre quem a alcança como se deve e pela porta, é a percepção da própria debilidade e incapacidade em respeito ao necessário.”¹¹⁸

¹¹⁵ EPICTETO. **Disertaciones**: por Arriano. Tradução de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993, p. 341-342. (tradução livre)

¹¹⁶ FOUCAULT. **História da Sexualidade: o cuidado de si**. op. cit., p. 61.

¹¹⁷ EPICTETO. **Disertaciones**: por Arriano. op.cit, p.187.

¹¹⁸ Idem, p. 188.

A seguir, mostraremos de que forma essa relação entre medicina e filosofia acontece em Plutarco, tendo a escuta como prática terapêutica e curativa, quando se trata do vício da tagarelice.

1.3.4.2 A terapia da alma em Plutarco

A escuta servia também como terapia para a alma. Esse é um dos elementos principais que encontramos nos escritos de Plutarco, terapia para a alma daquele que ele reconhecia ser possuidor de uma enfermidade quase incurável: a tagarelice. No exercício da cura dessa enfermidade é que se destacam alguns elementos fundamentais da cultura de si na Antiguidade, como, por exemplo: a escuta como forma de aquisição do *logos*, o domínio sobre si mesmo, a importância e nobreza do silêncio, a economia estrita das palavras e a meditação como exercício de retenção da verdade na alma.

O que pretendemos a partir disso é apontar de que forma, em Plutarco, a escuta assume um caráter de terapia da alma, uma tecnologia capaz de ajudar o tagarela a curar o seu mal. Começaremos pela identificação da gravidade dessa enfermidade; depois passaremos para sua classificação no esquema “nosográfico” das doenças; por fim, mostraremos a escuta como forma de terapia para a alma.

No primeiro parágrafo de seu tratado *De garrulitate*, Plutarco inicia caracterizando o problema, seus sintomas e conseqüências.

Penosa e difícil é para a filosofia a cura da tagarelice. Pois seu remédio, a palavra, é próprio de quem escuta, mas os tagarelas não escutam nada, porque sempre estão falando muito. A falta de silêncio leva consigo um primeiro mal, a impossibilidade de escutar. Pois é uma surdez voluntária de pessoas que, a meu ver, contrariam a natureza, por ter só uma língua e dois ouvidos.¹¹⁹

Foucault, ao analisar esse texto, recorda que Plutarco denomina ironicamente essa enfermidade como curiosa *anomia fisiológica*.¹²⁰ Ela consiste no fato de que no tagarela, o ouvido não se comunica diretamente com a alma; mas, pelo contrário, se comunica com a língua, gerando nele a incapacidade de reter para si o *logos*. Na medida em que ouve uma lição, um poema, ou a palavra do mestre, imediatamente transforma isso em discurso, não guardando nada em sua alma. “Se a menor palavra alcança ao tagarela, em seguida a devolve como um eco: (...), pois neles a audição não penetrou

¹¹⁹ *De garrulitate*. In: PLUTARCO. **Obras Morales**, op. cit., p. 245.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit., p. 411-412.

nunca através da alma, mas através da língua. Por isso, nos demais, as palavras permanecem, mas nos tagarelas elas fluem.”¹²¹

A importância de guardar na alma o que se ouve, também é trabalhada por Plutarco em seu Tratado *Peri tou akouein (Como Ouvir)*

Para recolher o que é derramado, as pessoas inclinam os vasos e voltam para a posição inicial, para que o líquido verta realmente para dentro e não para fora; os jovens, entretanto não aprendem a se dispor e adaptar, com a devida atenção o seu ouvido a quem lhes fala de sorte que nenhuma palavra útil lhes escape.¹²²

Uma primeira característica diretamente ligada a essa enfermidade consiste no fato de que pela incapacidade de reter o *logos* em si, o tagarela torna-se facilmente um recipiente vazio. Tudo o que recebe pelos ouvidos escoar pelas suas palavras, impossibilitando que o *logos* possa ter uma ação direta sobre sua alma.

A segunda é que o tagarela é aquele que não tem cuidado com a fala, isto é, com aquilo que Foucault designa de *lexis*. A *lexis* é a forma, a técnica, o cuidado com a transmissão da palavra. Na Antiguidade a tagarelice não está relacionada somente a quantidade ou ao excesso de palavras transmitidas, mas antes ao descuido com seu conteúdo e forma e com a técnica de transmissão. Poderíamos afirmar que a tagarelice, nesse sentido, é o oposto do que Foucault designa como a *parrhesia* (franco-falar).¹²³ Por isso, na Antiguidade, será desenvolvido um cuidado com a forma de organização do discurso. Pode-se falar de modo útil, mas também de modo inútil ou mesmo nocivo. A *lexis* consiste na maneira certa de dizer as coisas.

Foucault afirma na *Hermenêutica do Sujeito*:

Quer com isto significar que não se podem transmitir as coisas sem escolher os termos que as designam, sem, por conseguinte, certas opções estilísticas ou semânticas, que impedem que a própria idéia, ou antes, a verdade do discurso, seja diretamente transmitida.¹²⁴

¹²¹ *De garrulitate*. In: PLUTARCO. **Obras Morales**, op. cit., p. 246.

¹²² PLUTARCO. **Como Ouvir**. op.cit, p. 11.

¹²³ Como Foucault afirma na aula de 10 de março, do curso de 1982: “Na *parrhesia*, o que está fundamentalmente em questão é o que assim poderíamos chamar, de uma maneira um pouco impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, de maneira como se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer. O termo *parrhesia* está tão ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parrhesia* pela palavra *libertas*. (...) E muitos tradutores franceses utilizaram para traduzir *parrhesia* – ou traduzir *libertas*, nesse sentido – a expressão franco-falar, tradução que veremos me parece mais adequada.” FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit., p. 450-451.

¹²⁴ Idem., p. 407.

Identificada a doença, podemos tentar compreender de que forma Plutarco a classifica no conjunto das doenças. No esquema “nosográfico”, a tagarelice está classificada como doença da alma. Mas em que sentido? De todas as paixões e enfermidades, umas são perigosas, outras são odiosas, outras geram zombaria, mas a tagarelice são todas ao mesmo tempo: os tagarelas são motivo de sarcasmo por seus relatos vulgares, são objeto de ódio por suas predições maléficas e de perigo se não dominam o que devem dizer. “Cria que a língua precisa de um freio poderoso.”¹²⁵ Este era o caso de Zenón, o filósofo que, para não deixar escapar nenhum segredo contra a sua vontade, violentou seu corpo com tormentos, cortou sua língua e a entregou ao tirano. Dessa forma, Plutarco alega que a tagarelice se torna uma doença quase incurável.

Plutarco recorda constantemente que, diferentemente das doenças do corpo, que tem seus sintomas identificáveis com muito mais facilidade, as doenças da alma muitas vezes são imperceptíveis e enganam aqueles que as têm. Por isso cabe ao doente identificar-se como portador da enfermidade.¹²⁶

Identificada a enfermidade e sua classificação, passaremos agora à sua terapia. Retomando o primeiro parágrafo de seu tratado, Plutarco afirma: “Pois seu remédio, a palavra, é próprio de quem escuta, mas os tagarelas não escutam nada, porque sempre estão falando muito. A falta de silêncio leva consigo um primeiro mal, a impossibilidade de escutar.”¹²⁷

Ouvir, pois, constitui o remédio capaz de fazer com que o tagarela possa curar-se. Mas em que sentido ouvir pode significar cura? Podemos apontar aqui o que Foucault designa em Plutarco de escuta ativa, isto é, de um sentido *lógikós* da escuta. Diferente de seu sentido *pathetikós*, em que ela torna a alma passiva a tudo aquilo que é dito, seja algo bom ou ruim, no sentido ativo ela é por excelência o lugar de entrada da verdade, do *logos*. Os outros sentidos, diz Plutarco, estão muito mais relacionados à paixão e também dão lugar ao erro. É pela visão, pelo olfato, pelo toque que se aprendem os vícios.¹²⁸

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit., p. 253

¹²⁶ “Por esta razão os médicos não querem que o homem adoença; mas, se isto acontecer, que não desconheça seu estado, como ocorre em todas as doenças da alma, pois os homens não acreditam estar equivocados ao fazer algo insensata ou licenciosamente, nem ao cometer injustiças, até mesmo alguns pensam ter razão.” *De garrulitate*. In: PLUTARCO. **Obras Morales**, op. cit., p. 235.

¹²⁷ Idem, p. 243.

¹²⁸ Com efeito, muitos lugares e partes do corpo proporcionam ao vício a possibilidade de apoderar-se da alma, atingida por eles. Mas, para a virtude, os ouvidos dos jovens são o único meio de conquistar a sua

Como ele afirma em seu tratado

Só a escuta reveste verdadeiramente os jovens de beleza viril e perfeita, proveniente da razão, e assim penso que não ouvirás de antemão, com desagrado, o que Teofrasto diz do sentido da audição: ele é entre os demais, o mais venerável; (...) Mas é também mais relacionado com a razão do que com as paixões.¹²⁹

Assim, ao tagarela resta a terapia de saber ouvir, pois ela é a forma mais sublime de apreensão da virtude. Virtude que jamais vem dissociada do *logos*, da linguagem racional, da linguagem organizada e elaborada pela razão. Por uma escuta ativa, em seu sentido *lógikós*, o enfermo é capaz de reter em si a verdade, fazendo-a alcançar a alma. Refere-se a uma transformação de si por meio da escuta. Para Plutarco somente a escuta como hábito, adquirido por meio de um conjunto de exercícios austeros, seria capaz de curar um tagarela.

Falta-nos ainda perceber como se desenvolve terapeuticamente essa escuta ativa (*lógikós*) e como se executa o trabalho de purificação de toda forma de erro ou passividade involuntária. Para isso, Foucault apresenta três momentos.

O primeiro trata do silêncio em seu princípio positivo. Plutarco relembra que o silêncio tem “algo de profundo, sóbrio e misterioso”.¹³⁰ A escuta só encontra sua plena validade, se acompanhada de uma coroa de silêncio, que faz com que aquele que ouve reflita e guarde em sua alma o que acabou de escutar. Evita ao sujeito derramar o *logos* no próprio discurso, fazendo-o calar-se quando necessário, guardando na alma a verdade transmitida. Eis a função da escuta, eis a função do silêncio.

No *De garrulitate*, Plutarco dilui em um conjunto de práticas essa atitude do silêncio. A mais recomendada tem relação à economia estrita das palavras. Aprender a calar enquanto o outro fala. Mas, mais do que isso, aprender a guardar silêncio, em relação ao que os outros falam, até que todos contestem. É um exercício de renúncia à palavra e de aprendizado da escuta.

O segundo momento está relacionado a uma atitude ativa daquele que escuta. Há, assim, a necessidade de uma postura física que garanta o aproveitamento total daquilo que está sendo dito, sem nenhuma inferência ou agitação. Ela deve selar, numa

alma, se esta for pura, e se conservar desde o princípio, inflexível à adulação e inacessível às palavras licenciosas. PLUTARCO. **Como Ouvir**. op.cit, p. 07

¹²⁹ PLUTARCO. **Como Ouvir**. op.cit, p. 07.

¹³⁰ *De garrulitate*. In: PLUTARCO. **Obras Morales**, op. cit., p 250.

maneira externa e corporal, uma atitude interna de tranqüilidade da alma. Sobre este ponto afirma Foucault:

Portanto, há uma regra fundamental de imobilidade do corpo, garantindo a qualidade da atenção e a transparência da alma ao que vai ser dito e, ao mesmo tempo, um sistema semiótico que imporá marcas de atenção; marcas de atenção pela qual o ouvinte se comunica com o orador e, ao mesmo tempo, garante para si que sua atenção acompanhe bem o discurso do orador.¹³¹

O que está sendo dito, precisa ser acolhido sem nenhuma agitação. Esse é um exercício fundamental ao tagarela. Trata-se de uma atitude de compromisso global, tanto do corpo, quanto da alma, em relação ao mestre e em relação ao que está sendo dito. É necessário que aquele que queira escutar, que deseje escutar o filósofo, tenha competência para tal. É o que Foucault chama de *empeiria*. Plutarco aborda com uma sabedoria exemplar essa questão em trecho de seu tratado

Com efeito, a quem a riqueza, a glória e a beleza presentes nos outros fere, este é apenas um invejoso: pois com a prosperidade alheia: contudo, aquele que se incomoda com o discurso bem discursado, se aflige com o que é bom para si mesmo. De fato, assim como a luz é boa para os que vêem, também o discurso o é para os que ouvem, desde que queiram ouvir. Sem dúvida, várias disposições estultas e más engendram inveja para com os outros, mas quando a inveja, originária do amor inoportuno à própria glória ou duma injusta ambição, se volta contra os que falam, não deixa a pessoa com esta disposição de prestar a atenção ao que diz, mas confunde e distrai o entendimento, o qual examina o seu próprio potencial para ver se é inferior ao de quem fala, e considera, ao mesmo tempo, se os outros ouvem com gosto e se o admiram.¹³²

O terceiro e último momento é o que Foucault chama de “atenção”¹³³ propriamente dita. O ouvinte que busca ser curado necessita focar a sua direção ao que está sendo dito de maneira correta, num estado de constante vigilância. Dois aspectos são fundamentais em relação a essa atenção. Primeiramente, como diz Foucault, “a atenção não deve ser dirigida à gramática e para o vocabulário; não deve nem mesmo ser dirigida à refutação das argúcias filosóficas e sofísticas. É preciso apreender o que é dito.”¹³⁴ A escuta deve ter sua atenção presa à *to prâgma*, isto é, a referência da palavra, a verdade que ela propriamente diz. Nesse sentido, ela deve ser ouvida na medida em que pode transformar-se em preceito da ação.

¹³¹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, op. cit p. 413.

¹³² PLUTARCO. **Como Ouvir**. op.cit, p. 16.

¹³³ A “atenção” aqui designada por Foucault é o que já tratamos nesse trabalho como a *prosoché*.

¹³⁴ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit., p 421.

O segundo aspecto refere-se à importância da memorização. Citando Foucault: “é preciso que a coisa, assim que a tivermos ouvido da boca daquele que a pronunciou, seja recolhida, compreendida, bem apreendida no espírito, de modo que não escape em seguida.”¹³⁵ Daí se constrói todo um conjunto de conselhos dados na ética da escuta.

Dessa forma, podemos perceber de que forma a escuta, como prática de cuidado sobre si mesmo, se vai constituindo na filosofia de Plutarco, como terapia aos males considerados da alma.

1.3.5 A regulamentação da escuta em Filon de Alexandria

Parte fundamental da ascese da escuta na Antiguidade é a importância de uma atitude ativa de escuta; ativa no sentido de que o próprio corpo precisa estar pronto para escutar. A verdade exige, para ser adquirida, tranqüilidade do corpo e da alma. Para tanto é necessário que o corpo manifeste alguns sinais de que a verdade está sendo compreendida e levada até a alma. Foucault denomina tais sinais de “marcas de atenção”¹³⁶. O discípulo precisa manifestar marcas de atenção para dar a entender ao mestre que está preparado para receber o *logos*.

Encontramos, de certa forma, um manual de escuta no texto denominado *Vita Contemplativa* de Filon de Alexandria.¹³⁷ Filon pertencia a um grupo espiritual conhecido como Terapeutas. Este grupo, que vivia numa comunidade fechada, tinha por objetivo principal, por meio de certas práticas coletivas, o cuidado da própria alma, visando à salvação. Filon define os Terapeutas nos dois primeiros parágrafos de seu tratado:

Depois de meu tratado sobre os essênios, que consagram seu zelo e seus esforços à vida ativa (*praktikon*), pretendo agora, de acordo com a ordem do meu trabalho, dar também aos Terapeutas ou adeptos da vida contemplativa (*theorian*) a parte que lhes cabe. (...) O próprio nome desses filósofos, que chamamos de Terapeutas, revela o seu projeto, em primeiro lugar porque a medicina (*iatrikè*) que professam é superior aquela que vem sendo exercida em nossas cidades; esta só cuida do corpo, mas a outra cuida também do psiquismo (*psycas*), atormentado por essas doenças dolorosas e difíceis de curar.¹³⁸

¹³⁵ FOUCAULT. *A Hermenêutica do Sujeito*. op. cit., p. 421.

¹³⁶ Idem, p. 413.

¹³⁷ FILON. *Vita Contemplativa*. In: LELOUP, Jean Yves. *Cuidar do ser: Filon e os terapeutas de Alexandria*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

¹³⁸ Idem, p. 35.

Não há para os Terapeutas prática filosófica sem antes uma transformação ética. A *praktikon* significa esse exercício (ascese) bem ordenado sobre si mesmo, que busca preparar o indivíduo para a vida contemplativa. Vida que só era possível de ser alcançada depois de uma profunda purificação da alma. O conhecimento depende necessariamente para os Terapeutas de uma atitude de vida.

Nesse contexto que parece ganhar importância a escuta. Ela tinha a função de abrir a alma do discípulo para receber a verdade trazida pelo mestre. Uma das práticas mais comuns relacionadas a escuta, a essa escuta ativa da verdade era conhecida por “banquetes de silêncio”. Esses banquetes tinham um conjunto bem claro de como se deve ouvir a verdade, as posturas adequadas e a necessidade de uma tranqüilidade do corpo como manifestação da tranqüilidade da alma.

No parágrafo 75 do *Vita Contemplativa*, Filon descreve de que forma aconteciam esses banquetes. O silêncio era condição fundamental para que se pudesse escutar a verdade revelada pelo mestre. Não estava em jogo, nesse caso, a preocupação com a retórica, mas especialmente com a atenção que os participantes do banquete davam à palavra que estava sendo lida. Filon descreve esse momento da seguinte forma:

Eis os preliminares da refeição. Depois que os convivas se colocaram a mesa nas condições já indicadas e aqueles que servem estão a postos, prontos para o serviço, o presidente, quando todos observam um silêncio profundo – mas já não reina este silêncio! alguém dirá; sim, mas ele se torna ainda maior que antes, ao ponto de ninguém ousar falar em voz baixa, nem mesmo respirar forte. O presidente, como eu dizia, faz um estudo sobre algum ponto das Sagradas Escrituras ou resolve uma dificuldade proposta por outro membro. Não se preocupa absolutamente com os efeitos oratórios, porque não aspira à glória da eloquência, mas deseja ver exatamente, e tendo visto, nada recusar àqueles que, se não têm uma visão tão perspicaz, pelo menos têm um desejo de aprender quase semelhante ao seu.¹³⁹

Foucault, ao analisar esse texto de Filon, destaca pelo menos dois elementos fundamentais para pensarmos a escuta na Antiguidade, a partir da experiência dos banquetes dos Terapeutas: 1) o cuidado com a atenção fixa; 2) as marcas de atenção.

Primeiramente a necessidade de uma atenção fixa. Foucault¹⁴⁰ relembra que a Antiguidade desprezava qualquer forma de agitação do corpo, principalmente quando se tratava de um exercício de escuta. A imobilidade do corpo era a garantia de que se expressava certa forma de moralidade. Segundo Filon, “os ouvintes, prestando-lhe atenção e fixando nele os olhos, escutam-no mantendo uma única e mesma atenção (*epì*

¹³⁹ FILON. *De Vita Contemplativa*. In: LELOUP, Jean Yves. *Cuidar do ser*. op. cit., p. 60.

¹⁴⁰ FOUCAULT. *Hermenêutica do Sujeito*. op. cit., p. 413.

miàs kai tês autês skhéseos epiménontes)”¹⁴¹ Uma única e mesma atitude de todos os que participavam do banquete. Todos voltados para o orador e mais do que isso, numa imobilidade corporal que garantisse a atenção plena e absoluta da verdade revelada.

Foucault propõe ainda uma interessante relação que se mantém entre essa imobilidade corporal, aliás, entre a falta dela e a *stultitia*. Na verdade, o estado de *stultitia* significa em sua essência agitação da alma, completa e eterna falta de atenção ao momento presente e contrário ao sujeito que é capaz de *enkratéia*, isto é, o pleno domínio sobre si mesmo. Filon afirma no parágrafo 73: “Neste banquete, até conheço pessoas que poderão rir ao ouvi-lo, mas a conduta dessas pessoas merece queixa e reclamação (...)”¹⁴²

A escuta ativa significa então estar numa postura adequada para recolher o *logos*. Atitude que se traduz por uma imobilidade do corpo, que se coloca sempre atento àquele que fala. Para que suas palavras alcancem o efeito desejado, precisam encontrar uma escuta ativa e pronta. Isto significa que há postura adequada para se ouvir. Podemos encontrar a necessidade dessa plástica da atenção, da imobilidade do corpo até os dias atuais, principalmente relacionadas a modelos de educação.

O segundo elemento, trazido por Foucault, trata de uma forma de marcas de atenção. Aquele que ouve, além de uma escuta atenta, precisa manifestar seu entendimento sobre o que está sendo dito. Os discípulos precisam dar provas de atenção (*syniénai*) de que estão compreendendo e recolhendo a verdade pronunciada pelo mestre. Num segundo momento os discípulos necessitam dar sinais de aprovação e desaprovação, que deve ser expresso por um sorriso ou por um movimento da cabeça. Também os que estão confusos devem dar tais sinais, levantando o dedo ou movimentando a cabeça.

Filon descreve esse movimento do corpo e da alma da seguinte forma:

Demonstram que aprovam e que compreendem por um sinal na cabeça ou pela expressão de sua fisionomia. Manifestam elogios que fazem ao orador pelo ar de felicidade e pela discreta animação estampada no rosto. Enfim, testemunham sua incerteza através de um movimento mais lento da cabeça e levantando um dedo da mão direita. Os noviços que estão presentes não estão menos atentos que aqueles que estão à mesa.¹⁴³

¹⁴¹ FILON. *De Vita Contemplativa*. In: LELOUP, Jean Yves. *Cuidar do ser*. op. cit., p. 61.

¹⁴² Idem, p. 59.

¹⁴³ Ibid, p 61

A escuta da verdade, como acurada escuta filosófica, exige assim primeiramente postura adequada, atenção fixa e depois sinais de que se está compreendendo a verdade. Já a verdade exige cuidado e uma qualidade de escuta. Trata-se de um tempo para si, para escutar e recolher a verdade, ao mesmo tempo que conduz a verdade daquele que fala. Escuta e fala estão, assim, para Filon, intimamente relacionados.

