

O cotidiano e a caverna: a vida comum entre Heidegger e Platão*

The daily life and the cave: the common life between Heidegger and Plato

DOI: 10.12957/ek.2017.25451

Prof. Dr. Germano Nogueira Prado
echtnussbaum@yahoo.com.br
Colégio Pedro II – Campus Humaitá II

A crítica heideggeriana à metafísica se tornou lugar-comum na academia. Também é moeda corrente o fato de que Heidegger caracteriza a metafísica como platonismo: em *A doutrina de Platão sobre a verdade*, Heidegger assinala que os traços essenciais da metafísica, que teriam determinado a história do Ocidente desde então, “aparecem” pela “primeira vez” no pensamento platônico. Assim, a imagem do Heidegger “crítico” de Platão se tornou igualmente bem conhecida. Menos célebre e algo controversa é a ideia de que entre a obra de Platão e o caminho de Heidegger haja não apenas distância, mas proximidades fundamentais. O presente trabalho ensaia dois passos na direção dessa ideia: 1) uma indicação da relação entre Heidegger e Platão, que parte e resulta em uma compreensão da relação entre Heidegger e a tradição (filosófica (ocidental)); 2) um esboço que procura o comum entre o modo como esses dois pensadores pensam a vida comum, cotidiana.

PALAVRAS CHAVE Platão. Heidegger. Metafísica. Vida comum. História. Verdade

Heidegger's criticism of metaphysics has become a commonplace in academic circles. It is also common currency that Heidegger characterizes metaphysics as Platonism: Heidegger's best-known writ on Plato – *Plato's doctrine of truth* – explicitly points out that the essential features of metaphysics, which would have determined the history of the West ever since, "appear" for the "first time" in Platonic thought. Thus the image of Plato's "critical" Heidegger became equally well known. Less famous, and perhaps somewhat controversial, is the idea that between Plato's work and Heidegger's path there is not only distance, but fundamental neighborhoods. The present work aims to rehearse two steps towards this idea: 1) an indication of the relationship between Heidegger and Plato, culminating in and having as background an understanding of the relationship between Heidegger and (philosophical (Western) tradition); 2) an outline that looks for the common between how these two thinkers think the everyday, common life.

KEYWORDS Plato. Heidegger. Metaphysics. Common life. History. Truth

*Versão algo estendida e levemente modificada do texto-base da apresentação homônima feita no Seminário dos Estudantes de Pós-Graduação do PPGF/UFRJ em 2011.

*Não é Platão, que dá, para trás, o passo
que, no e como platonismo, deu para frente?*
(Gilvan Fogel, *Da Solidão Perfeita*)

A crítica heideggeriana à metafísica – ou uma certa compreensão desta crítica – já se tornou lugar comum nos meios acadêmicos. Também é moeda mais ou menos corrente o fato de que Heidegger caracteriza a metafísica como platonismo (HEIDEGGER, 1973a, p. 270 e também DOSTAL, 1992.). Com efeito, é uma ideia bem explícita no mais conhecido escrito de Heidegger sobre Platão – *A doutrina de Platão sobre a verdade*¹ – que os traços essenciais da metafísica, traços que teriam determinado toda a história do Ocidente desde então, “aparecem” pela “primeira vez” no pensamento platônico. Com isso, a imagem (a caricatura?) do Heidegger “crítico” de Platão se tornou igualmente bem conhecida.

Menos célebre e, talvez, algo controversa, é a ideia de que entre a obra de Platão e o caminho de Heidegger não haja somente um grande distanciamento, mas também proximidades essenciais. O escopo do texto que se segue é ensaiar alguns passos na direção dessa ideia. Dois, mais precisamente: 1) uma indicação bastante geral da relação entre Heidegger e Platão, culminando em e tendo como pano de fundo uma compreensão da relação entre Heidegger e a tradição (filosófica (ocidental)); 2) um esboço que procura o que há de comum entre o modo como cada um desses dois pensadores pensam a vida cotidiana, a nossa vida comum de cada dia.