1.4 Conclusão

No final deste capítulo, alguns aspectos parecem evidentes. A escuta ocupou papel essencial na filosofia da Antiguidade, a partir da noção de cuidado de si. Primeiramente como exercício ascético capaz da aquisição da verdade. Nesse sentido, se destaca a *escuta passiva* e a *escuta ativa*. Passiva, por abrir a alma do sujeito para tudo o que acontece exteriormente, deixando-o vulnerável a tudo o que o cerca. E ativa, pois, ao mesmo tempo, somente ela era capaz de recolher a verdade e levá-la até o interior do sujeito. Escutar a verdade e apropriar-se dela, tornado-a parte da própria existência.

Não obstante não há escuta da verdade sem aprendizagem. O novo modelo pedagógico estabelecido após a dialética socrático-platônica possibilitou criar uma *cultura da escuta*. A formação do jovem filósofo dependia agora de uma austeridade e rigor na aprendizagem da escuta e do silêncio, como ferramentas indispensáveis da pedagogia filosófica. É fato também que tais ferramentas permanecem até os tempos atuais na prática pedagógica em geral. Igualmente, nos meios católicos, as noções de escuta e de silêncio foram muito valorizadas como forma de aquisição da Palavra revelada.

A escuta que passou a ser uma forma de domínio de si, significou de igual modo a condição primeira de acesso ao outro. As práticas de direção espiritual levavam em conta primeiramente a escuta, característica que se estendeu, mais tarde, à confissão cristã. Há, nesse sentido, reciprocidade entre mestre e discípulo. Ao mestre cabe ouvir seu discípulo, e ao discípulo revelar sua interioridade. Essa prática assumia ainda caráter terapêutico, na medida em que, muitas vezes, a alma do discípulo se revelava “doente” ou “manchada”. Por isso poderíamos afirmar que a escuta na Antiguidade assume duas características principais: pedagógica e terapêutica

Por fim, a escuta se relaciona diretamente ao exercício de resistência. O melhor exemplo disso está nos exercícios de meditação do males futuros, *praemeditatio*

malorum. A escuta serve como atenção à realidade que busca formar um equipamento capaz de fazer com que o sujeito esteja constantemente preparado para os males que podem atingi-lo futuramente. Trata-se de se armá-lo de um conjunto de sentenças e verdades com a intenção de preparação para o futuro. Tais exercícios de aquisição dessa verdade possibilitavam ao sujeito certa independência com o mundo exterior e resistência aos males da existência.

Se nesse capítulo apresentamos a escuta a partir dos escritos de Foucault que tratam do cuidado de si, no segundo capítulo faremos a análise da escuta a partir da analítica ontológico-existencial de Heidegger. Diferentemente de Foucault, Heidegger não colocará as práticas referentes à constituição do sujeito como elementos fundamentais, ao tratar da relação que o homem estabelece com a verdade, mas a busca pelo sentido originário do ser. Será na escuta do ser, de sua voz silenciosa, que o homem será transformado pela verdade, constituindo uma nova relação consigo mesmo, com o outro e com o mundo.

2. A ESCUTA E O SENTIDO DO SER EM HEIDEGGER

No primeiro capítulo desse trabalho de pesquisa, abordamos a problemática da escuta inserida na relação entre sujeito e verdade a partir da noção de cuidado de si em Foucault. Isso significou compreendermos a escuta como uma prática capaz de operar uma transformação no homem, por meio de uma verdade incorporada, de um *logos* que se torna um *ethos*, como princípio ativo para ser utilizado nas necessidades da existência.

Nesse segundo capítulo empreenderemos tal análise a partir do pensamento heideggeriano. Podemos afirmar que em Heidegger a escuta continua sendo uma possibilidade de acesso à verdade, no entanto, o que se coloca em jogo agora é o acesso à verdade como sentido do ser. Não mais como uma incorporação de algo externo ao homem, mas como uma “restauração”, uma “restituição” do que estava esquecido.

Poderíamos afirmar, nesse sentido, que a escuta em Heidegger continua ligada a uma noção de cuidado (*Sorge*)¹⁴⁴. Diferente, porém, do cuidado de si de Foucault, que diz respeito a um conjunto de técnicas aplicadas voluntariamente sobre si mesmo visando uma mudança, o cuidado (*Sorge*) em Heidegger consiste numa estrutura fundamental natural, isto é, ontológica, que conduz o homem a uma compreensão originária do ser. Contudo, como nos lembra Schmid¹⁴⁵, num nível formal tanto o cuidado de si de Foucault, como o cuidado (*Sorge*) em Heidegger, se aproximam, na medida em que a noção de cuidado, em ambos os pensadores, se dirige contra o sujeito substancial e pré-determinado cartesianamente. Trata-se de uma superação do dualismo histórico-filosófico que existe na separação entre sujeito e objeto, para mostrar as práticas cotidianas e as artes de viver, em que sujeito e objeto estão conectados de maneira inseparável. “O ‘cuidado’ constitui para o homem a figura do projetar-se em

¹⁴⁴ O cuidado (*Sorge*) em Heidegger trata-se de um fenômeno ontológico. Como nos lembra Dubois: “Os traços ontológicos fundamentais desse ente são a existencialidade, a facticidade e a decadência. Essas determinações existenciais não pertencem, na qualidade de partes, a uma totalidade que entre elas poderia às vezes fazer falta, mas nela reina uma conexão originária que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. A esta totalidade Heidegger denomina de cuidado, *Sorge*. O ser do Dasein, a princípio projetado como existência, é determinado de modo mais complexo como cuidado. Ser, para o Dasein, é ser no cuidado ser cuidadosamente, ser no cuidado do ser. (...) O cuidado portanto é o ser do Dasein, e funciona a este título como puro a priori. Ele é, assim, a condição de possibilidade, abertura necessária, o espaço de jogo para fenômenos como o querer, o desejar, a propensão, a inclinação. DUBOIS, Christian. **Heidegger**: Introdução a uma leitura. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004 p. 42-43.

¹⁴⁵ SCHMID, Wilhelm. **En busca de una arte de vivir: la pregunta por la nueva fundamentación de la ética en Foucault**. Traducción de Germán Cano. Valencia, España: Pré-textos, 2002, p. 190-191.

suas possibilidades; de igual modo, o ‘cuidado de si’ se forma na abertura das dimensões de possibilidade para o sujeito”¹⁴⁶

Assim, cabe ao ser humano escutar a verdade desvelada pelo sentido do ser. O apelo do ser apresenta-se de forma silenciosa, numa linguagem que é quietude. Ao ser humano, colocado no ‘mundo’ como um ser-lançado, num processo de abertura ao ser, pode escolher entre viver no inefável ou optar pelo impessoal, isto é, pela medianidade da existência. “O homem nunca é também primeiramente e apenas ‘sujeito’ que, na verdade, sempre se refere ao mesmo tempo a objetos de tal maneira que sua essencial consistiria na relação sujeito-objeto.”¹⁴⁷ Primeiramente o ser humano é abertura ao ser, isto é, ser-no-mundo, capaz de escuta do sentido do ser.

A partir de tais considerações pretendemos mostrar nesse capítulo de que forma na analítica ontológico-existencial de Heidegger, a escuta constitui essa possibilidade de acesso à verdade do ser, verdade essa que implica na negação do estatuto tradicional do ser do homem como algo subsistente em si mesmo, passível de definição universal e definitiva. O ser-aí (*Dasein*) deve ser pensado a partir da possibilidade de cada vez poder-ser.¹⁴⁸

No lugar de proceder de modo contínuo e cronológico, para introduzir a importância da escuta no pensamento heideggeriano, optamos por começar por textos que ora se aproximam e ora de afastam de *Ser e Tempo*. Três textos são primordialmente exemplos disso: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo finitude e solidão* de 1929-30 e *Carta sobre o Humanismo* de 1945 e a *A Caminho da Linguagem*, de 1959. Logo após essa introdução, iremos à obra fundamental de Heidegger, *Ser e Tempo*. Progressivamente passaremos a mais importante viragem (*Kehre*) do pensamento heideggeriano, para analisarmos a escuta na conferência de 1943-44, o *Heráclito*. Por fim, concluiremos a partir de um texto autobiográfico conhecido como o *Caminho do Campo*, de 1956.

¹⁴⁶ SCHMID, Wilhelm. **Em busca de uma arte de viver**. op. cit., p. 191.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 357.

¹⁴⁸ André Duarte em seu artigo intitulado **Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autônomo e o sujeito constituído**. op. cit., desenvolve com maior amplitude essa idéia.

2.1 O ser humano como formador de mundo

Começemos por um texto mais próximo de *Ser e Tempo*. Heidegger, em seu curso denominado de *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*¹⁴⁹, realizado na Universidade de Freiburg, entre 1929 e 1930, empreende a diferença entre a pedra, que é um ente *sem mundo* (*weltlos*), o animal, que é um ente *pobre de mundo* (*weltarm*) e o ser humano, um ente *formador de mundo* (*weltbildend*). Tal comparação nos fornecerá os elementos teóricos para pensar o ser humano como horizonte revelador do ser, aberto ao mundo, capaz de linguagem e escuta.

O mundo é cada vez acessível. Em relação a essa acessibilidade, a pedra constitui como ente sem mundo. A pedra está sempre aqui ou ali, isto é, ela está sempre colocada no mundo, de uma forma a não se relacionar com os entes. O que é acessível no mundo não o é para a pedra. A pedra pode estar no caminho ou ser jogada no fundo do lago, e por lá permanecerá. A ela não cabe nem a possibilidade de tatear a terra sobre a qual descansa. O máximo que consegue é tocar a terra, de forma que essa lhe sirva simplesmente como suporte. Não há uma relação estabelecida entre a pedra e a terra, ou mesmo da pedra com qualquer outro ente do mundo. Essa característica da pedra é um modo de ser mesmo desse ente. A pedra é sem mundo. A pedra simplesmente é. O seu poder-ser pedra lhe impossibilita qualquer acesso a algo diverso de sua condição. A pedra não tem a experiência do ente.

Heidegger afirma em seu curso:

Ela é – mas ao seu ser pertence a essencial ausência de acesso, sob o domínio da qual ela é a sua maneira (ser simplesmente dado). A pedra é sem mundo. A ausência de mundo de um ente diz agora: a ausência de acesso ao ente enquanto ente, que pertence ao modo de ser em questão e que justamente caracteriza a cada vez esse modo de ser. Transpassado por esse modo de ser, o ente em questão é sob o domínio dessa ausência de acesso.
150

Já o animal é pobre de mundo. Ser-pobre é ser privado de algo. “Ser pobre não significa simplesmente não possuir nada ou pouco menos do que outro, mas ser pobre significa: ser privado”¹⁵¹ Preso a si mesmo, o animal tem apenas as sensações que lhe são transmitidas por outros entes, podendo reagir a elas ou não. Ser pobre é ser privado

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão**. Tradução Marco Aurélio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

¹⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais**. op. cit., p. 228.

¹⁵¹ Idem, p 226.

de mundo; nesse sentido, o animal é privado de mundo. Se comparado à pedra, ou coisas materiais, o animal estabelece um grau maior de relação com o mundo. Em seu exemplo sobre o lagarto, ele esclarece

O lagarto não aparece simplesmente sobre a pedra aquecida no sol. Ele procura a pedra, ele costuma procurá-la. Apartando-se dela, ele não fica em qualquer lugar: ele a busca novamente e se chegar a reencontrá-la, isto é, indiferente. Ele se aquece ao sol. Assim o dizemos, apesar de ser duvidoso se ele se comporta aí como nós, quando deitamos sob o sol: se o sol é acessível para ele enquanto sol, se a rocha é experimentável para ele enquanto rocha.¹⁵²

Este exemplo nos possibilita pensar que a relação mantida entre o lagarto, o calor e o sol é diferente por aquela mantida pela pedra. A pedra está colocada aí, dada ao sol e aquecida. A pedra está para o lagarto enquanto simplesmente dada. Mas o lagarto não está simplesmente dado como a pedra ou o sol. Ele mantém ligação com aquilo que o cerca. Heidegger designa como uma *ligação própria*. E que significa isso? O animal mantém um tipo relação com o seu alimento, com sua presa, com seus inimigos, com seus parceiros sexuais, e com o mundo que se torna, em parte, acessível a ele.

O modo de ser do animal em nenhum sentido é desprovido de acessibilidade, pelo menos no grau de acessibilidade possível ao seu modo de ser. A esse mundo com o qual o animal, pobre de mundo, se relaciona, denomina-se o que podemos chamar de um *meio ambiente*. Tal *meio ambiente* é o espaço de movimentação do animal. “Durante sua vida, o animal está encerrado em seu meio ambiente, como em um tudo que não se amplia nem se estreita”.¹⁵³

Nesse ponto Heidegger aponta um paradoxo: o animal, em sua pobreza de mundo e em sua privação da acessibilidade, não tem mundo e se compara à pedra; o animal tem acesso aos entes somente por sua *ligação própria* e que é automaticamente limitada; por outro lado, ao mesmo tempo, ter uma *ligação própria* com as coisas que o rodeiam garante que tenha mundo, mesmo que privado. Nesse sentido, se compara ao ser humano. “O animal tem um mundo do não-ter, ou, inversamente, ele é privado do mundo porque pode ter um mundo.”¹⁵⁴ Em síntese, podemos afirmar que ao animal pertence *ter mundo e não ter mundo* ao mesmo tempo.

¹⁵² HEIDEGGER, **Os conceitos fundamentais**. op. cit., p. 228.

¹⁵³ Idem, p. 230.

¹⁵⁴ DERRIDA. Jacques. **Do espírito**. Campinas, SP: Editora Papirus, 1990, p. 62.

A resposta a esse paradoxo de Heidegger se coloca na própria definição de mundo. Dizíamos que o mundo é a acessibilidade ao ente. Nesse sentido o animal o tem. Ele é um possuidor de mundo, pois se relaciona a partir de sua *ligação própria* com os entes. Mas, para que possamos responder a esta questão precisamos pensar uma nova definição de mundo. Heidegger a apresenta da seguinte forma: “Precisamos dizer: mundo não significa acessibilidade do ente, mas mundo diz, entre outras coisas, acessibilidade do ente *enquanto tal*”.¹⁵⁵

A acessibilidade ao ente *enquanto tal* é impossível ao animal. Ele é capaz de acesso ao ente, isto é, ele tem *acesso a*, e em verdade, afirma Heidegger, ele tem acesso a algo que é realmente. O animal acede ao ente, mas nunca ao ente *enquanto tal*. Heidegger designa essa postura do animal como *comportamento pulsional*. Tal comportamento se explica a partir da posse de um estar aberto. Mas o que significa esta posse? “Esta posse não é nenhuma posse de mundo, mas, um ser absorvido no círculo de desinibição – uma posse do elemento *desinibidor*.”¹⁵⁶ Reformulando, ao animal não cabe o paradoxo de ter ou não ter mundo, mas o que há é um não ter mundo em meio à *posse da abertura do elemento desinibidor*. O animal é pobre de mundo, pois resume sua relação com os entes acessíveis no mundo a partir de sua condição de abertura ao elemento desinibidor. Somente o ser humano, porém, está em condições de experimentar e ter manifesto este algo *enquanto ente*.

Heidegger esclarece em seu curso:

(...) O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o quê? Algo que lhe é acessível, algo com que ele pode lidar enquanto animal, pelo que ele pode ser afetado enquanto animal, com o que ele pode encontrar uma ligação enquanto um vivente. Menos em comparação com o mais, em comparação com a riqueza, das relações que dispõe do ser-aí humano.¹⁵⁷

O animal pode ter mundo, pois acede ao ente, mas é privado de mundo, porque não acede ao ente enquanto tal, no seu ser.¹⁵⁸ Ele não estaria inteiramente privado de mundo, mas, contém percepção incompleta e empobrecida de mundo.

Ao ser humano cabe ser formador de mundo. Somente a ele pertence tal possibilidade. A pergunta pelo ser humano como formador de mundo é a pergunta pela essência mesma do humano e a pergunta de como as coisas estão abertas para ele.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, **Os conceitos fundamentais**. op. cit., p. 308.

¹⁵⁶ Idem, p. 308.

¹⁵⁷ Ibid, p. 224.

¹⁵⁸ DERRIDA, Jacques. **Do espírito**. op. cit., p. 64.

Assim, o ser humano é único que pode apreender-se como Dasein.¹⁵⁹ O Dasein é no mundo, ou seja, mantém-se numa totalidade aberta de significação da qual se dá a compreender a si próprio, aos entes intramundanos e aos outros. Compreendemos o Dasein como este ente que cada vez nós somos e que possui, entre outras possibilidades, a de que questionar. O primeiro contato com o ser é como *Ser-aí (Dasein)*, com essa condição ontológica do ser humano que se interroga por si mesmo, pela pergunta mais fundamental.

O Dasein pode ser compreendido como ente em meio a outros entes e em meio a outros seres vivos, como as plantas e os animais e permanece definitivamente preso à sua condição animal. Mas uma coisa o diferencia originalmente dos outros entes: somente ele está iniciado no destino da existência (*Existenz*). É o modo próprio de sua condição. A existência é aquilo que permanece como origem de sua determinação. Ao compreender-se como Dasein, como existência, ele compreende também os outros entes diferentes dele. Na *Carta sobre o Humanismo*, dirigida ao amigo Jean Breaufret, em 1945, Heidegger diferencia o ser humano de outros seres vivos da seguinte forma:

Os seres vivos são como são, sem que, a partir do seu ser como tal, estejam postados na verdade do ser, guardando numa tal postura o desdobramento essencial do seu ser. Provavelmente causa-nos a máxima dificuldade, entre todos os entes que são, pensar o ser vivo, porque, por um lado, de certo modo, possui conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, separado por um abismo, da nossa essência *ex-sistente*... Em comparação pode até parecer-nos que a essência do divino nos é mais próxima, como o elemento estranho do ser vivo; próxima, quero dizer, numa distância essencial que, enquanto distância, contudo é mais familiar para a nossa essência *ex-sistente* que o abissal parentesco corporal com o animal, quase inesgotável para o nosso pensamento.¹⁶⁰

Perguntar pelo ser humano é a pergunta por sua essência, que significa a pergunta por algo que lhe é dado ser, pelo seu poder-ser. O ser é mais próximo do

¹⁵⁹ Em sua carta Sobre o Humanismo, Heidegger designa Dasein nos seguintes termos: “Dasein é uma palavra-chave do meu pensamento (*ein Schlüssel Wort meines Denkens*) e, por essa razão, ela dá ensejo também a graves equívocos. Dasein não significa tanto, para mim, *me voilà (eis-me aí)*, quanto, se posso exprimir-me num francês talvez impossível, *être-le-lá (ser-o-aí)*. E le-lá é precisamente Alethéia: desvendamento-abertura. HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. op. cit., p. 347. Na tradução para o português de *Ser e Tempo* a definição caracteriza-se nos seguintes termos: “Dasein (pre-sença) não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, de ser humano e humanidade. É no Dasein que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história, etc. HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. Tradução Brasileira. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 309.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. **Carta Sobre o Humanismo**. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. op. cit., p. 353.

humano do que de qualquer outro ente, seja a pedra, ou seja, o animal, ao mesmo tempo que é o mais distante, por que primeiramente o humano faz a pergunta pelo ente. Mas somente ele, o ser humano, pode alcançar a pergunta pelo ser. “Contudo mais próximo que o próximo e ao mesmo tempo mais remoto que o mais longínquo para o pensamento corrente, é esta aproximação mesma: a verdade do ser.”¹⁶¹

A essência mesma do humano, afirma Heidegger, consiste em ele ser mais do que simplesmente é.¹⁶² O “mais” não significa adição como alargamento, mas como mais radical em sua essência. O ser humano é o mais originário. Ele é mais que um animal racional (*animal rationale*) e mais que o senhor do ente. “Ele é o pastor do ser”.¹⁶³ A pobreza do pastor lhe acrescenta a possibilidade de guardar, convocado pelo próprio ser, a sua verdade. “O ser humano é, em sua essência ontológico-histórico, o ente cujo ser como existência consiste no fato de morar na vizinhança do ser. O ser humano é vizinho do ser”.¹⁶⁴

O ser mora na linguagem. Na linguagem o próprio ser se oferece como evento. “A linguagem é a casa do ser.”¹⁶⁵ O ser mantém sua proximidade com o humano sem se impor. Tal proximidade se desdobra como linguagem. Heidegger recorda que geralmente pensamos a linguagem como essência de um ser humano tido como animal racional, numa unidade entre *corpo-alma-espírito*. Mas a linguagem na verdade é a casa do ser, por ele apropriada e manifestada. A essência da linguagem está a partir de sua correspondência com o ser, isto é, como a casa da essência do humano.

O ser habita o homem pela linguagem, mas não uma linguagem metafísica, nem muito menos científica, mas essencialmente por uma linguagem poética. O ser é a casa que o homem pode e deve habitar, bem como o caminho do campo que não leva a lugar nenhum. Dessa forma, a linguagem pode ser compreendida como o vínculo originário entre o homem e o ser e como elemento desvelador do ser.

Heidegger afirma na Carta sobre o Humanismo:

O homem, porém, não é apenas um ser vivo; ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; nela morando o ser humano existe enquanto pertencente a verdade do ser, protegendo-a.¹⁶⁶

¹⁶¹ HEIDEGGER, Martin. **Carta Sobre o Humanismo**. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. op. cit., p. 357.

¹⁶² Idem, p. 357.

¹⁶³ Ibid, p. 361.

¹⁶⁴ Ibid, p. 362.

¹⁶⁵ Ibid, p. 348.

¹⁶⁶ Ibid, p. 357.

O retorno à essência do ser humano (*Schritt zurück*) exigirá uma acolhida radical do ser que se doa pela linguagem, convertendo a atitude de opção primeira pelos entes, numa escuta silenciosa e recolhida do dizer do ser. É necessário, segundo Heidegger, que o ser humano aprenda a existir no inefável. Ao escutar primeiramente o ser, o Dasein perceberá como ainda lhe resta pouco para dizer: “somente assim lhe será devolvida à palavra o valor de sua essência e o ser humano será gratificado com a devolução da habitação para o residir na verdade.”¹⁶⁷

Como Heidegger afirma em *A Caminho da Linguagem*:

A linguagem fala enquanto diz, isto é, mostra. Seu dizer vem do dizer originário, tanto para aquilo que se fez palavra como para aquilo que ainda permanece inexpresso, daquele dizer originário que vai além do perfil da linguagem. A linguagem fala no ato que, como mostrar, alcançando todas as posições do que pode tornar-se presente, faz com que delas apareça ou desapareça o que, de tempo em tempos, torna-se presente. Como conseqüência, prestamos atenção à linguagem de maneira a deixar-nos dizer seu Dizer. Qualquer que seja o modo como escutamos o escutar é sempre aquele deixar-dizer que já contém todo perceber e representar. Como o falar é escuta da linguagem, falando nós redizemos o dizer que escutamos.¹⁶⁸

O Dasein é um ser-no-mundo. Tal condição não significa que ele seja um ente terreno, diferente do divino, muito menos, mundano, diferente do espiritual. O que o caracteriza essencialmente é o fato de poder relacionar-se com o Ser. Enquanto aberto a tudo que o cerca, ele existe em meio aos demais entes, mantém um contato contínuo com eles, sendo que este modo de ser assinala a própria condição humana. O Dasein é um ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), isto é, ele é o local onde o mundo se revela.

Ser-no-mundo significa a abertura do ser. O mundo é a clareira do ser, na qual o ser humano existindo foi jogado, em processo de constante ultrapassagem, em vistas do ser. Ser-no-mundo, diz Heidegger, nomeia a essência da existência, com vistas à dimensão iluminada, desde a qual se desdobra seu ser. O ser humano, sempre é primeiramente, em sua essência, existente na abertura do ser “cujo aberto ilumina o ‘entre’ em cujo seio pode ‘ser’ uma ‘relação’ de sujeito e objeto.”¹⁶⁹ O ser humano está, nesse sentido, sempre entre o ôntico e o ontológico.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. **Carta Sobre o Humanismo**. op. cit., p. 350.

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003, p.192.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. op. cit., p. 366.

No próximo item desse capítulo abordaremos a escuta em *Ser e Tempo*. Nessa obra fundamental de Heidegger, a escuta se desenvolve como uma forma de compartilhamento com os outros de seu poder-ser mais próprio, ao mesmo tempo em que se torna condição essencial de acesso à verdade do ser.

2.2 A escuta e o silêncio em *Ser e Tempo*

Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten Hören und Schweigen. An diesen Phänomenen wird die konstitutive Funktion der Rede für die Existenzialität der Existenz erst völlig deutlich.

Martin Heidegger, Sein und Zeit, p. 161.

Antes de abordarmos a questão da escuta e do silêncio em *Ser e Tempo* é essencial que compreendamos o que Heidegger entende por discurso. “Discurso é o fundamento ontológico-existencial da linguagem,” e “do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão.”¹⁷⁰ Mas, o que significa isso?

O discurso exprime a articulação do Dasein. Enquanto ser-no-mundo o Dasein se articula com o mundo e seus objetos, mas também com a sua própria existência. Dessa forma, o ser do Dasein articula-se no discurso. Pronunciado, ele (o discurso) torna-se linguagem e a linguagem expressa a abertura do ente cujo ser está lançado no mundo. Falar é então existir. Por isso torna-se essencial ao discurso ser comunicado, pois o Dasein como ser-no-mundo é inseparável de ser-com-os-outros.

Como afirma Figal ao comentar esse parágrafo de *Ser e Tempo*:

(...) a comunicação nunca é como um transporte de vivências. Em cada fala, a convivência, em razão de sua comparabilidade, não pode ser senão levada a termo de uma maneira ou de outra porque já se está aí aberto mutuamente um para o outro.¹⁷¹

A comunicação de que fala o discurso deve ser entendida em seu sentido ontológico. Não se trata simplesmente de veicular informações, impressões, opiniões ou desejos da interioridade de um ser humano para a interioridade de outro ser humano. Na verdade, a comunicação já faz parte do movimento ontológico que faz o Dasein existir

¹⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit., p. 219.

¹⁷¹ FIGAL, Günter. **Martin Heidegger**: Fenomenologia da Liberdade. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 156.

em direção de outrem. Não são as palavras que criam a comunicação, mas sim ela que as precede. Como afirma Heidegger:

No discurso, o Dasein se pronuncia. Entretanto, isso não ocorre porque o Dasein se acharia de início, encapsulado num “interior” que se opõe a um exterior, mas porque, como ser-no-mundo, ao compreender, ele já se acha fora.¹⁷²

Assim, Heidegger compreenderá o discurso como “a articulação significativa da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que já sempre se mantém determinado modo de convivência ocupacional.”¹⁷³ Isto significa que o discurso é constituído por aquilo que fala, pelo que manifesta e por aquilo que comunica. Estes momentos do discurso correspondem a existenciais que dizem respeito ao Dasein e não a aspectos empíricos da linguagem. Na verdade, eles fundamentam ontologicamente a linguagem e a linguagem é constitutiva do ser do Dasein.

A partir desses elementos podemos compreender a escuta e o silêncio como modos constitutivos do discurso. No parágrafo 34 de *Ser e Tempo*, que Heidegger desenvolve a importância da escuta e do silêncio para o Dasein.

O discurso é constitutivo da existência do Dasein, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura. A *escuta e o silêncio* pertencem a linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas. Somente nesses fenômenos é que se torna inteiramente nítida a função constitutiva do discurso para existencialidade da existência.¹⁷⁴

Ao discurso, dissemos, pertence o escutar. Heidegger afirma: “A conexão do discurso com a compreensão torna-se clara a partir de uma possibilidade existencial inerente ao próprio discurso, qual seja, a escuta.”¹⁷⁵ Escutar é sempre compreender, isto é, estar junto à coisa da qual se fala. Escutar é sempre compreender o discurso do outro.

O que fundamenta a *escuta* é o *ouvir*. Para Heidegger o ouvir implica algo muito mais originário que a simples percepção acústica de algo. Não escutamos, no ouvir, somente ruídos ou complexos acústicos. O ouvir é sempre ouvir com significado, é o ouvir como algo determinado, um ouvir compreensivo. Ele mesmo lembra que não é por acaso que dizemos que não compreendemos bem algo quando não escutamos bem. O Dasein escuta porque compreende.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. op. cit., p. 221.

¹⁷³ Idem, p. 220.

¹⁷⁴ Ibid, p. 220.

¹⁷⁵ Ibid, p. 222.

O fato de primeiramente escutarmos o carro rangendo, a motocicleta, a coluna marchando, o vento do norte ou o fogo crepitando, para Heidegger constitui a prova de que o Dasein, enquanto ser-no-mundo, se coloca junto ao que ‘está à mão’ dentro do mundo. Não é necessário ao Dasein nenhum outro esforço para estar no mundo. A compreensão garante que ele se coloque junto àquilo que compreende.

Para o Dasein, seria necessário criar o que Heidegger designa como “atitude artificial” e complexa para que pudesse ouvir um ruído de forma pura, isto é, sem que ao mesmo tempo estivesse na estrutura da compreensão do mundo. Ouvimos assim aqueles entes com que cotidianamente nos relacionamos. O ouvir ultrapassa existencialmente percepção sonora. “Sendo em sua essência compreensão, O Dasein está, desde o início, junto ao que ele compreende”¹⁷⁶

O que podemos ouvir se coloca como aquilo mesmo que se desvela em sua verdade, em sua significação, o que está descoberto para o Dasein. Quando escutamos algo, não ouvimos um aglomerado para depois colocar significação no que ouvimos. Mas escutamos diretamente a “coisa” ouvida. Como já afirmamos, estamos diretamente junto àquilo que escutamos.

Ao analisar este parágrafo, Figal¹⁷⁷ nos recorda de um aspecto primordial. O Dasein, em cada fala ou convivência, já está aberto mutuamente para o outro, deste modo que é possível para Heidegger chegar à escuta como uma função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência. O ouvir em *Ser e Tempo* é constitutivo para a possibilidade de ser com os outros, porque somente alguém que pode ouvir está aberto para ser interpelado discursivamente. Segundo o próprio Heidegger: “O escutar (...) é o estar aberto existencialmente do Dasein como ser-com para os outros.”¹⁷⁸

Outro aspecto fundamental da escuta em *Ser e Tempo* é a relação entre *discurso*, *escuta* e *silêncio*. No parágrafo 34, Heidegger acrescenta mais um possibilidade constitutiva do discurso: o silêncio (*Schweigen*).

Precisamos começar por compreender que o silêncio para Heidegger é a possibilidade de romper o “falatório” (*Das Geredete*)¹⁷⁹. Por falatório, ele entende o discurso de ninguém, do Impessoal, uma fala de senso-comum. É quando o discurso,

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit., p. 223.

¹⁷⁷ FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade**. op. cit., p. 156.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit., p. 222.

¹⁷⁹ Sobre a terminologia de falatório, nas notas explicativas da edição brasileira de *Ser e Tempo*, justifica-se da seguinte forma: o verbo alemão “*reden*” significa falar, discursar, discorrer. Dele se derivou a forma “*das geredete*” para exprimir uma conotação específica de excesso, superficialidade e descompromisso com o que se fala. Esta conotação, porém, corresponde a uma tendência constitutiva do exercício concreto da existência.

perdendo sua relação com a referência ontológica primária, é passado, repassado e repetido, somente passando adiante o que foi dito.

É importante alertarmos para o fato de que Heidegger não aplica a terminologia “falatório” de modo pejorativo. Antes, trata-se de condição ontológica, que está muito distante de uma crítica moralizante ou de filosofia da cultura. Ela carrega consigo um sentido positivo, na medida em que corresponde ao modo de ser de compreender do Dasein cotidiano. Assim, o falatório é característica do próprio discurso, em sua estrutura de comunicação.

Mas o que podemos entender então pelo falatório? O falatório é o falar por falar, sem compreender do que se fala. Nesse momento, a partir da compreensibilidade mediana favorece que o que esteja sendo falado possa ser compreendido amplamente, sem que o ouvinte se coloque a compreender originalmente do que trata o discurso. O que não se entende é o referencial primordialmente ontológico do discurso, restando apenas para a compreensão o que se falou no falatório. Heidegger acrescenta que, nesse caso, a comunicação é mantida num mesmo grau de entendimento sobre o que se falou, pelo fato de manter uma medianidade sobre o conhecimento do que se fala.

O falatório pode estender-se ainda segundo Heidegger a outras formas de comunicação que não somente a oral. Ele inclui para esse caso a noção de “*Gescreibe*”. *Gescreibe* (escritório) é o que corresponde a falatório, no âmbito da escrita impressa ou manual, gráfica ou audiovisual.¹⁸⁰ Desta forma, o falatório é para Heidegger:

A possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. (...) O falatório que qualquer um pode sorver sofregamente não apenas dispensa da tarefa de uma compreensão autêntica como também elabora uma compreensibilidade indiferente, da qual nada é excluído.¹⁸¹

Nesse contexto, que o silêncio (*Schweigen*) é o modo discursivo de apropriação de si, que retira o Dasein do falatório e possibilita um reencontro próprio com o outro, de entendimento e de escuta em sua singularidade.¹⁸² O silenciar só é possível a partir de um discurso autêntico. Para que possa silenciar, o Dasein deve dispor de abertura própria e rica em si mesmo, tendo algo que dizer. Como modo de discurso, e originalmente articulado com a compreensão, do silêncio provém o verdadeiro poder ouvir e a convivência transparente.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit., p. 324.

¹⁸¹ Idem, p. 229.

¹⁸² DUBOIS, Christian. **Heidegger**. op. cit., p. 151.

Para Heidegger o silêncio em muito supera a simples ausência de palavras. Inwood,¹⁸³ fala de um silêncio que nasce da “reticência”. *Verschweigen* é manter-se em silêncio sobre algo, que gera *Verschweigenheit*, que é reticência, discrição. “A partir dessa reticência surge a genuína habilidade de ouvir e, nesta habilidade, constitui-se o genuíno *ser-um-com-o-outro*.”¹⁸⁴

Figal¹⁸⁵ mostra que para Heidegger o silenciar não é apenas a privação de falar, mas outro aspecto do ouvir; só quem silencia se deixa interpelar discursivamente e, visto assim, todo o discurso pressupõe cada vez um silenciar. No silenciar reside o perceber da abertura para a interpelação discursiva e para o ser interpelado discursivamente.¹⁸⁶

Dessa forma, nos é possível perceber como a escuta e o silêncio em *Ser e Tempo* são elementos primordiais da constituição ontológica do Dasein. Aquele que sabe escutar tem acesso ao silêncio, modo de manifestação do ser, rico em significados e fundamento do falar humano. È na escuta e no silêncio que o Dasein pode chamar de trazer de volta o seu ser mais próprio.

Nos parágrafos que seguem buscaremos compreender a importância da escuta para o pensamento heideggeriano a partir da aproximação dos parágrafos 34 e de 54 a 60 de *Ser e Tempo*. Tal aproximação nos permitirá compreender a escuta como forma essencial de abertura do Dasein a outros humanos. Ouvir a voz do amigo e ouvir a voz da consciência leva o Dasein ao seu poder ser mais próprio, ao mesmo tempo em que possibilita ao Dasein ser-no-mundo.

¹⁸³ INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 174.

¹⁸⁴ **Prolegomena zur Geschichte des Zeibegriffs**, org P. Jaeger, 1979, In: INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. op. cit., p. 174.

¹⁸⁵ FIGAL, Günter. **Martin Heidegger**: Fenomenologia da Liberdade. op. cit., p. 156.

¹⁸⁶ INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. op. cit.,p. 174.

2.2.1 A escuta da voz do amigo e a voz da consciência: análise dos parágrafos 34 e de 54 a 60 de *Ser e Tempo*

Das Hören auf...ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freunds, den jedes Dasein bei sich trägt.

Martin Heidegger, Sein und Zeit, p. 163.

Um dos aspectos fundamentais e intrigantes do parágrafo 34 de *Ser e Tempo* é a presença da voz do amigo. Do que trata essa voz? Em seu artigo intitulado *Ouvir a Voz do Amigo*, Robson Ramos do Reis¹⁸⁷ descarta a possibilidade de se tratar de qualquer forma de abordagem da amizade ou mesmo de simples evocação poética. Pelo contrario, a voz do amigo significaria uma determinação ontológica fundamental, isto é, compreensão mesma do ser. Ela teria relação com o tema apresentado nos parágrafos de 54 a 60 de *Ser e Tempo*: a voz da consciência. Assim, buscaremos mostrar nesse item do trabalho, como o ouvir se torna um elemento central e integrador da voz do amigo com a voz da consciência em *Ser e Tempo*, destacando a importância da escuta na obra fundamental de Heidegger.

2.2.1.1 A Vocação do Dasein: o apelo da consciência

Começemos por entender o que Heidegger compreende pela voz da consciência. Para ele, a consciência é uma voz (*Stimme*) que chama um chamamento (*Ruf*), que apela (*an-ruf*) e que convoca (*auf-ruf*) o Dasein a agir. A consciência (*Gewissen*) é uma voz ontológica, pois possui estrutura formal de discurso (*Rede*), no qual algo é *des-ocultado*, isto é, dito. Quando ouvimos a voz da consciência nos é dada a oportunidade de entendermos alguma coisa. Como algo fático, atirado para o meio dos outros, o Dasein está sempre à escuta do que se passa. A consciência é o chamamento que chama o Dasein de volta a si mesmo, que o recupera. Isso, mesmo que a voz pareça vir de longe

¹⁸⁷ Para o desenvolvimento deste item estaremos além dos parágrafos de 54 a 60 de *Ser e Tempo*, nos reportaremos constantemente a um artigo escrito por Robson Ramos dos Reis, publicado pela Revista *Veritas*, vol. 43, de março de 1998. Nesse artigo Robson faz uma relação entre os parágrafos 34 e 54 a 60, no qual procura aproximar o papel central atribuído ao fenômeno do ouvir, enquanto forma essencial do compartilhamento da própria existência com os outros existentes humanos.

e se apresente como choque (*Stoss*). Dessa forma, a consciência pode ser interpretada existencialmente, pois se trata da autenticidade como singularização da existência.

O Dasein para Heidegger tem início na existência inautêntica. Na maior parte das vezes, o quem do Dasein não é o eu mesmo, mas o próprio-impessoal (*Man-selbst*).¹⁸⁸ Quando o Dasein se perde nesse impessoal, faz uma opção imediata pelo factual, isto é, pelas regras, tarefas e parâmetros de ser-no-mundo da ocupação e da preocupação. Cabe ao Dasein reencontrar-se em sua existência autêntica. O impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de escolher. Fica indeterminado quem “propriamente” escolhe.¹⁸⁹ O Dasein perde a responsabilidade sobre suas escolhas e sobre aquilo que acredita. Em relação às coisas mais simples do mundo, ninguém decide; na verdade quem decide é o impessoal. Trata-se aqui de compreender que o impessoal é não escolher a si mesmo. A preocupação é a de nos mantermos na medida em que nos comparamos com os outros. Esse outro não é definido; pelo contrário é outro anônimo: todos!

Ao Dasein cabe escolher a si mesmo, com a clara consciência de que a vida se caracteriza por escolhas. Para isso a consciência clama – clamor que sempre aponta uma forma de exortação. O que o clamor da consciência provoca é a estrutura profunda do Dasein, como um ser de possibilidade (*Seinskönnen*).¹⁹⁰ A busca do Dasein para Heidegger está em romper com o Impessoal. Mas como? É o que ele nos sugere em *Ser e Tempo*:

Na medida, porém, em que ele está perdido no impessoal, ele deve primeiro se encontrar. Para se encontrar, ele deve “mostrar-se” a si mesmo em sua possível propriedade. O Dasein necessita do testemunho de um poder-ser si mesmo, que como possibilidade, ele já sempre o é.¹⁹¹

Mas que é que chama o Dasein a ser ele mesmo? Para Heidegger é a consciência (*Gewissen*). A consciência é um fenômeno existencial do Dasein. O que chamamos de consciência para Heidegger constitui-se numa voz. Não uma voz metafórica, ou uma consciência moral, nem mesmo uma via interior, a exemplo do *Daïmon* que Sócrates ouvia. Para ele a consciência oferece “algo” a compreender, ela abre.¹⁹² Mas, o que clama a consciência? Basicamente sobre nada.

Como se expressa o próprio Heidegger em *Ser e Tempo*:

¹⁸⁸ HEIDEGGER Martin. *Ser e Tempo*. op. cit., p. 52.

¹⁸⁹ Idem, p. 53

¹⁹⁰ Idem, p. 60.

¹⁹¹ Ibid, p 53.

¹⁹² Ibid, p.54.

Como devemos, então, determinar o que nesse discurso se discorre? O que a consciência de-clama para o aclamado? Em sentido rigoroso nada. O clamor não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar. Muito menos pretende iniciar, no próprio aclamado “uma conversa consigo mesmo”. Nada é declamado para o si mesmo aclamado, mas este é conclamado em si mesmo, ou seja, para assumir o seu poder-ser mais próprio.¹⁹³

O fato é que o Dasein, sempre já colocado no mundo, concede constantemente importância ao falatório. Nesse sentido, ele é compreensão de ser-com. Ouve, antes de seu próprio de si-mesmo, os apelos trazidos pelo impessoal, tornando-se surdo à sua voz interior. Como afirma Heidegger: “perdendo-se na publicidade do impessoal e do seu falatório, o Dasein, ao ouvir o próprio do impessoal, não dá ouvidos ao próprio de si mesmo”¹⁹⁴

Ao ser conclamado, o Dasein rompe com o falatório, apontando uma escuta autêntica de si. Ao escutar o apelo da voz da consciência, o Dasein torna irrelevante todo o engajamento feito a partir do Impessoal. Assim, o ouvir, o silenciar e o clamar constituem como três movimentos da abertura do Dasein, possibilitando as significações e descobrindo algo como determinado. A voz da consciência clama, mas clama por um Dasein em sua potencialidade de poder-ser mais próprio. Nesse sentido, há no clamor uma articulação na identidade pessoal, atingindo a relação de cada Dasein consigo mesmo.

Esse apelo da consciência, que é modalidade do discurso, apresenta-se como apelo silencioso. A identidade de cada Dasein é atingida pela voz da consciência que, em meio ao mundo, escuta todas as coisas que o cercam. O Dasein, enquanto ser-no-mundo, se coloca junto ao que está à mão dentro do mundo. Assim, a escuta possibilita ao Dasein ouvir a voz silenciosa da consciência, que fala para cada um, exortando constantemente a que o Dasein habite o terreno do ser.

Pelo fato de constituir apelo silencioso, a voz da consciência se confirma como algo que não vem de fora. Pelo contrário, a consciência não necessita exprimir-se em voz alta, ou de qualquer forma de emissão sonora. Ela é voz silenciosa, chamando o Dasein para o silêncio, clamando para que se retire da comunicação do impessoal, conforme afirma o próprio Heidegger

¹⁹³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit., p. 59.

¹⁹⁴ Idem, p. 56.

O clamor dispensa qualquer verbalização. Ele não vem primeiro à palavra e, não obstante, nada permanece obscuro e indeterminado. O discurso da consciência sempre e apenas se dá em silêncio. Não somente nada perde em termos de percepção, mas até leva o Dasein aclamado e conclamado à silenciosidade de si mesmo. A falta de verbalização do que, no clamor, se clama não remete o fenômeno à indeterminação de uma voz misteriosa, mas mostra apenas que a compreensão não se deve apoiar na expectativa de uma comunicação ou de algo parecido.¹⁹⁵

Nesse sentido o silêncio é falante. O silêncio do apelo está contrapondo-se ao falatório. A consciência tem por objetivo conduzir o Dasein a si mesmo e por isso não pode ser confundida como lei moral ou conselho que pareça dar.¹⁹⁶ Mas de que trata esse chamado silencioso? Que diz a consciência? O que é dado compreender ao Dasein?

A melhor resposta talvez seja o sentimento de inquietação. De forma ôntica o chamamento não indica nenhum caminho, mas alerta para o fato de que é necessário aproveitar uma possibilidade dada sempre e somente a nós mesmos. Ela deixa o Dasein com profundo sentimento de responsabilidade indefinido. Assim, o Dasein é chamado por uma voz silenciosa que nada diz, mas gera intenso sentimento de inquietude quando escutado. A vocação (*Bestimmung*) do Dasein é indefinida (*unbestimmt*). Essa vocação é chamamento, evocação que adverte contra todas as distrações paralelas, mas que não tem nada definido para dizer.

Loparic define o chamamento da seguinte forma:

Que diz a consciência falando dessa maneira não verbal? Que o homem tem que assumir a responsabilidade de existir como fundamento nulo (*nichtig*). Que significa isso? Em primeiro lugar, que o si-mesmo próprio tem que assumir o peso, transferido pelo lance, de ter a responsabilidade pelo deixar ser *a priori* de tudo e de todos, inclusive de si mesmo, *sem* poder apoiar esse deixar-ser em fundamento algum. Em segundo lugar, o si-mesmo próprio tem que assumir o peso de também não-deixar-ser, isto é, de ser o fundamento das negatividades. Como projeto lançado, o Ser-o-Aí, cada vez escolhe certas possibilidades, deixa de escolher outras. Ele é, por isso, um projeto ao mesmo tempo fundador e nadificador.¹⁹⁷

¹⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit., p. 59.