“Indicação bastante geral” porque se limita a assinalar lugares em que há aproximações e distâncias de Heidegger com relação a Platão no terreno comum d(e uma mesma tradição d) o pensamento, de modo a esboçar um horizonte em que a aproximação entre os dois pensadores é possível. “Esboço”, por duas razões: i) porque, tratando, como se verá, da (assim chamada) “alegoria da caverna”, o texto se limita a alguns aspectos do que seria o primeiro estágio e parte do segundo estágio desta alegoria; ii) porque, procurando indicar os pontos comuns, na maior parte das vezes silencia propositalmente sobre as diferenças e distâncias – de modo a indicar um caminho possível nos marcos do horizonte antes esboçado. Mas “indicação” e “esboço” e, a bem dizer, *ensaio*, sobretudo porque se compreende não como um trabalho acabado, mas inicial – como, di-

¹ Para as nossas citações, utilizo a tradução brasileira (HEIDEGGER, 2008a), fazendo modificações quando as julgo necessárias. A primeira modificação é justamente no título: me parece que a tradução *A doutrina de Platão sobre a verdade* é mais fiel ao original alemão – *Platons Lehre von der Wahrheit* – do que o título escolhido para a tradução publicada em português (*A teoria platônica da verdade*).

gamos, uma espécie de “abertura dos trabalhos”, que é o nome que se dá aos primeiros goles que inauguram, ou podem inaugurar, uma longa noite de boas conversas (um bom banquete?), que só acaba (ou recomeça) na manhã seguinte.

- 1 -

Os pontos de proximidade entre Platão e Heidegger podem ser percebidos não só à revelia deste último², mas o próprio Heidegger busca tal aproximação quando propõe o pensamento de Platão como lugar privilegiado para compreender aquilo mesmo que é a coisa e causa do seu pensar. É o que (me) parece poder se depreender do curso *Da essência da verdade* (semestre de inverno de 1933/34)³. A proximidade se encontra aí justo no âmbito em que Heidegger, em *A doutrina de Platão sobre a verdade*, procura fazer ver a distância de Platão com relação àquilo mesmo que Heidegger procura pensar – a saber, no âmbito de uma interpretação da “alegoria da caverna”.

Mas é no escrito *Da essência do fundamento*⁴ que se vê uma clara e explícita remissão à obra de Platão como lugar próprio para ser compreendida uma questão posta pelo pensamento de Heidegger:

Propriamente expressa está a transcendência na *epékheina tês ousías* de Platão (Res. Publ. VI, 509b). Mas será que podemos interpretar o *agathón* como a transcendência do ser-aí? Já um rápido lance de olhos em direção ao contexto no interior do qual Platão discute a questão do *agathón* deve dissipar tais dúvidas. O problema do *agathón* não é senão a culminância da questão central e concreta da possibilidade orientadora fundamental da *existência do ser-aí* na *pólis*. Mesmo que não se proponha expressamente a tarefa de um projeto ontológico do ser-aí com vistas a sua constituição metafísica fundamental e mesmo que essa tarefa não seja elaborada, a tríplice caracterização do *agathón*, contudo, realizada em constante correspondência com

2 Stanley Rosen, por exemplo, no começo do seu artigo acerca da interpretação de Heidegger sobre Platão (1988), propõe uma aproximação desse tipo entre o “Ser” em Heidegger e a ideia de Bem em Platão.