¹⁹⁶ Robson em seu artigo afirma que “a interpretação da consciência é imposta pela metodologia da analítica do Dasein. O fenômeno conhecido como voz da consciência deve ser interpretado existencialmente, porque comprova (ou testemunha) a autenticidade como uma ocorrência da singularização da existência. Mais precisamente, representa um testemunho de que cada existente pode suspeitar da propriedade com que efetiva suas possibilidades identificadoras. Heidegger pretende uma interpretação ontológico-existencial de um acontecimento que, por um lado, faz cada existente descobrir-se como perdido na impessoalidade, e, de outro lado, conclama para a retomada da sua autenticidade.” REIS, Robson Ramos. **Ouvir a voz do amigo**. In: Revista Veritas, Porto Alegre, vol. 43. n. 1, 1998, p. 45.

¹⁹⁷ LOPARIC, Zeljko. **Sobre a responsabilidade**. Coleção Filosofia n. 158. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 45.

A voz da consciência não versa sobre nada! Significa que seu conteúdo não se refere às ocorrências externas do Dasein, ou se trata de entes específicos. O clamor da consciência aborda como conteúdo o Dasein enquanto possibilidade. “Mais precisamente, ela não diz quais possibilidades cada singular existente deve ser, quais coisas pode ser e de que modo deve determinar-se nelas.”¹⁹⁸

Assim, o chamamento prende-se à consciência responsabilizadora (*das Gewissen*), chamando o Dasein para o seu ser-mais-próprio. Mas o que chama? Heidegger denomina como uma *voz estranha*. O interpelante permanece em indeterminação sempre completa. Ele lembra que aquilo que chama como uma voz estrangeira nada tem que ver com a voz de Deus, se esperamos explicação teológica ou código genético, se quisermos uma explicação biológica. Mas como podemos perceber que a voz que chama não advém de outro Dasein exterior a mim?

É o próprio Dasein que chama, num chamamento nunca planejado, que se faz contra toda a espera e contra toda a vontade. E é essa voz indefinida que é a voz do próprio Dasein, que angustiadamente se dirige a si-próprio, como à sua possibilidade mais pura. E é sempre essa possibilidade de poder-ser que constantemente pretende ser ouvida, e que se recusa a ficar em silêncio. O Dasein é sempre cuidado (*Sorge*), isto é, está sempre diante de si e o apelo da consciência não é outra coisa senão o eco de seu próprio grito arrancado pela angustia de existir.

Na verdade, poderíamos afirmar que o clamor possibilita o entendimento de algo. Ele provém do Dasein enquanto cuidado (*Sorge*). O apelo da consciência impele o Dasein a colocar-se sempre em sua condição original. E se o apelo parece estranho é porque o homem já está perdido na impessoalidade, onde construiu o que Heidegger chama de um paraíso artificial para a sua condição. O apelo do próprio Dasein tem sua possibilidade ontológica no fato de o Dasein ser incondicionalmente cuidado (*Sorge*). Assim o Dasein torna-se interpelante enquanto angustiado por seu poder-ser, e interpelado enquanto inserido na impessoalidade. “O clamor da consciência, ou seja, dele mesmo encontra sua possibilidade ontológica no fato de que, no fundo de seu ser, o Dasein é cuidado.”¹⁹⁹

Assim, ao Dasein torna-se impossível fugir do sentido da responsabilidade. O ser do Dasein é viver sob o fardo do “débito” (*Schuld*). E nesse ponto a escuta pode ocupar um sentido de negatividade, caso o Dasein se negue a escutar a voz que clama para o

¹⁹⁸ REIS, Robson Ramos. **Ouvir a voz do amigo**. In: Revista Veritas. op. cit., p. 47.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 64.

seu poder-ser mais próprio. A irresponsabilidade seria o Dasein não aceitar sua condição de sempre estar no mundo, retirando de si o próprio fardo da existência.

O sentido ontológico do “débito” (*Schuld*) é parte constitutiva do Dasein, não lhe cabendo a possibilidade de escapar. Por conseguinte a culpa pela existência não depende de ninguém exterior ao Dasein, e sim dele próprio. De forma que, quando ele comete alguma falta, a culpa não é dele e sim da própria culpa. Desta forma, a culpa atinge de fato sua dimensão ontológica, não dependendo mais de um ou outro fato ôntico. O culpado torna-se o ser e sua maior culpa é existir. Heidegger completa: “O ser e estar em débito não resulta primordialmente de uma dívida; pelo contrário, a dívida só é possível ‘fundamentada’ num ser e estar em débito originário.”²⁰⁰ Cabe assim ao Dasein, em sua autenticidade, querer ter consciência (*Gewissen-haben-wollen*), mais do que fugir do fardo, do débito, que lhe é depositado por ela.

A escuta, nesse sentido do apelo à vocação mais própria do Dasein ocupa um papel fundamental. Somente por meio da escuta atenta o Dasein ouve a voz da consciência que fala pelo silêncio. Entender o chamamento da consciência significa escutá-lo, estar desperto para ele. O estar em débito em seu sentido ontológico, possibilita ao Dasein a libertação para poder escutar o apelo da consciência que o leva ao seu poder-ser mais próprio. Como afirma Heidegger:

O ouvir legítimo do chamamento equivale a uma compreensão de si em seu poder-ser mais próprio, ou seja, em se projetando para o seu poder-ser e estar em débito mais próprio. Permitir a proclamação desta possibilidade numa compreensão implica o tornar-se livre do Dasein para o clamor: a prontidão para poder-ser aclamado. Compreendendo o clamor, o Dasein se faz ouvido de sua possibilidade de existência mais própria. Ela escolheu a si mesma.²⁰¹

Na escuta do apelo da consciência o Dasein coloca-se aberto para si mesmo. Sua abertura é completa, projetando-se, angustiado, para o seu ser em débito. Encarando a sua condição o Dasein reconhece a culpabilidade da existência. O apelo pede silenciosamente que ele escute o clamor e reconheça com lucidez a sua condição. Tal condição deve ser aceita e significa ter consciência para colocar-se fora pela abertura, em seu poder-ser, e revestindo-se de sua responsabilidade: a culpa.

Assim, como já afirmamos anteriormente, o ouvir, o silenciar e o clamar são os três momentos fundantes da abertura do Dasein para seu poder-ser mais próprio. A

²⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. op. cit., p. 71.

²⁰¹ Idem, p. 76.

resposta a esse chamado feito pela consciência é o que Heidegger denomina de decisão (*Entschlossenheit*). A decisão é a verdade originária do Dasein e não projeta o Dasein para o isolamento; mas, pelo contrário, o projetar-se da decisão acontece junto ao mundo e aos outros entes existentes.

No fim desta análise acerca da voz da consciência, podemos nos perguntar-nos que relação se mantém entre a voz da consciência e a voz do amigo? Quando o Dasein ouve a voz que carrega junto de si, de fato está ouvindo a voz da consciência? Para que possamos avançar no sentido de compreender a aproximação entre a voz da consciência e a voz do amigo, propomos algumas hipóteses.

2.2.1.2 A análise de Derrida do parágrafo 34 de *Ser e Tempo*: a abertura ontológica ao poder-ser mais próprio

Ao analisarmos a questão acerca da voz da consciência contida nos parágrafos de 54 a 60 de *Ser e Tempo*, não podemos afirmar categoricamente que a voz da consciência corresponda à voz do amigo, contida no parágrafo 34. O que se pode concluir de antemão é que a escuta ocupa papel central naquilo que podemos compreender como o compartilhamento da própria existência do Dasein com os outros entes humanos.

O que propomos, a partir disso, é uma análise do texto de Derrida intitulado de *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*²⁰² que trazem algumas questões acerca do parágrafo 34, mas principalmente de que forma a escuta vai desenvolvendo-se em *Ser e Tempo*.²⁰³

O que temos de evidente, a partir de Derrida, é o fato de que há, nessa passagem de Heidegger uma centralidade no ouvir. O ouvir é a transcendência do Dasein em direção a outros, bem como a abertura fundamental ao seu poder ser mais próprio. *Das Hören* é o tema principal desse capítulo.

O enigma situa-se, para Derrida, de fato, no interior das palavras *bei sich e tragen* (*levar junto a si*). O amigo não fala. Não aparece, tampouco se pronuncia. Não tem sexo, nem nome, não é homem, muito menos mulher. É, na verdade, o outro Dasein que cada Dasein leva, através de sua voz, junto a si mesmo. Não se trata assim de

²⁰² DERRIDA, Jacques. **Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger**. Tradução de Patrício Peñalver e Francisco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

²⁰³ Para tal análise continuaremos também tendo como referência o artigo *Ouvir a voz do amigo* de Robson Ramos dos Reis.

nenhuma forma de interioridade muito menos de uma exterioridade, mas antes de um *estar junto a*.

Como afirma Reis analisando o texto de Derrida:

Ora a voz da consciência chama o Dasein precisamente para o seu poder ser mais próprio. Conseqüentemente, ouvir o clamor da consciência é precisamente abrir-se para o seu poder ser mais próprio do Dasein. O surpreendente está em que este ouvir é qualificado como ouvir a voz do amigo. Seria, então, a voz da consciência a voz do amigo? Talvez não. A voz que chama o Dasein diante de seu poder ser mais próprio é a da consciência, porém ouvir esta voz, encontrando-se na condição de aberto a tal possibilidade, é o ouvir a voz do amigo. Ouviremos a voz da consciência quando ouvirmos a voz do amigo.²⁰⁴

Um aspecto é importantíssimo lembrar: esta passagem é a única que evoca a amizade em *Ser e Tempo*. Aliás, a amizade não é tematizada nessa obra. E mais. Nesse parágrafo pouco se fala do amigo, a não ser que ele tem voz. O que é certo também afirmar é que somente o Dasein pode ter amigos, já que somente ele pode abrir-se para outros. A partir disso podemos questionar-nos por que Heidegger escolhe a figura do amigo, ou mesmo se se trata de algo metafórico ou literal, ou ainda como afirma Reis, se a figura do amigo é escolhida no sentido de que o amigo seria uma figura privilegiada para apresentar o tipo de relacionamento com o outro.

Derrida coloca a questão da seguinte forma:

(...) Mas por que a voz do amigo? Por que não a do inimigo? O amante? O pai, a mãe, o irmão, a irmã, o filho, a filha, ou tantas outras figuras, ainda que todas elas falantes? Tudo ocorre como se o amigo não fosse um rosto entre outros e, por isso, pudera jogar um papel exemplar por ser o sem-rosto, ou como dizer, o figurante, essa personagem que, não sendo nada, pode ser qualquer coisa, a configuração exemplar, portanto às vezes singular, às vezes geral, de todo possível outro, de todo rosto possível, ou melhor, de toda voz possível do outro. Toda voz do outro é de certo modo a voz do amigo, figurada pela voz do amigo para o Dasein. Já que só o Dasein pode e deve ter um amigo que fale. Somente ele tem um ouvido para o amigo que fale.²⁰⁵

Assim, como nos lembra Reis, o que parece ser o ponto de discussão, está naquilo que podemos designar como o “lugar” desse amigo. O Dasein não tem um

²⁰⁴ REIS, Robson Ramos. **Ouvir a voz do amigo**. op. cit. p. 50.

²⁰⁵ DERRIDA, Jacques. **Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger**. Madrid: Editorial Trotta, 1998., p. 356-357.

amigo em si, *mas leva um amigo junto a si*.²⁰⁶ Não se trata, então, de localizar o amigo junto a um aparelho mental, muito menos em nenhum nível de interioridade. Levar junto a si, não exclui que o amigo de fato seja outro. A partir disso, a questão atinge o núcleo da modificação em direção a autenticidade. Trata-se aqui então de compreender que ouvindo a voz do amigo, que todo Dasein carrega junto a si, ele poderia abrir-se ao seu poder-ser mais próprio, rompendo com a inautenticidade. O Dasein leva um amigo junto a si, pois o outro existente com o qual o Dasein está no mundo pode tornar-se o amigo. O Dasein é mais que ser com outro, mas pode ser junto ao outro enquanto amigo.

Outro aspecto essencial é a aproximação entre a voz da consciência e a voz do amigo. Em que sentido? Se ouvir a voz do amigo, como vimos, significa estar aberto ao seu poder ser mais próprio, há uma aproximação dessa voz ao apelo da consciência. Ao Dasein cabe também não ouvir a voz da consciência caso esteja mergulhado no falatório. Se o Dasein ouve a voz do amigo, então poderá compreender aquilo que a consciência mostra.

Como afirma Derrida:

Tudo quanto se disse aqui da chamada (da consciência) e de seu espaçamento, de sua relação com a distância e a proximidade, com a presença e com a ausência, com o “nem-dentro-nem fora”, parece convergir tanto ao que já se havia dito do “caráter da chamada da consciência” (*Rufcharakter des Gewissens*) ou da “consciência como clamor da cura” (*Das Gewissen als Ruf der Sorge*) em *Ser e Tempo*, como ao que se havia dito da escuta da voz do amigo que todo Dasein leva junto a si (*bei sich trägt*) (...)²⁰⁷

Assim, para Derrida, o clamor da consciência (*Ruf*), presentes tanto em *Ser e Tempo*, como no texto posterior intitulado *a Linguagem*, de 1950, se coloca em relação com a voz do amigo, sobre levar a esta voz consigo. A *Linguagem* reproduz uma parte do título dedicado ao capítulo 34 de *Ser e Tempo: Dasein e discurso. A linguagem. (Dasein und Rede. Die Sprache)*. Para ele, Heidegger descreve o que poderia se chamar de espaçamento singular do clamor (*Ruf*). Como a voz do amigo, levada junto ao Dasein pelo Dasein, não está nem no ouvido, nem longe do ouvido, não está nem perto nem longe, mas *junto a*.

²⁰⁶ Derrida desenvolve em seu texto, a partir de uma análise de textos posteriores a *Ser e Tempo*, de que forma o Dasein carrega consigo o amigo. Trata-se da análise dos verbos *tragen*, relacionado a *austragen e Austrage*. Nesse ponto nos apoiaremos integralmente na análise feita por Reis.

²⁰⁷ DERRIDA, Jacques. **Políticas de la amistad seguido de el oído de Heidegger**. op. cit, p. 346.

Derrida descreve algumas linhas do texto de Heidegger intitulado *a Linguagem*, em que Heidegger explora a noção de *levar junto a (Tragen)*. Reproduziremos as linhas escolhidas por ele a partir da tradução do texto em português. Nelas, parece claro a evocação da consciência como o amigo capaz de tirar o Dasein de sua inautenticidade. De certa forma, Derrida aponta o fato de que somente a voz do amigo, que cada Dasein carrega junto a si, seria capaz de tal feito.

A linguagem *fala*. Isso significa primeiro e antes de mais nada: a linguagem fala. A linguagem? Não o homem? (...) A evocação convoca. Desse modo, traz para uma proximidade a vigência do que antes não havia sido convocado (...) Provocar é evocar uma proximidade. Mas evocar é retirar o que se evoca da distância que o resguarda quando é evocado. Evocar é sempre provocar e invocar, provocar a vigência e invocar a ausência.²⁰⁸

Por outro lado, nos lembra Reis, como todo discurso carrega consigo uma tonalidade afetiva, necessariamente a voz do amigo não representa uma voz amigável. Ela pode estar marcada pelo tom da angústia. Se aproximarmos a voz da consciência à voz do amigo, encontraremos aqui que o clamor fala da morte, isto é, tanto a voz do amigo, quanto a voz da consciência falam de negatividade. Ouvir a voz do amigo pode significar a estranheza da existência, levando o Dasein ao confronto. A voz do amigo clama ao Dasein que se retire da impessoalidade e isso é um clamor provocativo.²⁰⁹

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem**. op. cit., p 15-16.

²⁰⁹ Giorgio Agamben aprofunda a relação entre “clamor e negatividade”, em seu curso intitulado *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. O que clama, para Heidegger, é o próprio Dasein das profundezas de seu ser estranhado na *Stimmung*, isto é, de uma “tonalidade emotiva” (humor) que, descaracterizado de sua concepção psicológica, e reintegrado a sua conexão etimológica da *Stimme* é descobrimento originário do mundo, já sempre revelação de uma *Geworfenheit*, de um ser-lançado, cuja estrutura é essencialmente negatividade. O que clama, clama o Dasein para a angústia. Como afirma Agamben: “Chegando, na angústia, ao limite da experiência de seu ser lançado, sem voz, no lugar da linguagem, o Dasein encontra outra Voz, ainda que esta voz chame somente no modo do silêncio. O paradoxo aqui é a própria ausência de voz do Dasein; o próprio ‘silêncio vazio’ que a *Stimmung* lhe havia revelado, transmuta-se agora em uma Voz, mostra-se, aliás, já sempre determinado e entonado (*gestimmt*) como Voz. Mais originário do que o ser lançado sem voz na linguagem é a possibilidade de compreender o chamado da Voz da consciência; mais originária do que a *Stimmung* é a experiência da *Stimme*. E é somente em relação ao chamado da Voz que se revela aquela mais própria abertura do Dasein que o parágrafo 60 apresenta como um ‘tácito e capaz de angústia autoprojetar-se no mais próprio ser culpado.’ Se a culpa provinha do fato de que o Dasein não havia sido levado por si mesmo ao seu *Da* e era, por esta razão, fundamento de uma negatividade, através da compreensão da Voz o Dasein, decidido, assume-se como ‘negativo fundamento da própria negatividade’. É esta dupla negatividade que caracteriza a estrutura da Voz e a constitui como o mais original e negativo fundamento metafísico. Sem o chamado da Voz, até mesmo a decisão autêntica (que é essencialmente um deixar-se chamar, *sich vorrufenlassen*) seria impossível, como impossível seria também a assunção, da parte do Dasein, de sua possibilidade mais própria e insuperável: a morte.” AGAMBEN, Giorgio. **A Linguagem e a Morte**: Um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006 p. 82. Por fim, diríamos que o tema da voz em Heidegger apresenta uma ligação inexorável com a morte. O pensamento da Voz em Heidegger é o pensamento da morte. Ela que clama ao Dasein essa sua condição mais insuperável.

Sobre isso escreve Derrida:

Mas aquilo que não quero deixar de insistir, antes de deixar provisoriamente este parágrafo inesgotável, é que este amigo singular que todo Dasein leva e escuta *bei sich* não representa amizade em geral, assim como tampouco amistoso. Ante tudo, esta voz não é amistosa porque seja de um amigo, de alguém, de outro Dasein, que responde a pergunta: quem? O que a define não é, pois, uma qualidade, o caráter amistoso, senão que um pertencimento, “a voz do amigo”. Mas do fato de que, pois esta voz não seja necessariamente amistosa não se deve concluir que a voz deste amigo seja neutra. Por quê? A voz do amigo não se reduz ao fonema ou ao fenômeno acústico, não se confunde com o ruído animal ou um órgão da audição. É uma voz essencialmente compreensível, possibilidade de palavra ou de discurso.²¹⁰

Por fim, a análise da escuta (*Hören*) como a empreendemos não significa que tratamos imediatamente da evocação da voz do amigo. Por outro lado, podemos concluir que a voz do amigo se apresenta como determinação ontológica fundamental, isto é, da compreensão mesma do ser. É uma escuta absolutamente originária, em seu poder-ser mais próprio. O Dasein escuta aquilo que pode compreender, isto é, aquilo que se coloca para além da própria escuta, que se coloca junto àquilo que é, aquilo que está no mundo. O Dasein e somente ele é capaz de ouvir compreendendo, estando junto àquilo que se ouve. Por isso, afirma Derrida, é pela escuta e pela abertura do Dasein ao seu poder-ser, que podemos afirmar que ele carrega consigo a voz do amigo. “Todo enigma deste tópico da escuta do Dasein, e portanto, do *Da* do *Sein*, passa pela semântica do *bei*, deste *junto*, cuja vizinhança não é nem absolutamente próxima, nem infinitamente distante”

Nos parágrafos seguintes analisaremos a escuta nos escritos conhecidos como os do “último Heidegger”. Estes escritos estão marcados por uma reviravolta em seu pensamento denominada de viragem (*Kehre*). A escuta é agora a escuta do apelo do próprio ser que se manifesta a partir da linguagem (*logos*) que exprime a experiência originária do ser.

2.3 Da facticidade ao *Wesen*: uma análise acerca do essencialismo de Heidegger

Buscaremos mostrar, a partir de uma breve análise empreendida por John Caputo²¹¹, de que forma se desenvolveu uma transformação nos escritos de Heidegger, a

²¹⁰ DERRIDA, Jacques. **Políticas de la amistad seguido de el oído de Heidegger**. op. cit, p. 361.

²¹¹ Serão essenciais ainda nessa reflexão alguns textos de Derrida e Ernildo Stein.

partir de sua conhecida viragem (*Kehre*); conseqüentemente modificaram também a forma de compreensão da escuta.

As preocupações dos anos 20 e parte dos 30, com a *vida fáctica* dão lugar agora à procura pelo ser essencial (*Wesen*) e pela origem (*Ursprung*) da verdade, da poesia, da arte, da tecnologia, da linguagem, da escuta e conseqüentemente do próprio ser. A famosa carta de Heidegger, *Sobre o Humanismo*, marca essa reviravolta em seu pensamento, conhecida como viragem (*Kehre*). O fundamento da viragem está em pensar a realização do homem correlativamente à essencialização do ser. A partir disso, Caputo estabelece pelo menos dois momentos importantes que nos interessam aqui: 1) o (segundo) retorno aos gregos; 2) a noção de ser essencial. Vejamos.

A *vida fáctica*, pensada por Heidegger até esse período estava sendo substituída agora pela noção de Ser essencial (*Wesen*), ou *essencialização* (*Verwentlichung*). As contingências do mutável estavam sendo deixadas de lado, para a entrada de uma história do próprio ser (*Seinsgeschichte Denken*). Nenhuma *hermenêutica da facticidade*, segundo Caputo, poderia dar conta de tamanha pretensão heideggeriana. Essa história do ser vinha marcada estruturalmente e historicamente pela presença dos gregos. Para Heidegger a riqueza da busca pelo que é originário (*ursprünglich*) e essencial (*wesentlich*) estava em total consonância com o mundo grego.

Nesse sentido, Caputo assinala um aspecto fundamental. A idéia de uma história do ser deveria tornar-se o mais grega possível, o que se poderia definir de *hipergrega*. Heidegger buscava afastar de sua filosofia toda possibilidade de contaminação do que é judeu, cristão, francês, latino, teológico ou mesmo ontológico. O *Wesen* necessitava ser absolutamente grego, livre de qualquer mácula de outra forma de pensamento ou cultura. Mas não se trata aqui de uma questão cultural ou biológica. O que está em jogo é uma questão *lingüístico-espiritual*. Heidegger estava à procura do ser essencial e o ser mora na linguagem, na linguagem originária.

É interessante notar que a questão da língua grega se tornou basilar para Heidegger, especialmente quando tratamos desse período de seu pensamento. Ernildo Stein corrobora a idéia de Caputo, fazendo uma análise da importância da língua grega para a filosofia de Heidegger, especialmente nos anos 50. Em seu prólogo da edição em português do texto intitulado *Que é isto - a filosofia?*²¹², ele chama a atenção para o pensamento grego nos escritos desse período.

²¹² A conferência *Que é isto - a filosofia?* pertence a um conjunto de conferências pronunciadas por Heidegger em agosto de 1955, depois da famosa reviravolta. Esse texto como os demais do período são

Aqui se impõe uma observação fundamental. Se nós agora ou mais tarde prestamos atenção às palavras da língua grega, penetramos numa esfera privilegiada. Lentamente vislumbramos em nossa reflexão que a língua grega não é uma simples língua como as européias que conhecemos. A língua grega, e somente ela, é o *logos*. (...) Para o momento sirva a indicação: o que é dito na língua grega, é de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia. Se escutarmos de maneira grega, uma palavra grega, então seguiremos seu *légein*, o que expõe sem intermediários. O que ela expõe é o que está aí diante de nós. Pela palavra grega verdadeiramente ouvida de maneira grega, estamos imediatamente na presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal.²¹³

Stein aponta para o fato de que a língua grega não se compara a nenhuma européia que conhecemos. Para Heidegger isso se confirma, mas com uma exceção. Somente uma língua européia conseguiria manter a originalidade que a habitação do ser exige: a língua alemã. O alemão não contamina o grego. Para Heidegger o alemão estava ligado ao grego como que por um cordão espiritual interior. Elas seriam línguas idênticas. Somente uma língua viva poderia conduzir uma filosofia viva. Como Derrida afirma:

Eis, pois, que das duas línguas gêmeas, o grego e o alemão, que têm em comum a maior riqueza espiritual, só uma pode nomear o que elas têm e são em comum, por excelência, o espírito. E nomear é levar a pensar. O alemão é, pois, a única língua, no fim das contas e de tudo que pode nomear essa excelência máxima e superlativa (*geistigste*) que ela só partilha em suma, até certo ponto com o grego.²¹⁴

Esse esforço de Heidegger em filosofar a originalidade do ser em alemão tem uma justificativa. Os tempos de crise que atormentavam a Europa do pós-guerra exigiam nova língua originária, capaz de manifestar todo o vigor do ser, como outrora havia feito o grego. O filosofar genuíno só poderia acontecer a partir de uma língua que mantivesse uma relação estreita com a língua da filosofia, a língua originária. A essência do ser, que deveria ser totalmente grega, agora assumia um caráter greco-germânico. Como afirma Caputo:

O mito do Ser e do deus que virá não era menos um mito da grandeza da língua alemã, qual a própria linguagem fala (*die Sprache spricht*), e da

fruto de um período de intensa produção de Heidegger e foi editado juntamente com outros textos da época, como: Introdução à Metafísica (1953), Ensaios e Conferências (1955), entre outros.

²¹³ STEIN, Ernildo. O que é isto – a filosofia? In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultura, 2000, p. 31.

²¹⁴ Derrida, Jacques. **Do espírito**. op. cit., p. 88.

grandeza da poesia alemã, pois o tom em que toda a grande poesia é tocada é estabelecido por Hölderlin.²¹⁵

O segundo ponto trazido por nós para a compreensão da passagem de Heidegger para o *Wesen*, a partir da análise de Caputo, trata-se de uma lógica, de uma (*mito*) *lógica*. Que quer dizer tal noção? Os escritos de Heidegger do pós-guerra foram marcados por uma codificação e uma organização em torno do ser essencial e por uma lógica recorrente de uma verdade profunda, primordial e originária. Uma lógica com um sentido “espiritual”, na verdade uma essencialização (*Verwentlichung*). A característica desses escritos era uma regularidade semântica e uma codificação acerca desse ser essencial, denominado de lógica da essência (*Wesen*).

Essa lógica enfraqueceu a *hermenêutica da facticidade*, mas não a apagou definitivamente. De certa forma, podemos afirmar com isso que o *Dasein* já estava definitivamente implicado com o *mundo fáctico*. Isto impediu Heidegger de tornar o essencial tão absoluto como ele gostaria, isto é, de fazer com que a essencialização de seu pensamento alcançasse níveis absurdos. Mas com certeza é possível compreender bem o objetivo da *mito-lógica*, ou dessa *lógica essencial* para Heidegger: deixar o *Wesen* o mais puro possível, o mais grego possível.

Como mostra Derrida²¹⁶, o rigor da *essencialização* (*Verwesentlichung*) é sempre evitar a contaminação, mantendo puro o *Wesen* originário, mesmo e precisamente quando esse *Wesen* admite *Un-wesen*. O esforço de Heidegger se concentra assim em eliminar qualquer forma de contaminação por tudo aquilo que não é essencial, conseqüentemente de tudo o que não é grego.

Assim, pudemos perceber esse processo de essencialização do pensamento de Heidegger. Interessa-nos pensar de que forma essa reviravolta influenciou a sua concepção de escuta. Na carta *Sobre o Humanismo* ele afirma: “Pensar é o engajamento pelo ser e para o ser” (*l’engagement par l’être pour – sic*). Este engajamento heideggeriano significa abandono no ser. Pensar o ser exigirá a escuta de seu apelo e principalmente uma atitude de pôr-se à escuta. Assim, a viragem corresponde a uma revolução do pensamento engajado com seu princípio, como experiência do ser e de sua essencialização. A escuta se torna uma forma meditativa de implicação com o ser.

²¹⁵ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 170.

²¹⁶ DERRIDA, Jacques. **On Reading Heidegger. Research in Phenomenology**, 1987, p. 17. In: CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**. op. cit., p. 171.

A nossa intenção, agora, é buscar, a partir da análise da escuta no texto da conferência dos anos 40, dedicada a Heráclito, compreender a implicação, isto é, a obediência que o ser humano precisa ter com o *logos*, a fim de poder escutar o ser.

2.3.1 A escuta como obediência no Heráclito: o (re) colhimento da verdade

A escuta propriamente dita, embora dizendo muito pouco, diz respeito imediato a todo e qualquer ser humano. Aqui não tem sentido pesquisar, mas somente prestar atenção e concentrar o pensamento nesse pouco. É que na meditação sobre a escuta obediente deve também reconhecer que pertence à escuta propriamente dita a possibilidade que tem o homem de deixar de escutar a si mesmo e muitas vezes, de passar por cima da escuta essencial.²¹⁷

Uma *mito-lógica* originária exige, para Heidegger, uma escuta essencial. Mas o que significa essa escuta, capaz de ouvir o *logos* originário? Escutar o ser significa ouvir o seu apelo. É na escuta de tal apelo que o pensamento se identifica como pensamento do ser. Buscaremos, assim, compreender o que significa para Heidegger esse *logos* originário, palavra primeira e essencial, para em seguida nos aprofundarmos num dos caminhos principais de acesso possível a esse *logos*: a escuta.²¹⁸

2.3.1.1 Heidegger e a palavra *lógica*: o afastamento do *logos* originário

Heidegger inicia seu curso de 1944, intitulado de *Lógica, a Doutrina Heraclítica do Logos*, assinalando o objetivo principal do curso: “o simples propósito dessa preleção é alcançar a lógica originária. Em sua origem, porém, a lógica é o pensamento do *logos* (...)”²¹⁹ Nesta busca pelo essencial e mais ainda pelo Inicial (*Anfängliche*), Heidegger sente-se à vontade para aterrissar na lembrança dos grandes fundadores: Parmênides e Heráclito e Hölderlin.

²¹⁷ HEIDEGGER, Martin. **Heraklit**. Der Anfang des abendländischen Denkens Logik. Heraklits Lehre vom Logos. Frankfurt am Main: V. Klotermann, 1979. Tradução em Português. HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 259.

²¹⁸ ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras da origem**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

²¹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 195.

Primeiramente, é importante destacarmos que para Heidegger, desde muito tempo a *lógica* apresenta-se como a “doutrina do pensamento correto”²²⁰, isto é, um aprender a pensar corretamente que, enunciando as regras do comportamento pensante, determina o que deve ser pensado. O problema, para ele, se coloca na medida em que, ao verificarmos o parentesco entre *lógica* e pensamento, somos conduzidos a simplesmente descrever a nossa história, admitida como evidente, mas não de esclarecê-la, deixando de considerá-la como uma pergunta fundamental.²²¹

O que Heidegger argumenta é o fato de que houve uma “negligência” do sentido originário do *logos*. Desde a sua origem, ele foi interpretado, ora como *Verbum*, ora, como *ratio*, (como razão ou pensamento). Mas o que seria então pensar o fundamento de toda a razão (*ratio*)? Nesse sentido, afirma ele, “o que poderá fazer a *lógica* (ἐπιστήμη λογική) de qualquer espécie que seja, se nunca começamos a prestar atenção ao *logos* nem seguir sua essência originária”²²²

Por isso, a fim de interrogar essa afinidade entre pensamento e *lógica*, e com o intuito de pesar suas conseqüências sobre nossa história, Heidegger coloca uma pergunta fundamental: o que isso significa, para o destino e curso do próprio pensamento, que desde há muito tempo, senão desde a origem, é justamente algo como a *lógica* que se apresenta, no pensamento ocidental, como a doutrina do pensamento correto?²²³ A resposta a essa questão de Heidegger será a partir da filosofia de Heráclito e de uma de suas palavras fundamentais, *o logos*. Tal interrogação nos fornecerá os elementos necessários para pensarmos a noção de escuta essencial e obediente, como possibilidade de acesso a esse *logos* originário, isto é, ao próprio ser.

A *lógica* deriva da expressão grega ἐπιστήμη λογική (*Ephisteme logike*), traduzida como ciência ou saber *do logos*. Zarader²²⁴ afirma que Heidegger aceita que essa tradução seja realmente exata, na medida em que ἐπιστήμη λογική pode mesmo ser compreendida como a ciência do *logos*. Contudo é essa determinação que faz com que o *logos* seja percebido apenas numa *captação particular*, determinada, que impede a visão de sua originalidade. Esse caráter particular do *logos*, que é apreendido pela *lógica*, procede para Heidegger, de três motivos que podem ser extraídos de uma análise mais atenta da expressão ἐπιστήμη (*Ephisteme*).

²²⁰ Idem, p. 199.

²²¹ ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras da origem**. op. cit., p. 204-205.

²²² HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 184.

²²³ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 219.

²²⁴ ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras de origem**. op. cit., p. 204.

Primeiramente o fato de que na significação grega, o termo *ἐπιστήμη*, já se encontrava com a mesma limitação que Heidegger identifica na ciência moderna. “Se a ciência moderna é, de *essência técnica*, é porque *ἐπιστήμη*, de onde deriva, é estreitamente aparentada com a *τέχνη* (*tekne*) e não pode ser pensada fora dessa conexão.”²²⁵ Para ele, existe em *ἐπιστήμη* uma verdadeira relação com a palavra alemã *Wissenschaft*, que significa *ciência*, principalmente quando pensada como o caráter técnico da ciência moderna. Isto é, a ciência moderna e a noção grega de ciência, *ἐπιστήμη*, estabelecem um profundo nexo. Ora, diz Heidegger, sendo a *τέχνη* um modo de desvelamento, mostra-se que *ἐπιστήμη* não é de maneira nenhuma independente de uma concepção determinada e particular da verdade e do ser do ente, concepção que se pode pressentir que não é a mais certa para determinarmos uma lógica originária.

Como ele afirma em seu curso de 1944:

Por mais distante que a ciência moderna esteja da *ἐπιστήμη* grega, seja no tempo, na abrangência, seja no modo de sua instauração, de sua forma de realização e no âmbito de sua validade, o germe da ciência moderna é a *ἐπιστήμη*, e isso de maneira tão originária que o que na *ἐπιστήμη* se mantém fechado como semente só vem à tona na fisionomia da ciência moderna. É o que denominamos de fundamento técnico da ciência moderna. Então a *ἐπιστήμη* grega já possui uma relação com a técnica? Sem dúvida. Não com a técnica de maquinarias, mas com a que designa a palavra grega *τέχνη*.²²⁶

O segundo motivo diz respeito ao fato de que quando a lógica (*ἐπιστήμη λογική*) nasceu, no mesmo tempo surgiram também a física e a ética, mostrando uma tripartição da filosofia, trazida pela escola platônica nomeada por Xenócrates. Heidegger utiliza-se de um texto de Sexto Empírico, filósofo que viveu duzentos anos depois de Cristo para indicar a proveniência dessa divisão da filosofia entre lógica, ética e física. Transcreveremos o texto de Sexto Empírico a partir de Heidegger:

De forma mais completa (plena), porém, (designam as partes da filosofia) aqueles que dizem que, quanto à filosofia, um elemento (constitutivo) é o que pertence à física, outro, o que diz respeito à ética, e por fim um outro, que trata da lógica. Dentre os que assim se expressam, Platão é o que propriamente parte da possibilidade (de olhar de modo consistente essas três perspectivas) à medida que erigiu um diálogo sobre o muito que diz respeito a física, o muito que diz respeito a ética, e não menos a lógica. Mais explicitamente, porém, (ou seja, designaram, constatarem e sustentaram propriamente em títulos) assumiram essa divisão Xenócrates, os que sucederam aos Peripatos e os que seguiram os estóicos.²²⁷

²²⁵ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 205.

²²⁶ Idem, p. 212.

²²⁷ Ibid, p. 238.

Assim, para Heidegger, a lógica teria surgido num momento histórico em que a filosofia chegava ao seu termo, tornando-se assunto de escola, de organização e de técnica. Desta forma, a lógica constituiu-se num momento de decadência da filosofia, sendo, uma invenção escolar e não filosófica.

O terceiro e último motivo apontado por Heidegger trata de que o caráter particular atribuído ao *logos*, da forma como é concebido pela *ἐπιστήμη λογική*, fez que da tripartição nascessem *disciplinas* escolares. A disciplina determina a verdade acerca de seu objeto de estudo, isto é, decidindo que a “coisa” somente pode vir à tona, a partir do aparato metodológico permitido pela própria disciplina. Ela adquire o que Heidegger considera como certa primazia sobre o que é essencialmente tratado. Não é a *coisa* em seu fundamento, lei e verdade de essência que decide o que deve ou não ser conhecido, mas tal determinação cabe somente à disciplina. O fato de a lógica ser reconhecida somente a partir de outras disciplinas gera a conseqüência de ela nunca se ver livre para determinar sua tarefa e procedimento essencial.

Dessa forma, Zarader afirma que a pretensão da lógica em dar integralmente conta do *logos* torna-se, portanto, ilegítima, porque se fundamenta na confusão de dois registros: do fato e do direito. Do fato, no sentido de a lógica realmente constituir como a compreensão do *logos*, que foi e continua a ser normativa para o destino do pensamento; e de direito, porque ela é apenas uma abordagem deste *logos*. Assim, afirma ela o que Heidegger argumenta: que, se a lógica pretendeu ser uma determinação que decide o que é o *logos* para toda a história do pensamento ocidental, o foi não na sua possibilidade mais original, mas para uma determinação derivada. “A determinação dada ao *logos* pela lógica constituiu como uma de suas determinações possíveis, mas não a mais original.”²²⁸

Portanto Heidegger, em sua busca pelo *logos*, depara-se com a lógica, isto é, com a ciência (disciplina) em que se supõe que o *logos* se encontra. Ele percebe que não só a lógica não é o saber originário sobre o *logos*, bem como é caminho que impossibilita o acesso a ele. O que interessa, então, é buscar uma lógica originária que realmente seja um saber autêntico sobre o *logos* e, conseqüentemente, sobre o ser, saber esse que para ele continua ainda inquestionável.

Zarader analisa esse caminho de Heidegger da seguinte forma:

²²⁸ ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras de origem**. op. cit., p. 207.

Vê-se até que ponto todas as relações habituais estão invertidas: a lógica, que passava por ser a doutrina e a norma reconhecida do pensamento, revela-se como a sua negação; inversamente, o pensamento, que recusa a lógica e que, segundo as categorias correntes, é taxado de ilogismo, revela-se ser, ao mesmo tempo em que, o autêntico pensamento do *logos*, a única lógica que é fiel às promessas do seu nome: a má interpretação do pensamento e mau uso do pensamento mal interpretado só podem ser superados por um pensamento autêntico e original, e por mais nada. A superação da lógica tradicional não significa a supressão do pensamento e a dominação dos simples sentimentos, mas significa um pensar original mais rigoroso, que pertence ao ser.²²⁹

Para chegar ao *logos* originário, Heidegger pretende abandonar a lógica como a forma de pensamento (disciplina) que mantém o *logos* enclausurado como saber metafísico. É preciso, para ele, preparar nova região que possibilite aproximar-se do *logos* a partir de um terreno pré-metafísico, longe das amarras disciplinares. Nessa nova região de análise a escuta ganhará sua importância. Para que possamos entender melhor isso, exploraremos os dois caminhos de acesso ao *logos*, que Heidegger propõe em seu texto de 1944: a) o sentido fundamental da palavra *logos*; 2) a escuta a partir de fragmento 50 de Heráclito.

2.3.1.2. O sentido fundamental da palavra *logos*

Para Heidegger, o sentido originário do *logos* foi esquecido, sendo substituído pelo que os gregos, desde cedo, compreenderam por *dizer*, *discursar*, *falar sobre*. Mas, para ele, esse não seria o sentido originário. No pensamento grego tardio, principalmente em Platão e Aristóteles, o *logos* perdeu sua conexão íntima com a *physis*, natureza; a partir daí, tornou-se proposição, isto é, um dizer sobre algo. Acrescenta-se a isso o fato de que ela significará ainda “razão”, acontecimento acelerado pela tradução da *ratio* latina. Basta para isso compreendermos que Aristóteles definiu o homem como um animal que possui o *logos*, isto é, que possui o poder do discurso: animal racional.²³⁰ Mas, mesmo antes de Platão e Aristóteles, que são considerados como “o próprio pensamento grego”, diz Heidegger, já existia a noção de *logos*. Seria necessário, então, a partir da *obscuridade e da complexidade* do termo, buscar não o “pai da lógica”, mas antes a “mãe”.

Como ele próprio afirma:

²²⁹ ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras de origem**. op. cit., p. 214.

²³⁰ É interessante notarmos que Heidegger compreende a superioridade do ser humano sobre outros animais não a partir da racionalidade, mas pelo fato de o ser humano ter um mundo.

Após dois milênios e meio, seria tempo, enfim, de perguntar, ao menos uma vez pela mãe da lógica. Ela parece esquecida e desconhecida. Mas talvez a origem da lógica não seja nem o pai, nem a mãe, ou nenhum dos dois. O que é *logos* em si mesmo? Em que medida ele determina a essência do pensamento e a doutrina do pensamento?²³¹

Sendo um enunciado, o *logos* pertence ao discurso (*Rede*). Essa foi a compreensão vigente acerca do *logos* por muito tempo na história do pensamento ocidental. Somente a pergunta por sua originalidade pode possibilitar um pensamento sobre sua essência.

A busca pelo significado de uma palavra fundamental, afirma Heidegger, pode surpreender o investigador, pois nas palavras fundamentais, de que a historiografia consegue revelar somente alguns aspectos, esconde-se uma história que nenhuma morfologia consegue alcançar. Nesse sentido, podemos afirmar que a definição fundamental do *logos* é *obscura*. “Longo é o caminho de que nosso pensamento mais necessita. Ele nos leva à simplicidade que, como o nome *logos*, sempre permanece a ser pensada. Raros são os sinais que apontam o caminho.”²³² Em Heráclito, segundo Heidegger, se encontra o sentido primeiro dessa obscuridade, por ser conhecido, ele mesmo, como o filósofo obscuro.

Mas em que consiste essa obscuridade? No fato de que, desde seu nascimento, o conceito *logos* esteve atrelado ao conceito *legein* (λέγειν), significando assim *dizer, falar...* Essa plurivocidade do conceito, a partir da relação entre *logos* e *legein*, fez com que o *logos* perdesse seu sentido originário. Mas por quê? Heidegger também questionasse acerca desse “enigma”. Vejamos o que ele diz na conferência de 1944

Deve-se representar a provocação desse enigma da seguinte maneira: *logos* e *legein* significam discurso, palavra, dizer. Mas o significado de *logos* e *legein* também não se referem ao lingüístico nem à capacidade de linguagem. Como então o *logos* e *legein* podem significar o discurso e o dizer? Em que medida, e se assim for, por que se perde nessa significação a essência originária do *logos*? O que a essência tem que ver com esse desaparecimento do significado originário?²³³

A partir desse enigma Heidegger busca a significação originária da palavra *logos*, que implica necessariamente ir também à busca da significação de *legein*. Antes de qualquer definição que se relacione com a ordem da linguagem, *legein* tem um

²³¹ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**, op. cit., p. 252.

²³² HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**, op. cit., p. 183.

²³³ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**, op. cit., p. 253.

sentido primeiro, que podemos reencontrar no *lesen* alemão: colher (*lesen*) e recolher (*sammeln*). Portanto, também o sentido primeiro de *logos* é colheita (*die lese*). O *logos* vem de *legein*, que quer dizer “contar, dizer”, mas também “reunir, escolher, recolher”.