3 Cf. HEIDEGGER, 2007. Não confundir com a conferência de mesmo nome, escrita na mesma época.

4 Para as nossas citações, utilizamos a tradução brasileira (HEIDEGGER, 2008b), fazendo as modificações, quando as julgamos necessárias.

o “sol”, impele para a questão acerca da possibilidade de verdade, compreensão e ser – isto é, na síntese dos fenômenos – para a questão acerca do fundamento originariamente uno da possibilidade da verdade da compreensão de ser. Essa compreensão – como projetar desvelador de ser – é, porém, a ação originária da existência humana, a ação na qual todo existir em meio ao ente tem que ser radicado. O *agathón* é, portanto, aquela *héxis* (potência) que tem em seu poder a possibilidade de verdade, compreensão e mesmo de ser, e, com efeito, dos três simultaneamente em uma unidade. (HEIDEGGER, 2008b, p. 172-173)

Todavia, mesmo essa aproximação “autorizada” por Heidegger não está isenta de problemas – a primeira sentença do trecho acima vem marcada pela seguinte nota, aposta por Heidegger logo na 2ª edição, de 1931: “Não! O ser-aí não é de modo algum nem concebido nem experimentado. *Epékheina* também não é transcendência, mas *agathón* enquanto *aitía*.” (HEIDEGGER, 2008b, 172, nota 74). Há de se notar que o curso *Da Essência da Verdade*, citado mais acima, em que, para nós, se insinua uma proximidade entre Heidegger e Platão, é posterior a essa nota. Por outro lado, é preciso observar que, como veremos, o âmbito da aproximação é, em cada caso, ao menos à primeira vista, um tanto diferente.

Esta última observação parece apontar para o seguinte estado de coisas: Heidegger fecha uma porta de um lado e abre outra de outro, ainda que mais estreita – pois, neste caso, não se trata de uma proximidade explicitamente indicada por Heidegger, mas, sim, de uma aproximação que temos boas razões para depreender do texto do curso referido. Contudo, o movimento feito por Heidegger com relação à interpretação da “alegoria da caverna” parece ser o mesmo que, ao menos em um primeiro passar de olhos, observamos na compreensão da relação entre o *agathón* e a transcendência do ser-aí no trecho do escrito *Da essência do fundamento*. Em ambos os casos, se levarmos em conta a data de redação e publicação dos textos, a interpretação de Heidegger parece se “desenvolver” da indicação de uma simpatia entre seu pensar e a obra de Platão (*Da essência do fundamento*, o curso *Da essência da verdade*) para uma “crítica” do pensamento platônico – seja porque este não dá conta de “conceber” ou mesmo “experimentar” a transcendência do ser-aí (*Da essência do fundamento*, nota), seja porque nele começa a imperar, entre outros traços da metafísica enquanto esquecimento do ser, o predomínio do conceito derivado de verdade como correção (*orthótes*) sobre o conceito originário de verdade como desvelamento, que, por sua vez, “recua” e se “encobre” (*A doutrina de Platão sobre a verdade*).

Todavia, o movimento de aproximação e afastamento de Heidegger com relação a Platão é mais complexo do que se mostra nesse primeiro passar de olhos. No interior mesmo do escrito *A doutrina de Platão sobre a verdade*, em que se costuma procurar o Heidegger “crítico” de Platão, Heidegger assinala que é possível, na “alegoria da caverna”, experimentar “de modo próprio” a verdade como desvelamento (HEIDEGGER, 2008a, p. 236). Por outro lado, não é só uma nota de pé de página posterior que constitui um obstáculo para a aproximação do *epékheina tês ousías* à transcendência própria ao ser-aí como caminhos para se pensar o mesmo. No próprio escrito *Da essência do fundamento*, logo após a passagem transcrita acima, aparece a ressalva de que o problema da transcendência do ser-aí foi encoberto e deixado de lado pela “doutrina” de que as ideias são entes que vivem em um “*hyperouránios tópos*” conjugada com a interpretação daquelas a partir das noções de sujeito e objeto – interpretação que estaria “pré-figurada” em Platão (HEIDEGGER, 2008b, p. 173-174).⁵