Heidegger aprofunda este tema em seu curso de 1951

É do *legein* que depreendemos o que é o *logos*. O que significa *legein*? Todo mundo que conhece a língua grega sabe a resposta: *legein* significa dizer e falar; *logos* significa: *legein*, como *aussagen* – enunciar e como o enunciado *ausgesagten*. Quem poderia negar que, desde cedo na língua dos gregos, *legein* significa falar, dizer, contar? Todavia, igualmente cedo e de modo ainda mais originário e por isso mesmo sempre, portanto, no significado de dizer e falar já mencionado, *legein* diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, a saber: depor, no sentido de estender e contrito, propor, no sentido de adiantar e apresentar. Em *legein* vive colher, recolher, escolher, o latim *legere*, no sentido de apanhar, ajuntar.²³⁴

Zarader, ao analisar esta passagem, nos recorda que Heidegger se esforça por purificar o conceito de colheita contido em *legein*. Três sentidos Heidegger oferece para colher: levantar do chão (*aufnehmen*), reunir (*zusammenbringen*) e conservar (*aufbewahren*). O que se apanhou e colocou junto na colheita não é simplesmente um amontoado. A colheita tem o sentido de resguardar o que foi apanhado. Cabe também ao trabalho da colheita o resguardo com cuidado do que foi colhido.²³⁵

Como então reunir numa só palavra esses três atos que pertencem à colheita? Para Heidegger a palavra recolha (*sammeln*) carrega esse sentido unívoco. Existem, para ele, nessa palavra, os três sentidos antes apresentados para a colheita: a idéia de colher, no sentido de levantar, a de reunir, no sentido de pôr junto; e o de armazenar, no sentido de proteger. “A recolha (*sammeln*) diz tudo isso: diz o fato de apanhar e de reunir, tendo em vista a preservação, diz a essência da colheita.”²³⁶

Já encontramos, ao analisar o sentido originário de *legein*, a palavra recolha, *sammeln*, que unifica originariamente os três movimentos contidos do ato da colheita, *lesen*: colher, reunir e proteger. Dessa forma, a palavra *sammeln*, recolher, corresponde à essência do *lesen*, colher. Cabe-nos agora pergunta se é possível pensar a própria recolha, *sammeln*, originalmente. Lembramos que o esforço de Heidegger está em chegar ao sentido mais original da palavra. E a pergunta fundamental seria: é possível pensarmos a recolha (*sammeln*) por si mesma?

²³⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. op. cit., p. 184.

²³⁵ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 279.

²³⁶ ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras de origem**. op. cit., p. 218.

Para poder reunir todos os sentidos possíveis da recolha essencial numa univocidade, Heidegger propõe a palavra *Versammlung*, que traduzimos como *coletividade*.²³⁷ Tal palavra, tida por ele como “palavra maravilhosa”²³⁸ constitui-se na essência mesma da recolha, e é o que domina toda a forma de coleta e de colheita. Na coletividade, *Versammlung*, Heidegger conserva, ao mesmo tempo, os termos *lesen* e *sammeln*, para assim restituir a originalidade do *legein* (λέγειν).

Como afirma Heidegger em sua conferência:

Col-letivizar é reter numa coleta agregadora, onde o reter determina como se apanha e estira o braço, admitindo, no entanto, também dissipação e dispersão. Assim pensados, colher e recolher são mais originários do que dissipar e dispensar. Assim, como toda concentração autêntica apenas é possível a partir de um centro dominante e concentrador, toda coleta em sentido usual tem como suporte e junta uma coletividade que atravessa o conjunto de estirar o braço, suspender, pegar, apanhar, arrancar, ou seja, que propriamente “coleta”.²³⁹

Originalmente, então, podemos concluir que as expressões *palavra* e *dizer* carregam o mesmo sentido de colher: *legein*. A percepção do homem a nessa coletividade que abriga e recolhe se dá em silêncio. O silenciamento do ser possibilita nomear a palavra originária da qual fala a linguagem. Somente o *legein*, enquanto *coleta recolhida* do silêncio é possível em si mesmo, isto é, enquanto palavra originária. Toda relação estabelecida pelo ser humano em face dos entes, de outros seres humanos e deuses, afirma Heidegger, reside na possibilidade do silêncio.

O que vale para *legein*, enquanto coleta silenciosa do ser é muito mais valiosa ainda para o *logos*. O *logos* não é palavra, mas é mais originária que a palavra e é ao mesmo tempo a palavra preparadora de toda linguagem. A palavra *logos* é o silêncio da quietude, que só se quebra quando a palavra tiver de ser, pois é para esse silêncio que vigora a essência vigorosa da palavra.

²³⁷ A tradução em português optou pela tradução do termo *Versammlung* por coletividade. Ela significa assembléia, reunião e é um termo formado do verbo reunir, coletar, colecionar.

²³⁸ Ele afirma no curso de 1944: “Pensando a ‘coletividade’ como o que domina toda coleta e colheita, concedemos a essa palavra uma dignidade de determinação própria”. HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 280

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 280.

2.3.1.3 A escuta como caminho de acesso ao *logos*: uma análise do fragmento 50 de Heráclito.

A pergunta fundamental de Heidegger, ao questionar-se acerca do *logos* originário, é a pergunta pelo sentido mesmo do ser. Também essa é a pergunta que nos colocamos neste trabalho acerca do *Heráclito* de Heidegger: a possibilidade de uma escuta essencial e obediente, capaz de ouvir o *logos* e conseqüentemente, o ser. Para tanto optamos, entre os muitos fragmentos de Heráclito, analisados por Heidegger, pelo fragmento 50. A escolha justifica-se pelo fato de que nos cursos de 1943, 1944 e 1951, neste fragmento, Heidegger encontra o segundo caminho de acesso ao *logos* originário: a escuta. Buscaremos, a partir das interpretações propostas por Heidegger acerca desse fragmento, encontrar o sentido fundante dessa escuta essencial e obediente, capaz de escutar o *logos* originário.

Eis o fragmento analisado por Heidegger em sua conferência:

Se não ouvirem simplesmente a mim, mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe na obediência) o *logos*, então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *logos*: tudo é um.²⁴⁰

οὐκ ἐμοῦ ἀλλά τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

Podemos apontar uma primeira análise importante. O fragmento trata de um “ouvir” (ἀκούειν). E o que isso significa? Já vimos anteriormente que a interpretação usual de *logos* é compreendida por enunciado ou discurso. Assim, poderíamos pensar: se o *logos*, como anuncia Heráclito em seu fragmento, pode ser ouvido, é porque se trata afinal de um discurso, isto é, da possibilidade que o ser humano tem de percepção de ruídos e sons. Mas, para Heidegger, esta interpretação longe de significar um avanço no caminho de acesso ao *logos* originário, torna-se um obstáculo a esse objetivo, pois parece reafirmar a interpretação tradicional, que apresenta a relação que se estabelece entre a audição e o enunciado.

Contudo é a partir dessa questão que Heidegger propõe uma nova interpretação do fragmento. Em que sentido? Ele encontra nesse fragmento a possibilidade de conceber a relação entre a escuta e o *logos* para além da relação estabelecida entre

²⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 256. “*ouk emou allá tou Lógou akoúsantas homologeín sophón estin Hèn Pánta*”.

enunciado e audição. O que parecia tão claro no fragmento 50, agora toma novo rumo e passa a ser decisivo para o pensamento heideggeriano acerca de Heráclito. Vejamos em que direção segue a análise de Heidegger.

Heráclito inicia a sentença com um “não” (οὐκ). Isso significa que ele insiste em que não deve ser ouvido, como também a nenhum outro mortal. Refere-se à negação de uma escuta que esteja presa simplesmente a um afluxo da voz humana. Tal negação marca definitivamente uma primeira forma de escuta, condicionada simplesmente na relação entre audição e discurso. “O οὐκ ἐμοῦ, afastando de súbito o locutor, recusa da maneira mais categórica esta primeira modalidade de audição, em proveito de um ouvir verdadeiro, o que se orienta para o *logos*: ἀλλά τοῦ λόγου”.²⁴¹ Dessa forma, afirma Heidegger, o “não” de Heráclito não diz respeito simplesmente a uma recusa; pelo contrário, trata-se de uma libertação e de uma mudança.

Como ele afirma no curso de 1951:

(...) A sentença começa: οὐκ ἐμοῦ..., começa com um não... que recusa, rejeita e repele secamente. O *não* se refere e remete ao próprio Heráclito que diz e está falando. O *não* atinge também a escuta dos mortais. Não deveis escutar a mim, a saber, este falante, a articulação de sua fala. Não se escuta, em sentido próprio, enquanto os ouvidos se prenderem ao som e fluxo da voz humana para retirar daí um modo de falar e um conteúdo dito. Heráclito começa a sentença recusando toda escuta pelo simples prazer de ouvir. Funda, porém, esta recusa numa indicação do sentido próprio de escutar.²⁴²

Como então, se pode escutar o *logos*, se ele não corresponde a um discurso propriamente dito? Podemos, para responder a essa questão, apresentar o que seria considerado em Heidegger como um “salto” de uma escuta a outra: da escuta simplesmente como afluxo de sons, para a escuta obediente do *logos*. Nesse salto se justifica uma segunda modalidade de escuta. Ela não está presa ao sentido fisiológico ou ao processo biológico de ouvir. Somente a escuta como obediência, como pertencente ao recolhimento do silencioso do ser e de sua quietude é capaz de escutar o *logos*.

No curso de 1944, Heidegger apresenta tal “salto”:

O *logos* é, pois, algo passível de escuta, uma espécie de discurso e voz. Mas, de certo, não a voz de um homem que discorre através de sons e pronúncia. Quem discorre como *logos*? Que voz é essa, o *logos*? Uma voz não-sonora? Existe isso? Existe uma escuta para isso? Querer escutar o não-sonoro não seria o mesmo que querer construir uma casa no ar?²⁴³

²⁴¹ ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras de origem**. op. cit., p. 223.

²⁴² HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. op. cit., p. 191.

²⁴³ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 257.

A escuta dos mortais deve voltar-se para outra coisa, afirma Heráclito. O que deve ser escutado, *ἄλλὰ τοῦ λόγου*, determina um modo de escuta próprio. Assim, a escuta do *logos* não pode significar uma coisa entre outras, mas algo que deve ser feito com pertinência e com pertença.

Para Heidegger escutar é ouvir com compreensão. Em alemão a palavra é *Hören*. De *Hören* derivam diversas palavras compostas que relacionam a escuta a um modo de recolhimento obediente para além da simples fisiologia. Para Heidegger a mais importante delas é *Gehören* que significa um *ouvir-obedecer*. Ela é derivada de *Gehörig* “que pertence” e de *zugehörig*, “que acompanha”. O *Dasein* possui a estrutura de um *pertencente-ouvinte-obediente* (*Zu(ge)hörigkeit*). Em alemão é imediato o sentido de pertencimento como escuta e escuta como pertencimento.

Zarader busca explicar essa noção em Heidegger da seguinte forma:

Entre das *Hören*, que consiste em perceber com o ouvido, e das *Horchen*, que consiste em “estar à escuta” há toda diferença entre a simples captação sensorial de um elemento sonoro e a ação de se por à escuta, de se manter pronto para a chamada possível.²⁴⁴

Entre esse jogo semântico dos conceitos que permeiam a idéia de escuta (*Gehören*, *Gehörig* e *zugehörig*), Heidegger afirma a escuta como atitude de recolhimento concentrado e não simplesmente captação desordenada de sons. Aquilo que deve ser ouvido, que vem do *logos*, e que se manifesta no silêncio exige que aquele que ouve se torne parte daquilo que é ouvido, isto é, num modo de pertencimento obediente àquilo que é escutado.

A escuta da palavra originária depende de uma implicação do ser humano com o ser. Nunes²⁴⁵ recorda que o humano e o ser se essencializam mutuamente. No fim, esta essencialização necessita da reciprocidade. Pensar significa reconhecermos essa reciprocidade como a essência mesma do ser humano. A estrutura de um *pertencente-ouvinte-obediente* que todo ser humano é traduz-se na escuta obediente do ser.

Ser “todo ouvido” para a Heidegger é transpor a condição da escuta meramente humana e a simples articulação dos sons. Não escutamos nada, quando simplesmente colocamos nossos ouvidos à disposição daquele que fala. A escuta essencial acontece quando pertencemos ao apelo que nos traz a fala. Dizer o apelo é dizer *lesein*. O escutar

²⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 223.

²⁴⁵ NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**. São Paulo: Ática, 1992, p. 226.

propriamente dito mora na obediência do *legein*. Assim, escutar, em seu sentido originário como escuta do ser, é *legein*, no sentido do recolhimento do apelo daquilo que o *logos* fala. Nesse *legein*, neste depor e propor extraordinário, é que vige e mora em sua propriedade o *logos*.

Como afirma o próprio Heidegger:

Mais necessário do que questões, mais ainda do que respostas, é necessário aprender, ao menos uma vez, a pensar e a fazer a experiência de algo muito simples, como a diferença entre escutar, no sentido da percepção sensível de ruídos e sons pelo ouvido, e no sentido de escutar enquanto audiência ou atenção obediente, e obediência. A auscultação obediente é a escuta propriamente dita, que não está excluída da escuta comum e da mera sensação acústica. Nelas apenas se esquece da escuta. Por isso quando partimos do acústico, na acepção técnica de ciência físico-psicológica, tudo fica de cabeça para baixo porque acreditamos, equivocadamente, que a escuta que se vale como instrumento auditivo do corpo é a escuta propriamente dita e que, no sentido da obediência, a escuta não passa naturalmente de uma metáfora para o plano espiritual e que naturalmente só pode ser tomada como imagem.²⁴⁶

A escuta obediente necessita de um recolher-se ao apelo da fala, a fala mais profunda e silenciosa do sentido do ser, manifestada pelo *logos*. A escuta obediente, afirma Heidegger: “é propriamente este recolher-se, que se concentra num apelo, numa provocação. Ouvir é primordialmente auscultar, numa escuta concentrada.”²⁴⁷ Nesse sentido toda escuta obediente tem sentido, a partir da compreensão. “Não escutamos porque temos ouvidos. Temos e podemos ter ouvidos porque escutamos.”²⁴⁸

Portanto colocamo-nos a compreender, nesse item do trabalho, as relações que se estabelecem entre linguagem, e pensamento, entre palavra e ser. Heidegger renega, em certo sentido, a linguagem a partir de sua concepção instrumental, para compreendê-la em sua originalidade (*Ursprache*) que, ao mesmo tempo, é o lugar da *alétheia*, da verdade em sua origem ou da origem da verdade.

2.3.1.4 Aguçar o ouvido: a noção de “escuta interior”

Permitimo-nos no final deste item pequena digressão acerca dessa reflexão de Heidegger sobre a escuta obediente em Heráclito. Derrida acena para uma interpretação rica em detalhes sobre essa análise heideggeriana. Falamos de pequena, porque faremos

²⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 258.

²⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. op. cit., p. 189.

²⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 259.

de fato um recorte nesse trabalho de Derrida, para extrair alguns pontos que nos ajudarão a pensar essa escuta do *logos* originário.²⁴⁹

Essencialmente, gostaríamos de abordar uma noção que parece fundamental no pensamento de Heidegger e a que Derrida dedica atenção nesse texto: a “escuta interior”. Para ele, dois momentos marcam o aparecimento desse conceito.

Primeiramente, nas páginas dedicadas à interpretação do “El Rin” de Hölderlin, em 1933, Heidegger distingue os modos correntes da escuta: os deuses escutam com compaixão (*erbarmen*) e os mortais estão *no não-ouvir, no não poder ouvir, no não querer ouvir (Überhören)*. Esclarece Derrida, que há ainda uma terceira modalidade de escuta, que se encontra entre as duas (*Überhören* e a *Hören*); ela diz respeito essencialmente à escuta do poeta. O poeta é constante na escuta daquilo que vem da origem e do que em geral “é”. O poeta escuta, diferentemente dos deuses e dos mortais, o ser na origem da filosofia.

Ele afirma em seu texto:

Agora Heidegger nomeia a “escuta interior” para definir a escuta do poeta que se diferencia do comum dos mortais e dos deuses, e se mantém firmemente junto à origem: junto à origem no tanto que “é” e tal como “é”. Este ouvido “interior” se mantém e permanece firme porque ouve aquele que se mantém para além de toda contingência. Este ouvido é poético porque ouve à frente daquilo mesmo que ele faz brotar. Ele mesmo dá a entender o que ele ouve. Ele é poeta porque fala, diz, poetiza o mesmo.²⁵⁰

Num segundo momento, a “escuta interior” se torna também tema explícito, no pensamento de Heidegger, nos anos de 1934 a 1952, especialmente nas conferências dedicadas a Heráclito. Derrida propõe que esta escuta se diferencia de uma escuta sensível ou simplesmente sensitiva e independe de qualquer forma de exterioridade, não se tratando, assim, de nenhum ouvido íntimo da intelectualidade ou da razão, ou mesmo de nenhuma metáfora espiritual.

A partir da análise feita por Derrida, tendo por base a interpretação heideggeriana do fragmento 50 de Heráclito, levantaremos dois aspectos pertinentes a essa “escuta interior”.

O primeiro está na afirmação heideggeriana, segundo a qual o “falar da língua” (*das Sprechen der Sprache*) que encontra sua essência no *lesein* como *legen* (*estender*) não depende de nenhuma acústica (*phoné*), de nenhuma fonética e de nenhuma teoria de

²⁴⁹ DERRIDA, Jacques. **Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger**. op. cit. 374 ss.

²⁵⁰ Idem, p. 374.

significação. O fragmento fala antes de *pertencimento* e isto se encontra para Derrida, na tradução que Heidegger propõe para o fragmento de Heráclito: “Se vós não tivestes escutado apenas a mim, mas sim docilmente tivestes prestado atenção ao recolhimento/reunião originário, então se dá (o) saber que consiste em colher-se no recolhimento/reunião e no ser recolhido um é tudo.”²⁵¹

Nessa tradução reside, para Derrida, a forma de escuta autêntica. Em nenhum outro momento escuta (*Hören*) e pertencimento (*Zugehören*) estão tão associadas como nesta leitura de Heráclito proposta por Heidegger. O ser é compreendido passando pela escuta do *logos*.

Um segundo ponto implica reconhecer que para Heidegger o ouvido não é um órgão auditivo com o qual ouvimos. Antes, escuta (*das Hören*), num sentido autêntico, diz respeito a uma reunião, a um recolhimento de si (*Sichsammln*) em relação à palavra que nos é dirigida (*Anspruch, Zuspruch*). Escutar é esquecer os ouvidos e as sensações auditivas para que, através delas, possa portar-se até aquilo que se diz e que nesse momento se faz parte (*gehören*).

A questão se coloca na diferença entre *hören* e *hорchen*. “Para ouvir (*hören*) o que *hören* quer falar é preciso escutar (*hорchen*) e não somente ouvir.”²⁵² Ouvir é antes uma escuta recolhida, que independe do que se tem no ouvido. A *escuta-pertencimento* se dá onde nenhuma percepção ou ruído é capaz de chegar.

Como Derrida afirma:

(...) Heidegger sublinha que não é que ouvimos/entendemos porque temos ouvidos, senão que temos ouvidos porque ouvimos/entendemos. E quando falamos do pensamento como aquele que ouve/entende ou escuta, não se trata de um metáfora espiritual.²⁵³

Dessa forma, Derrida destaca a essencialidade que a escuta atinge no pensamento heideggeriano. Condição ontológica do *Dasein*, escutar carrega consigo essa carga de pertencimento aquilo que se ouve, de forma a tornar-se um dos modos mais originários de acesso ao sentido do ser.

Nas páginas que seguem, faremos a conclusão desse capítulo. O itinerário da escuta que percorremos no pensamento de Heidegger agora converge para um único ponto: o caminho do campo. E o caminho sempre nos leva ao *Simplex*.

²⁵¹ HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. op. cit., p. 199.

²⁵² DERRIDA Jacques. **Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger**. op. cit., p. 375.

²⁵³ Idem, p. 375.

2.4 Excurso final: caminho e escuta no pensamento de Heidegger

Ao chegarmos ao final desse capítulo nos é possível vislumbrar um “caminho” traçado pela escuta no pensamento de Heidegger. Como pudemos perceber, ela é uma ontologia fundamental, isto é, condição de possibilidade do Dasein para seu poder ser mais próprio, para seu compartilhamento com os outros humanos, constituindo-se em forma de acesso à verdade do ser. O que nós podemos perguntar por fim é: haveria um “lugar” para a escuta do ser? Sua meditação e recolhimento exigem algum espaço apropriado, ou mesmo alguma forma de exercício?

Para tentar responder a essa questão, propomos a análise de um texto de Heidegger considerado autobiográfico: o Caminho do Campo (*Der Felweg*), de 1949. Mas por que tal opção? Porque nos parece que, se há um “lugar” para a escuta em Heidegger, esse lugar é o “caminho”.

Não precisamos pesquisar muito para perceber a importância da noção de “caminho” para o pensamento heideggeriano. Alguns testemunhos deixam isso muito evidente. O primeiro deles, quem nos escreve é Richard Wisser, na introdução da obra comemorativa dos oitenta anos de Heidegger, em 1969:

Ele mesmo preferiu a imagem do caminho para seu trabalho mental. O Caminho do Campo chama-se um de seus livros. Os caminhos do campo são os caminhos não freqüentados, distantes das ruas e estradas, seguidas pelo tráfego comum. Mas são também caminhos que conduzem ao não freqüentado, que, todavia é preciso recorrer; sim se tem que salvar a riqueza do bosque. “Os lenhadores conhecem o caminho. Eles sabem o que significa encontrar-se no caminho do campo.” Os carvalhos indicam a direção. A eles é indiferente tanto o novo igual como o velho. Heidegger aceita a possibilidade de que a não-obscuridade naquilo que algo se transluz não se perca no silêncio tímido e na monotonia dos objetivos e pressões autocráticas. “Demonstrar” – diz Heidegger – não se pode nada na esfera do pensamento; mas sim mostrar muitas coisas.²⁵⁴

Safranski²⁵⁵ corrobora essa idéia, quando nos recorda na biografia acerca do filósofo, que suas obras completas, de acordo com a vontade do próprio Heidegger, chamar-se-iam de *Caminhos*. “Nos últimos anos de sua vida ocupou-se, sobretudo preparando a edição completa de suas obras. Na verdade queria chamá-las de Caminhos (*Wege*), mas o título acabou sendo mesmo Obras (*Werke*).”

²⁵⁴ WISSEN, Richard. **Martin Heidegger**: al habla. Madrid: Bailen, 1969, p. 10.

²⁵⁵ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000, p. 496.

Outro testemunho vem das palavras proferidas por seu amigo Bernhard Welte, por ocasião do enterro de Heidegger, em 28 de maio de 1976:

Foi sempre um pesquisador em caminho. Com energia caracterizou muitas vezes seu pensamento como um caminho. Peregrinou sem descanso por esse caminho; houve sinuosidades e giros, e houve também certamente degraus de erros. Heidegger entendeu sempre seu caminho como algo que lhe havia sido destinado e encomendado. Tentou entender sua própria palavra como uma resposta a um sinal, a que sempre prestou seu ouvido. Pensar (*Denken*) era para ele agradecer (*Danken*); resposta agradecida ao chamado.²⁵⁶

Por fim, Benedito Nunes lembra ainda que o pensar reflexivo de Heidegger só encontra sentido se analisado a partir de um simples caminho (*Weg*). O pensamento transforma-se em poesia para a manifestação do ser. Um caminho de palavras que se constrói a semelhança das trilhas (*Wegmarken*) e das veredas (*Holzweg*) da terra nativa. A metáfora integra-se ao pensamento reflexivo e desperta para um conjunto de metáforas vivas: clareira, velamento, iluminador, abertura, dispensação, dom, retração, paragem, exílio, retorno à terra natal.²⁵⁷

Desse modo, se apresentam os diversos elementos que se entrelaçam para compor, ao mesmo tempo, a complexidade e a beleza do pensar heideggeriano: lugar, terra natal, caminho, escuta, verdade, ser. A partir disso retornamos então à pergunta: qual seria, para Heidegger, um dos principais “lugares” para a escuta do sentido do ser? Se afirmamos anteriormente que o lugar de escuta para ele é o caminho, com certeza o primeiro deles é o que leva à terra natal: Messkirch. Por isso optamos pelo texto *Caminho do Campo*. Ele refere-se a um pequeno escrito poético de originalmente sete páginas, de 10x18, cuja primeira edição apareceu em 1949 e a segunda em 1956, em Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Quando nos pomos a analisar detalhadamente esse texto é possível perceber que Heidegger mostra uma dimensão clara do caminho: ele fala. Em cinco momentos isso se torna mais claro. Primeiramente no “odor e a consistência do carvalho que falam da lentidão e da constância com que a árvore cresce.”²⁵⁸ Depois, o carvalho repete sempre o caminho do campo “que diante dele corre seguro de seu destino”.²⁵⁹ Num terceiro momento do texto, o caminho fala do seu apelo: “o Simples guarda o enigma do que

²⁵⁶ WELTE, Bernhard. Dialéctica del amor. Traducción de Néstor Corona. Editorial Docencia. In: heideggerencastellano.com. (tradução livre)

²⁵⁷ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. op. cit., p. 291.

²⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Problema do Ser; O Caminho do Campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969, p. 68.

²⁵⁹ Idem, p. 69

permanece e do que é grande.”²⁶⁰ Em seguida o texto diz: “o apelo do caminho do campo acorda um sentido que ama a liberdade e, no lugar oportuno, suplantarás as aflições numa última serenidade”.²⁶¹ E por fim “tudo fala da renúncia que conduz ao mesmo.”²⁶²

O caminho fala. Mas de que fala o caminho? O caminho fala do silêncio para as perguntas mais profundas e indagadoras. O caminho fala de ausência. Fala do pensamento que sempre traz as mesmas reflexões acerca dos mesmos e antigos problemas. “Silenciosamente acompanha nossos passos pela sinuosa vereda, através da amplidão da terra agreste.”²⁶³ O caminho fala de *logos* e de *physis*. Há no caminho do campo um profundo encontro com o Mistério, com a Natureza e com o Simples.

O caminho fala e somente aquele que estiver atento, e mais, somente aquele que constituir parte dele, poderá ouvir o seu apelo. O pensamento reflexivo e meditativo para Heidegger revela o ser. No olhar para os grandes fundadores, nos quais se encontra o caminho seguro da originalidade do pensamento sobre o ser, Heidegger insiste (*Inständig*) na vida simples. “Tirem do homem moderno tudo com que ele se distrai e que o mantém: o cinema, o rádio, as lutas de boxes, as viagens, e ele morreria no vazio, pois as coisas simples não lhe dizem nada. Mas, no pensar reflexivo, o vazio se torna ocasião de lembrar-se do ser.”²⁶⁴

A Terra Natal guarda memórias ricas para o pensador. Messkirch era um pequeno povoado que se situava muito próxima à fronteira suíça. Para lá Heidegger decide voltar para morrer. Mas, na verdade, nunca a deixou. Sentia-se muito mais confortável com os camponeses do lugar do que com os acadêmicos de Berlim ou Friburgo. “Somente seus olhos, olhos penetrantes, investigadores, implacavelmente insatisfeitos, revelavam a profundidade, desassossego e rigor da busca incansável para articular o que o camponês nele vivenciava com a simples presença no lugar.”²⁶⁵

O caminho que conduz à Terra Natal fala de temporalidade e processo, fala também de céu e terra. O que temos é a meditação de um pensador maduro que retorna à sua casa, onde primeiramente se reconheceu como criança. Saindo da segurança do castelo, em que os riscos são mínimos, o pensador coloca-se na aventura de penetrar no

²⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o problema do ser: O caminho do campo**. op. cit., p. 69.

²⁶¹ Idem, p. 70.

²⁶² Ibid, p. 72.

²⁶³ Ibid, p. 67.

²⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. op. cit., p. 388.

²⁶⁵ RICHARDSON, William. J. **Martin Heidegger: in memoriam**. In: Revista Stromata. n. 2. Buenos Aires: Universidade del Salvador. Facultades de Filosofia y Teologia, 1970, p. 42. (Tradução livre)

apelo do ser que se revela pelo caminho. O caminho se faz devir. “Essas travessias de brinquedos nada podiam saber das expedições em cujo curso todas as margens ficam para trás.”²⁶⁶ A temporalidade manifesta-se na circunstância da existência que só pode ser medida para além do tempo cronológico: um “jovem” pensador abriga-se à sombra do carvalho que está à beira do caminho, “crianças” brincam com as casas da árvore; o “lenhador” carrega madeira para transformá-la em objeto de uso; a “mãe”, com seu olhar limita os espaços abertos.

Todas essas coisas parecem manifestar no Caminho do Campo o que para Heidegger se pode entender pelo Simples, isto é, pelo próprio Ser. Mas afinal de que fala o Simples? O que devemos escutar dele? O Simples era para Heidegger lugar de questionamento e descanso. “Logo estava o envelhecido carvalho que protegia um banco toscamente trabalhado, de onde como estudante universitário, lia os grandes pensadores do passado até que, esgotado por suas complexidades, os colocava de lado para encontrar consolo no caminho do campo que falava somente do Simples.”²⁶⁷

Talvez só consigamos escutar o Simples se o fazemos de forma a compreender o próprio “caminho” traçado pelo pensamento de Heidegger. Nessa perspectiva, que em 1970, William J. Richardson, num breve artigo de cinco páginas publicado pela revista *Stromata*, de Buenos Aires, propõe uma bela e rica interpretação do Caminho do Campo. Para ele, se há algo que se pode escutar no caminho do campo é o ser. Traremos aqui alguns pontos fundamentais de sua análise. Destacamos cinco aspectos.

Richardson nos descreve o que primeiramente o Simples nos faz escutar: o próprio Ser. Nesse ponto inicia-se a caminhada de Heidegger. Lembra-nos, que com 18 anos ele lê a tese de doutorado de Franz Brentano, que continha a frase de Aristóteles: *tò ón légetai pollachós*: um ente se manifesta de muitas maneiras. Sobre ela Heidegger comenta: “Latente nessa frase está a pergunta que determina o curso de meu pensar: qual é a determinação simples, única do ser que determina e impregna a todas as significações?(...) Como podem ser levadas a um acordo compreensível? Este acordo não pode ser apreendido sem primeiro fazer surgir e colocar a pergunta: de onde recebe o ser como tal, não meramente o ente como ente, sua determinação?” Com essa indagação começa a aventura filosófica heideggeriana, e que permanecerá fundamental até o fim.

²⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o problema do ser: O caminho do campo**. op. cit., p. 68.

²⁶⁷ RICHARDSON, William. J. **Martin Heidegger: in memoriam**. op. cit., p. 42.

Num segundo momento o Simples faz escutar *Ser e Tempo*. Nessa obra principal se apresentarão os temas fundamentais que acompanharão Heidegger por toda a sua vida. A existência do humano (Dasein) na experiência do ser, porque somente o homem pode dizer “é”. O valor da fenomenologia como método capaz explorar o ser, pois ela permite aos entes revelarem-se como são. E o tempo no processo e a finitude essencial da experiência, pois a existência do homem, como aberta ao ser, está demarcada desde o início por limites, sendo a morte o limite absoluto.

Serão esses elementos, contidos em *Ser e Tempo*, que nos revelam as complexidades próprias do pensamento de Heidegger, em sua intenção de articular uma experiência do Simples, ou melhor, uma experiência simples do ser. Experiência essa, fazia com certeza Heidegger se sentir em casa, em Messkirch.

Como terceiro aspecto que o Simples faz escutar é a certeza de que aquilo que Heidegger se propõe não era algo ingênuo. Da análise fenomenológica do homem em sua finitude, ele precisa passar para a confrontação com a filosofia, isto é, com a ontologia. Para ele a metafísica, de Platão até Nietzsche, se ocupou com os entes, deixando de explorar o mistério do ser em seu fundamento. Por isso ele se põe a *desconstruir* a metafísica, para garantir sua busca pelo significado originário do ser.

A crítica da cultura contemporânea, que esqueceu o ser, é o quarto aspecto que nos faz escutar o Simples. Heidegger chamava a idade moderna de “época da técnica”. Lembra-nos Richardson que, por técnica, Heidegger entendia muito mais que somente a tecnologia. “A técnica designava para Heidegger a forma como o ser se manifesta na época atual da história de tal forma que o homem experimenta os entes com os quais ele se ocupa como objetos que podem ser submetidos a seu controle.”²⁶⁸ A partir dessa técnica a própria tecnologia será possível. Mas, ao mesmo tempo, será a partir dela também que o homem se esquecerá de seu essencial *estar-em-casa* com o Simples. Será por isso que o homem contemporâneo se encontrará tão alienado, apesar de tantas conquistas tecnológicas.

Como Heidegger nos faz escutar no texto de 1949:

O número dos que ainda não conhecem o simples como um bem que conquistaram, diminui, não há dúvida, rapidamente. Esses poucos, porém, serão, em toda a parte, os que permanecem. Graças ao tranqüilo poder do caminho do campo, poderão sobreviver um dia as forças gigantescas da

²⁶⁸ RICHARDSON, William. J. **Martin Heidegger: in memoriam**. op. cit., p. 43.

energia atômica, que o cálculo e a sutileza engendraram para com ele entrar sua própria obra.²⁶⁹

O que o Simples nos faz escutar, num quinto aspecto, é que em sua busca determinada pelo Ser, Heidegger mergulha nos gregos primitivos e se encontra falando sobre *physis*, *alethéia* e *logos*. De maneira especial trata da verdade como *alethéia*, em seu sentido de *desocultamento*.

Mais tarde quando se encontra com o *logos*, o faz convertê-lo na possibilidade de linguagem do homem; coesão do humano com o ser. Dessa possibilidade que nasce sua fascinação pela poesia. A relação entre o humano e o Simples como pensamento caminhou de forma paralela para Heidegger, como na relação entre o humano e o *ser-como-logos*, isto é, como forma de poetizar. Poetizar e pensar eram para ele genuínas atividades humanas.

E por fim, num sexto aspecto, o Simples fala do poetizar. Será na poesia que Heidegger encontrará um de seus grandes companheiros de viagem: Hölderlin. E nas poesias de Hölderlin, a descrição de sua própria história. O pensador que em sua juventude se descobre envolvido pelo ambiente familiar ligado ao “lugar”, nesse ambiente aprende a poetizar. Mas aos poucos se dá conta de que está insatisfeito, pois permanece longe da fonte mesma do ser. Deixa seu “lugar” e vai à busca do “fogo celestial”, isto é, o ser como tal. Mas nesse lugar de percebe agora que é impossível permanecer exposto a esse fogo e que necessita retornar à sua terra natal, em que os entes, com os quais convivia, mostram o fogo; mas, que por sua finitude, o fazem moderando seu calor.

Estar em Messkirch é poetizar de forma essencial. Assim, o pensador pode recuperar (*re-coleção*) sua experiência do fogo original, filtrado por aqueles entes ao seu redor. O “lugar” é o mais próximo do Simples. O “lugar” é o espaço de escuta desse autêntico poetizar do ser.

Os últimos parágrafos do caminho do campo falam de retorno. “Das baixas planícies do Ehnried o caminho retorna ao jardim do castelo (...)” Nas badaladas das onze horas dos sinos da Igreja de São Martinho, o Simples torna-se cada vez mais simples. É nesse momento que o silêncio e a serenidade mais se aprofundam. E o apelo do caminho permanece sempre mais claro. “Tudo fala de renúncia que conduz

²⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Problema do Ser; o Caminho do Campo**. op. cit., p. 70.

ao Mesmo. (...) Dá a força inesgotável do Simples.”²⁷⁰ E parafraseando o próprio Heidegger: O que se escuta é a alma? Escuta-se o mundo? Ou escuta-se Deus?

Gostáramos de terminar com as palavras que Heidegger encerra *A Origem da Obra da Arte*:

“Difícilmente o que habita perto da origem abandona o lugar”.²⁷¹

2.5 Conclusão

Dois aspectos nos pareceram fundamentais nesse capítulo. Primeiramente o fato de que, em sua obra mais importante, Heidegger apresenta a escuta como um existencial, isto é, como condição ontológica do Dasein de compreender-se, a partir da verdade do ser. Ela caracteriza-se essencialmente como forma de compartilhamento da própria existência com os outros existentes humanos, ao mesmo tempo que se apresenta como a possibilidade de reconhecimento do clamor da consciência. Clamor que chama o Dasein ao nada, revelando para ele a angústia de existir como ser lançado no mundo. Nesse sentido, a escuta recoloca o ser humano novamente em sua essência, na medida em que o retira do impessoal, para levá-lo à proximidade do ser, por meio de uma escuta atenta de seu apelo.

Um segundo aspecto encontra-se em seus últimos escritos. Nesse ponto em que Heidegger introduz a noção de essencialidade (*Wesen*) a escuta é reconhecida como caminho privilegiado de acesso ao *logos*. A “palavra originária” exige que se abandone escutar como simples afluxo de sons e ruídos e se passe a uma *escuta-obediência*. A palavra originária, o *logos*, se deixa ouvir. Contudo, somente uma postura de pertencer àquilo que se ouve poderá permitir ao homem ingressar na verdade do ser.

²⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Problema do Ser; o Caminho do Campo**. op. cit., p. 71-72.

²⁷¹ HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 63.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegarmos ao final deste trabalho de pesquisa, com certeza muitas arestas ainda precisam ser aparadas. Por isso nas páginas que seguem manteremos duas preocupações. Em primeiro lugar, buscaremos articular a escuta filosófica, a partir dos pensamentos de Foucault e Heidegger, subscrevendo suas continuidades e descontinuidades, isto é, mesmo tendo a clareza de que se trata de registros teóricos diferentes (a hermenêutica do sujeito e a analítica ontológico-existencial), acreditamos que há, ao tratarmos desse tema, pontos de convergência e pontos de afastamento. E em segundo lugar, a de reforçar, mesmo correndo o risco de sermos repetitivos, alguns pontos fundamentais sobre essa escuta filosófica e seus desdobramentos desenvolvidos até aqui.

Estamos cientes de que qualquer aproximação entre esses dois pensadores sempre se apresentará um risco, pois estamos desenvolvendo caminhos teóricos que eles mesmos não exploraram.²⁷² Contudo o que pretendemos, longe de representar algo conclusivo, espera ser a possibilidade de mostrar como a escuta se apresenta como uma prática cotidiana e essencial que permite ao homem o acesso à verdade. Trata-se enfim de perceber a escuta como *technê* (uma atividade, uma arte) que permite ao homem operar sobre si mesmo uma forma de transformação e uma conversão, alterando sua relação consigo mesmo, com o mundo que está inserido e conseqüentemente, com a própria verdade.

Isso se explicita melhor a partir da análise empreendida por Wilhelm Schmid em seu livro intitulado *En busca de una arte de vivir: la pregunta por la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. No capítulo dedicado a investigar a influência exercida pelo pensamento de Heidegger sobre o de Foucault, Schmid recorda que se há um ponto de aproximação entre eles, entre outros tantos possíveis, este se encontra na

²⁷² Vale à pena lembrar aqui que o próprio Foucault admite que seu pensamento foi influenciado pela filosofia de Heidegger: “Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. Comecei a ler Hegel, depois Marx, e me pus a ler Heidegger em 1951 e 1952; e em 1953 ou 1952 – não me lembro mais, li Nietzsche. Ainda tenho as notas que tomei sobre Heidegger no momento em que lia – são toneladas!, e elas, são muito mais importantes do que aquelas que tomei sobre Hegel ou Marx. Todo meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. (...) Não conheço suficientemente Heidegger, não conheço praticamente Ser e Tempo, nem coisas recentemente editadas. (...) É provável que se não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Já Nietzsche com Heidegger foi um abalo filosófico! Jamais escrevi sobre Heidegger e escrevi sobre Nietzsche apenas um pequeno artigo, no entanto são os autores que mais li.” FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade e política*. op. cit., p. 259.

crítica empreendida por ambos à forma de pensar cartesiana, ou seja, na concepção de um sujeito substancial e epistêmico, na “pretensão do homem de converter-se em *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*”²⁷³. Enquanto Heidegger, em seus escritos, desde cedo abandona a noção de sujeito e passa a operar com outra noção mais própria, Foucault repensa, uma nova compreensão de homem, contudo sem abandonar a idéia de sujeito, porém renovando-a.

Sob este pano de fundo, a seguir analisaremos algumas aproximações e afastamentos entre Foucault e Heidegger acerca do tema da escuta. Se nos dois primeiros capítulos conseguimos vislumbrar, ainda que de forma separada, como a escuta representa uma prática capaz de trazer o homem para a verdade, fazendo-o estabelecer novas relações consigo, é necessário agora que percebamos em que momentos esse aspecto se estabelece em correlação, na filosofia destes dois pensadores. Colocamos alguns momentos em que isso se tornou essencial.

Começemos pelo retorno aos gregos. Apesar de Heidegger propiciar uma volta à filosofia Antiga, a fim de desvelar o sentido originário do ser, e Foucault o efetua no intuito de investigar as práticas utilizadas pelos sujeitos para se constituírem, o retorno aos gregos será chave de leitura comum a esses dois pensadores quando o tema em questão é a escuta. Reforcemos aqui a clara distinção dos motivos. Heidegger efetua um regresso com intuito de buscar a origem de uma ontologia purificada do pensamento radical acerca do ser. Já em Foucault, há um abandono da idéia de “origem”, para adotar a noção de nascimento que, longe de efetuar uma busca originária pelo ser, está alicerçada na procura por experiências de práticas e técnicas de existência.

Ao tratar especificamente da escuta, Foucault efetua seu retorno aos gregos, especialmente em três pensadores: Epicteto, Sêneca e Plutarco. Neles, ele, parece encontrar um ponto em comum: a escuta consiste numa prática privilegiada de incorporação de verdade que ainda não pertence ao sujeito. Ela é algo que precisa ser recolhida, seja pela palavra do mestre, pela leitura de antigos textos dos mais sábios, ou mesmo de uma simples conversa com um amigo. Ainda não pertence ao sujeito e cabe a ele colocar-se de forma mais intensa ao dispor dessa verdade que precisa ser escutada, purificada e levada até a alma.

Em Heidegger tal retorno acontecerá à filosofia de Heráclito, especialmente ao seu fragmento 50. Nesse fragmento, a verdade, como sentido originário do ser,

²⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Holzweg*. Frankfurt, 1980. In: SCHMID, Wilhelm. *En busca de una arte de vivir: la pregunta por la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. op. cit., p. 186.

apresenta-se como a palavra *logos*. Diferentemente de Foucault, para Heidegger a escuta deixará de ser uma prática de incorporação, para adquirir sentido ontológico de pertencimento, de obediência, significando mais uma “restituição” do que estava esquecido. O *logos* se deixa escutar. Se os mortais querem realmente escutar, importa que já tenham ouvido o *logos*, com um ouvido que não significa nada menos que pertencer ao *logos*. O pertencimento à verdade exige uma escuta obediente.

Tal retorno aos gregos, realizada pelos dois pensadores, fornece à escuta um profundo sentido filosófico, pois a verdade somente pode ser ouvida pelo homem na medida em que esse se coloca em atitude de escuta que supera o simples afluxo de sons e ruídos e passa a adquirir um significado de pertinência à ação filosófica.

Foucault, em sua conferência na Universidade de Vermont, no outono de 1982, aponta para uma *cultura da escuta*. Isso significou que na Antiguidade, no registro do cuidado de si, a escuta passou a ser compreendida como função pedagógica vital para a constituição de si mesmo. Em se tratando do discurso do mestre, ela tornou-se condição necessária para a distinção entre o verdadeiro e o falso, que representa dizer que o *logos* exige, para ser ouvido, escuta atenta, comprometida e principalmente purificadora.

Para consolidar a importância dessa cultura, Foucault a diferencia do modelo socrático-platônico, em que a escuta ocupava um papel secundário, pois para Platão a verdade dependia muito mais de exercícios progressivos de rememoração, num movimento contínuo de reminiscência. A escuta, ganha assim, para Foucault esse status de elemento primeiro para a subjetivação da verdade, pois se tratava de, a partir dela, executar uma incorporação do já-dito, na perspectiva de que o sujeito pudesse fundar-se numa coesão interna, tornando-se o sujeito da ação reta.

Percorremos em Foucault as várias nuances adquiridas pela escuta nas principais escolas filosóficas da Antiguidade. Nesse sentido, entre elas é possível identificar um ponto em comum, que se trata da necessidade de se aprender a escutar. Somente terá ingresso à verdade, e se tornará parte dela, o sujeito que, a partir de rigoroso processo de aprendizagem, obtiver uma escuta acurada. Podemos, nesses termos, falar de uma “ascese da escuta”, isto é, de uma escuta que necessita ser preparada e treinada; num segundo momento, da “escuta como ascese”, que quer dizer que, depois de treinada, ela permitirá ao sujeito purificar os enunciados, recolhendo para si somente o *logos*.

Na analítica ontológico-existencial de Heidegger, essa questão da superação da escuta como simples percepção de sons é pedra de toque. É interessante notarmos que há em seus escritos pelo menos dois momentos em que isso estará mais evidente.

Primeiramente no parágrafo 34 de *Ser e Tempo*, ele acena a escuta como compreensão, isto é, escutar é sempre algo de significado, um ouvir como determinação. Cotidianamente não escutamos ruídos puros ou somente emissões sonoras, mas os entes com os quais nos relacionamos. Para que pudéssemos ouvir ruídos puros precisaríamos de mudanças estruturais no relacionamento com os entes. Dessa forma, escutar nunca é simplesmente um puro recurso humano, antes se trata de uma articulada rede de sentidos e significados.

Por isso ele afirma:

Entretanto, o fato de ouvirmos primeiramente motocicletas e carros constitui um testemunho fenomenal de que o Dasein, enquanto ser-no-mundo, sempre se detém junto ao que está a mão dentro do mundo e não junto a sensações, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim, de onde o sujeito pudesse pular para finalmente alcançar o mundo. Sendo em sua essência, compreensivo, o Dasein está, desde o início, junto ao que ele compreende.²⁷⁴

Mas serão as conferências dedicadas a *Heráclito* que melhor abordarão esse tema. Mostramos, aqui, que nelas Heidegger dá um “salto” entre uma audição e outra. A simples captação sonora cede lugar a uma ação de pôr-se à escuta, de manter-se pronto a uma chamada possível. O ser clama pelo Dasein e ao Dasein cabe pertencer a esse apelo. Não há escuta sem pertencimento e é por isso que Heidegger chama a atenção para *Zu(ge)hörigkeit*, um *pertencente-ouvinte-obediente*. Assim, a fisiologia bem como a acústica se tornam secundárias: “que haja para ouvir coisas tais como lóbulos de orelha e tímpanos é puro acaso.”²⁷⁵

Este “salto” empreendido pelos dois filósofos para uma escuta em seu caráter filosófico possibilita-nos avançar num ponto essencial de articulação entre os dois pensadores em relação ao tema desta pesquisa: a escuta como compartilhamento com o outro.

No parágrafo 34 de *Ser e Tempo*, Heidegger apontará essa questão como característica fundamental da escuta: “Escutar é o estar aberto existencial do Dasein enquanto ser-com-os-outros.” A escuta é a forma de compartilhamento da própria existência com os outros existentes humanos.

²⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. op. cit., p. 223.

²⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeibegriffs*, org P. Jaeger, 1979, In: INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. op. cit., p. 137.

Derrida nos recordou que em Heidegger: “Não há ouvido sem amigo. Não há amigo sem ouvido.”²⁷⁶ A voz do amigo é sempre a voz do outro, que o Dasein carrega consigo. Essa voz não está nem dentro, nem fora, mas sim junto ao Dasein (*bei sich*). Não se trata aqui da voz do ego ou de uma simples voz interior, mas antes se trata claramente da voz do outro. Não há para o Dasein a necessidade de um ouvido interno ou externo, pois escutar está em sua constituição ontológica, sendo absolutamente originária. Ela é condição do ser mais próprio do Dasein: um *Mitsein*. Para Heidegger o mundo do Dasein é um mundo compartilhado, de um ser-com-os-outros. Mesmo quando não há nenhum outro presente, o Dasein ainda constitui-se em modo de ser-com, isto é, aberto para os outros.

Nesse sentido, a escuta funda-se na abertura própria do Dasein. A escuta é característico da possibilidade de poder-ser com os outros, porque somente alguém que pode ouvir está aberto a ser interpelado discursivamente. Num ouvir-um-ao-outro, *Aunfeinander-Hören*, há dois modos possíveis. O primeiro modo é mais positivo e caracteriza-se como uma atitude de acompanhamento; o segundo modo é privativo e quer dizer não-ouvir, ou fazer *resistência em face de*. Também esse diz respeito a uma forma de ser-com. Poderíamos dizer que essa abertura, trazida pela escuta, mostra-se de forma “ôntica” e “existenciária”, como forma de fechamento de um homem que não quer ouvir mais nada.

Em termos foucaultianos diríamos que o sujeito do cuidado de si é atravessado pela presença do outro, ao mesmo tempo em que o outro se torna condição indispensável para se pensar na possibilidade de uma escuta filosófica. O outro se apresenta como diretor de existência, como corresponde a quem se escreve e diante de quem é possível medir-se, como amigo, parente, ou mestre. O cuidado sobre si mesmo, longe de representar prática solitária ou de afastamento, corresponde anteriormente a uma prática social. Ele permite ao sujeito situar-se, a colocar-se no mundo, como cidadão desse mundo. No dossiê “Governo de si e dos outros”, Foucault esclarece: “a relação privilegiada, fundamental consigo mesmo deve permitir ao sujeito descobrir-se como membro da comunidade humana que, dos laços mais estreitos de sangue, estende-se a toda a espécie.”²⁷⁷

²⁷⁶ DERRIDA, Jacques. **Políticas de la amistad seguido de el oído de Heidegger**. op. cit., p. 343.

²⁷⁷ Dossiê citado por Frédéric Gros, na Situação do Curso de 1982. In. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. op. cit., p. 652.

Para uma hermenêutica de si é fundamental a crença de que se pode, com a ajuda de um profissional, falar a verdade sobre si mesmo e de que igualmente alguém está apto a ouvir essa verdade. Cabe a esse “mestre”, geralmente alguém com maior idade e preparo, a tarefa de escutar a verdade revelada pelo discípulo. O que Foucault nos aponta é que, na Antiguidade, há certa inferioridade daquele que fala em relação àquele que escuta. Nesse sentido, podemos afirmar que a escuta é condição ontológica de um cuidado de si. Não há subjetividade e verdade sem a possibilidade de escuta.

Aqui convém muito bem a reflexão de Frédéric Gros, que recorda uma questão indispensável do cuidado de si: “Então, por que e de onde vem a estranha fatalidade desse momento que nos coloca sob a dependência do outro no momento mesmo em que nos promete o reencontro conosco?” A pergunta “quem sou eu?” não é para Foucault a primeira, ela é precedida pela “quem é você?” A consciência ingênua de mim mesmo não corresponde ao que sou verdadeiramente. É pelo outro que o sujeito se desoculta verdadeiramente. Nesse ponto a escuta ocupa um papel absolutamente necessário.

Podemos avançar ainda numa correspondência entre os dois pensadores, quando tratamos da escuta como prática da vida cotidiana, isto é, como arte de viver, *techné*, que possibilita ao homem uma forma de transformação em sua relação consigo e com o mundo.

Para Foucault, no qual esse aspecto estará mais explícito, escutar caracterizou-se, no interior de uma série de práticas, como ler, escrever, memorizar e meditar, a técnica primeira e mais privilegiada de subjetivação da verdade pelo sujeito. Há uma apropriação do *logos*, dos discursos verdadeiros, na intenção de que eles possam ser usados como forma de defesa contra os acontecimentos imprevistos ou infelizes da existência.

A escuta lança o sujeito para a verdade; por isso a entendemos como *atividade*. Como tal, ela busca o *logos*, separa-o e o prepara para ser parte da alma do próprio sujeito. Nenhum outro sentido humano é capaz de executar tal tarefa. Pela escuta se apreende a virtude. Por isso é certo afirmarmos que a escuta coloca o sujeito na verdade e o recompensa por isso. Tomado por ela, ele transfigura-se, modifica-se. É a passagem do princípio à prática, da *alethéia* ao *ethos*.

Em Heidegger, a escuta exige atitude de recolhimento. O *logos* se deixa escutar. Como nos recorda Derrida, o escutar na analítica ontológico-existencial, em sentido autêntico, é *reunião*, recolhimento de si até a palavra que nos é dirigida. É a partir da *recolha*, como *atividade* que se faz a reunião da escuta e não simplesmente a partir dos

ouvidos, como órgãos da audição. A escuta é um modo privilegiado de retomada da verdade do ser, esquecida na metafísica. Na análise que empreendemos sobre o *Heráclito* isso se torna mais evidente. Caberá à escuta possibilitar ao homem o acesso à verdade do ser, isto é, ao *logos* originário. Heidegger utiliza a noção grega de *legein*. Ela significa recolher, colher, isto é, a *recolha* da verdade. A escuta recolhe e ajunta.

Por fim, não precisamos de muito esforço para notar que, em geral, a escuta adquiriu neste trabalho de pesquisa amplo sentido de positividade. Contudo, como último ponto trata-se agora de perceber a escuta como o lugar da negatividade, nesses dois pensadores.

Em Foucault, a negatividade da escuta apresenta-se em termos mais existenciários. Ao mesmo tempo em que ela adquire essa dimensão de incorporação do *logos*, paralelamente mantém íntima relação com o negativo, isto é, constrói-se em movimento de recuo, de renúncia, de abandono.

Constatamos isso, por exemplo, quando avançamos sobre a análise que Foucault empreende do pitagorismo. Escutar está no registro do negar-se a si mesmo, do tolher a própria palavra, numa posição de passividade àquilo que se revela na palavra do mestre. O discípulo deve aprender juntamente com a prática da escuta, uma arte de calar e de silenciar. Os pitagóricos designavam essa prática de *ekhemytheîn*, um “controle da língua” que, por conseguinte, levava a um controle da alma.

A passividade da escuta, como noção de negatividade, será o ponto central da questão da ambigüidade de se escutar. Por mais que o sujeito aprenda a ouvir, há algo na própria escuta que a faz passiva. O sujeito não tem controle sobre o que ouve, estando aberto a tudo o que a escuta pode produzir, não de verdade ou de vida, mas de falsidade e de morte. Ela será o sentido mais ligado às paixões, permitindo que cheguem à alma do sujeito todas as formas de ruídos e desassossegos.

É interessante nesse ponto percebermos como Foucault no possibilita neste trabalho perceber um paradoxo da educação grega. Aprender a falar é desaprender a arte de ouvir. A eloqüência adquire supremacia em relação à escuta. Nesse sentido, a recíproca também é verdadeira. No final do período socrático-platônico, a ênfase está no diálogo, já na passagem para a *cultura da escuta*, é necessário desaprender a falar. O sujeito tem tolhida sua palavra, até que crie dentro de si as condições necessárias para pronunciar-las a partir de um silêncio interior.

O silêncio parte da escuta e chega à premeditação da morte. O exercício objetivava viver cada momento como se fosse o último. Não consistia numa simples

evocação da morte, antes era uma prática de rememoração dos ciclos do tempo, como os momentos do dia, as estações do ano e as idades da vida. A meditação sobre a morte, *melete thanatou*, antecipava a maior das desgraças humanas, apresentando ontologicamente os limites humanos. Possibilitava ao sujeito avaliar sua própria vida, bem como seu valor próprio.

No cristianismo, porém, nos lembra Foucault, ela adquire outro sentido. Negação absoluta de si, a escuta deve levar o sujeito à Palavra Revelada, preparando-o para outra vida. A salvação da alma alcançará somente o sujeito que se esvaziar, a ponto de deixar entrar em si somente a verdade trazida por Deus. Nesse sentido, se intensificará na filosofia cristã a noção de que aquele que fala tem desconhecimento, enquanto aquele que escuta é detentor de conhecimento e de interpretação.

Contudo será com Heidegger que a relação entre escuta e negatividade receberá um estatuto ontológico originário. Agamben²⁷⁸ recorda que Heidegger, na tentativa de abrir, em *Ser e Tempo*, no parágrafo 53, o caminho de compreensão do Dasein, o situa com sua morte. A morte apresenta-se para o Dasein como possibilidade incondicional e insuperável. Em sua estrutura mesma o Dasein é um ser-para-o-fim e desde sempre está em relação com a morte. Não se trata da morte como simples fato biológico, como acontece com o animal, que somente cessa de viver.

A morte aqui encontra seu sentido de antecipação de sua possibilidade, que não tem nenhum conteúdo factual positivo. Ela é a possibilidade da impossibilidade da existência em geral. Será por isso, apenas no modo puramente negativo deste ser-para-a-morte que o Dasein encontrará sua impossibilidade mais radical, atingindo sua dimensão mais autêntica e compreender-se como um todo.

A experiência da voz da consciência e da culpa apresenta-se como a possibilidade existencial da antecipação da morte. O abrir-se desta possibilidade, todavia, procede de par com o revelar-se de uma negatividade que atravessa o Dasein por todos os lados. A consciência (*Ruf*), como mostramos nesta pesquisa, clama pelo Dasein em caráter puramente negativo, porque o faz num chamado que rigorosamente nada diz e fala unicamente pelo modo do silêncio. Tal chamado é revelação de uma negatividade (*Nichtigkeit*), pois desvela ao Dasein a culpa, que o permeie originalmente.

Em sua possibilidade de assumir-se em seu poder-ser mais próprio, como ser-para-a-morte, a angústia revela a singularidade do Dasein. Constantemente ele é

²⁷⁸ AGAMBEM, Giorgio. **A Linguagem e a Morte**: Um seminário sobre o lugar da negatividade. op. cit., p. 75-85.

chamado para sair da impessoalidade e mergulhar em si mesmo. Assim, a escuta é sempre a escuta para a morte, para a negatividade em seu sentido ontológico, pois será nesse chamado que nada diz e que cabe ao Dasein escutar, que ele será interrompido em sua impessoalidade e na sua estabilidade já adquirida com os sentidos mundanos. É a voz que clama para o Dasein decidir-se por si mesmo, a partir de sua indeterminação fundamental.

Assim, pudemos analisar alguns pontos de aproximação entre Foucault e Heidegger acerca do tema da escuta. Com certeza haveria ainda muitos outros, que possivelmente, serão pesquisados no futuro. O que não nos deve escapar é a certeza, de que no bojo da filosofia contemporânea, em pleno século vinte, esses dois pensadores colocaram a escuta, em seu sentido eminentemente filosófico, como condição necessária e fundamental para a relação entre homem e verdade, transformando, dessa forma, a própria concepção de sujeito e de verdade. Por essa mesma escuta, não mais entendida como somente atributo e sentido fisiologicamente humano; e por essa mesma verdade, não mais compreendida como simples adequação entre sujeito e objeto, esse homem pode construir-se e modificar-se, constituindo autenticamente uma nova relação sobre si mesmo, sobre os outros e sobre o mundo.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, Giorgio. **A Linguagem e a Morte**: Um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, 165 p.
- AGOSTINHO. Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e Ângelo Ricci. (Coleção Os pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1980. 324 p.
- AURÉLIO. Marco. **Meditações**. Coleção os Pensadores. Tradução e Notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Cultrix, 1973.
- BERGUA, Juan B. **Pitágoras**. Madrid: Ibericas, 1958. 781 p.
- CAPUTO. John. **Desmistificando Heidegger**. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. 226 p.
- DERRIDA. Jacques. **Do espírito**. Tradução de César Constança Marcondes. Campinas, SP: Editora Papyrus, 1990. 143 p.
- _____. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva Unesp, 1973, 385 p.
- _____. **Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger**. Tradução de Patrício Peñalver e Francisco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta, 1998. 413 p.
- DREYFUS, H. RABINOW, P. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DUBOIS, Christian. **Heidegger**: Introdução a uma leitura. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004. 243 p.
- DUHOT, Jean- Joel. **Epicteto e a Sabedoria Estóica**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006. 239 p.
- EPICTETO. **Disertaciones**: por Arriano. Tradução de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993. 460 p.
- FIGAL, Günter. **Martin Heidegger**: Fenomenologia da Liberdade. Tradução de Marco Antônio Casanova. de Janeiro: Forense Universitária, 2005, 384 p.
- FOUCAULT. Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 680 p.

_____. **Discurso y verdad en la antigua Grecia.** Introducción, de Angel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Traducción y notas de Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Ediciones Paidós, 2004. 224 p.

_____. **Ética, sexualidade, política.** Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. 321 p.

_____. **História da sexualidade: o cuidado de si.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Vol. 3. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

_____. **L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-1982.** Paris: Seuil/Gallimard, 2001. 540 p.

_____. **O Dossier: Últimas entrevistas.** Tradução de Ana Maria A. Lima e Maira da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).** Tradução Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. 134 p.

_____. **Tecnologías del yo y otros textos afines.** Tradução de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996. 150 p.

GROS, Frédéric (org). **Foucault: A coragem da verdade.** Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. 166 p.

HADOT, Pierre. **Apprendre à philosopher dans l'antiquité: L'enseignement du Manuel d'Epictète et son commentaire néoplatonicien.** Paris: Librairie Générale Française, 2004. 219 p.

_____. **Exercices spirituels et philosophie antique.** Paris: Bibliothèque de L'Évolution de l'humanité, 2005. 404 p.

_____. **O que é filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p.

HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. Lisboa: Edições 70, 1992. 73 p.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003. 229 p.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos.** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultura, 2000. 304 p.

_____. **Conferências e escritos filosóficos.** São Paulo: Abril Cultural, 1973. 500 p.

_____. **Ensaio e conferências.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 269 p.

_____. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heráclita do logos. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. 415 p.

_____. **Heraklit**. Der Anfang des abendländischen Denkens Logik. Reraklits Lehre vom Lógos. Frankfurt am Main: V. Klotermann, 1979.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude e solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. 432 p.

_____. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. 445 p.

_____. **Ser e Tempo**. Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 225 p.

_____. **Ser e Tempo**. Parte II. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback 10ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 262 p.

_____. **Sobre o problema do ser: O caminho do campo**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969. 72 p.

_____. **Vortage und Aufsätze**. 4. ed. Pfullingen: Neske, 1994.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. 239 p.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. 4. ed. São Paulo: M. Fontes, 2001. 1413 p.

JÂMBLICO. **Vida Pitagórica**. Tradução: Miguel Periago Lorente. Madrid: Editorial Gredos, 2003. 314 p.

LELOUP, Jean Yves. **Cuidar do ser**: Fílon e os terapeutas de Alexandria. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. 150 p.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**. São Paulo: Atica, 1992

LOPARIC, Zeljko. **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 143 p.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. 184 p.. 112 p.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura do ser e tempo de Martin Heidegger**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. 200 p.

PLUTARCO. **Como Ouvir**. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça São Paulo: Martins Fontes, 2003. 63 p.

_____. **Obras morales y de costumbres** (moralia) VII. Tradução de Rosa Maria Aguilar. Madrid: Editorial, 1995. 318 p.

PORFIRIO. **Vida de Pitágoras**. Introducciones, traducción y notas de Miguel Periago Lorenta. Madri, España: Editorial Gredos, 1987. 314 p.

RAGO, Margareth; ORLANDI, Luis B. Lacerda; NETO Alfredo Veiga (org). **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP& A, 2005, 360 p.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga IV: As Escolas da era imperial**. Tradução de Marcelo Perine e Henrique de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994. 608 p.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000. 518 p.

SENECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. 2ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. 713 p

SENECA, Lucius Annaeus. **Tratados filosóficos**. Buenos Aires: El Ateneo, 1952. 750 p.

SCHIMID, Wilhelm. **En busca de um nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault**. Tradução de Germán Cano. Valencia: Pré- textos, 2002, 399p.

VEYNE, Paul; DUBY, Georges. **História da vida privada: Do Império Romano ao ano mil** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

VEYNE. Paul. **Séneca y el estoicismo**. Tradução de Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. 268 p.

ZARADER. Marlene. **Heidegger e as palavras da origem**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. 415 p.

WISSEN, Richard. **Martin Heidegger: al habla**. Madri: Bailen, 1969

Revista STROMATA. n. 2. Buenos Aires: Universidade del Salvador. Facultades de Filosofia y Teologia, 1970.

Revista TEMPO SOCIAL. Revista de sociologia da USP. São Paulo: V. 7, n ° 1-2, outubro de 1995, 246 p.

Revista VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, V. 43, n° 1, março de 1998, 267 p., trimestral.

BIBLIOGRAFIAS CONSULTADAS

ABRAHAM, Tomás. **El último Foucault**. 1ª. Ed. Buenos Aires: Sudameicana, 2003, 416 p.

BEAINI, Thais Curi. **À Escuta do Silêncio**: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger. São Paulo: Cortez, 1981. 111p.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005. 142 p.

DERISI, Octavio N. **El Último Heidegger**. Buenos Aires: EUDEBA Editorial Universitaria , 1968. 110 p.

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**: Introdução ao problema do signo da fenomenologia de Husserl. Tradução de Maria José Semião e de Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1996, 125p.

_____. **O animal que logo sou**. Tradução de Fábio Londa São Paulo: Editora Unesp, 2002.

FONSECA, Marcio Alves da. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: Educ, 2003, 153 p.

FORTE. Bruno. **À Escuta do Outro**: filosofia e revelação. São Paulo: Paulinas, 2003.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Vol. 2. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GALENO. **Sobre la localización de las enfermedades** (de locis affectis). Tradução de Salud Andrés Aparicio. Madrid: Editorial Gredos, 1997. 462 p.

_____. **Tratados filosóficos y autobiográficos**. Tradução de Teresa Martinez Manzano. Madrid: Editorial Gredos, 2002. 408 p.

GAZOLLA, Raquel. **O ofício do filósofo estóico**: o duplo registro do discurso da Stoa: São Paulo: Edições Loyola, 1999.222 p.

GMEINER, Conceição Neves. **A morada do ser**: uma abordagem filosófica da linguagem, na leitura de Martin Heidegger. Santos, SP: Leopoldianum, 1998. 224 p.

GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos. **Foucault y la filosofía antigua**. Tradução de Elena Marengo. 1ª.ed. Buenos Aires: Nueva Vision, 2004, 176 p.

HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar**. Tradução de Maria do Carmo Tavares Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969. 54 p.

_____. **Estudios sobre mística medieval.** Tradução de Jacobo Muñoz. 2ª. Ed. México: FCE, 1997. 202p.

_____. **Seminários de Zollikon: ed. Medard Boss.** Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima Almeida Prado. São Paulo: Educ; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. 311 p.

_____. **Sobre a essência do fundamento:** A determinação do ser do ente segundo Leibniz: Hegel e os gregos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971. 125 p.

KAMINSKY, Gregorio. **El yo minimalista y otras conversaciones:** M. Foucault. Tradução de Graciela Staps. Buenos Aires: La marca, 2003, 191 p.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar.** 3ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1977, 269 p.

LYOTARD, Jean-François. **Heidegger e os judeus.** Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 1994. 112 p.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger Réu:** Um ensaio sobre a periculosidade da Filosofia. Campinas, SP: Papirus, 1990. 254 p.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger:** ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Herder, 1970. 240 p.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente.** São Paulo: Loyola, 2004, 138 p.

PORTOCARRERO, Vera; BRANCO, Guilherme Castelo (org). **Retratos de Foucault .** Rio de Janeiro: NAU Editora. 351 p.

PRÉ- SOCRÁTICOS. São Paulo: Nova cultura, 2000. 320 p.

RAGO, Margareth; NETO, Alfredo Veiga (org). **Figuras de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 296 p.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978. 419 p. 1978

SCHURÉ, Edouard. **Os grandes iniciados:** Pitágoras. Tradução de Domingos Guimarrães. São Paulo: Martin Claret, 2003. 199p.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Da vida Feliz.** Tradução de João Carlos Cabral Mendonça. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 80 p.

_____. **Obras.** 3 ed. São Paulo: Atena, 1961. 258 p.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. 3ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 149 p.

TOMÁS, Lia. **Ouvir o logos**: música e filosofia. São Paulo: Editora UNESP, 2002. 137 p.

TROTIGNON, Pierre. **Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1982. 102p.