Além disso, para quem imagina que, não obstante essas passagens, o “juízo final” de Heidegger sobre Platão é negativo, vale dar duas indicações. A primeira, do escrito *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1964), reza o seguinte: “a asserção sobre a transformação essencial da verdade (...) de desvelamento para correção é (...) insustentável” (HEIDEGGER, 1973a; DOSTAL, 1992). Ora, é justo essa transformação que Heidegger parece querer identificar na sua interpretação da “alegoria da caverna”. Logo, esse parece ser um recuo de Heidegger com relação à tese fundamental de *A doutrina de Platão sobre a verdade*. A segunda indicação está no protocolo do seminário sobre a conferência *Tempo e ser* (1962): nele temos a indicação de que, ao usar a “metáfora da luz” (e não a ideia de *poíesis* como produção) para pensar a relação entre o apresentar (grosso modo, o ser) e aquilo que se apresenta (o ente), nisso “ele [Platão] está, sem dúvida, próximo de Heidegger” (HEIDEGGER, 1973c, p. 486; DOSTAL, 1992, p. 79-80).

Suposto que essa seleção de indicações textuais abstraídas de seu contexto possa nos servir de breve esboço, este nos dá uma imagem, ainda que vaga, difusa e com certeza incompleta, da ambiguidade que vige na relação de Heidegger com Platão. É comum tomar a existência de ambiguidades como um “defeito” a ser eliminado – e que muitas vezes serve para impugnar a “validade” das “teses” de um pensador. Os intérpretes “partidários” do pensador em questão costumam, então, se esforçar por dirimi-las. Todavia, não nos parece ser esse o caso aqui.

5 Ao menos no que diz respeito à interpretação “subjetivadora” das ideias, que estaria “pré-figurada no ‘diálogo da alma consigo mesma’ e que conduz ao processo de ‘reminiscência’ em Platão” (HEIDEGGER, 2008b, p. 174). Parece-nos, todavia, que Heidegger insinua que a tentativa de garantir as ideias “como o mais objetivo dos objetos” também está pré-figurada em Platão na doutrina do *hyperouránios tópos*. (Idem, ibidem, p.173 e 174).

Para nós, a ambiguidade de Heidegger a respeito de Platão é um traço essencial não só da relação daquele com o este, mas da relação mesma de Heidegger com a tradição. Trata-se de uma ambiguidade – ou, antes, de uma ambivalência – expressa na palavra que ele escolhe para caracterizar tal relação: destruição (*Destruktion*), desconstrução (*Abbau*) (HEIDEGGER, 2001, p. 19 e 2000, p. 30, respectivamente). O sentido dessa destruição ou desconstrução não é negativo e está propriamente expresso na seguinte passagem:

Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr de lado – a saber, as afirmações puramente historiográficas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que a tradição do ser do ente nos inspira.

(HEIDEGGER, 1973b, 218)

Nesse sentido, a destruição volta-se antes para o presente do que para o passado: trata-se de limpar o terreno daquilo que “se” pensa sobre um determinado pensador para confrontá-lo a partir daquilo mesmo que é questão para seu pensamento. Todavia, o que ficou consolidado tradicionalmente como a “doutrina” de um pensador, embora muitas vezes turve a visão daquilo que está em questão na obra deste, não deixa de ter raízes nesta mesma obra. Em poucas palavras: o platonismo (o “passo à frente” que funda a tradição) evidentemente tem raízes em Platão, mas isso não significa que a obra de Platão se reduz, nem mesmo em seu estrato fundamental (ou muito menos aí), ao que “se” conhece como sendo Platão ou platonismo. Com relação ao que “se” pensa, é preciso dar um “passo atrás”, em direção ao “próprio” Platão, se é que podemos falar assim. Pois não se trata de encontrar um Platão “em si” que vige “por trás” do que “aparenta ser”, mas não é Platão “ele mesmo”. Para nós, não há tal “pensador em si”. Antes, trata-se de se confrontar com a obra de um pensador a fim de que desta confrontação surja uma autêntica interpretação – a qual pode, por fim, “confirmar” o que a tradição “sempre disse” sobre o pensador. O que está em jogo aqui é que, se tal confirmação aconteça, que ela seja uma autêntica compreensão (uma autêntica experiência?) daquilo que está em jogo para o pensador – e não um mera reprodução do que “se costuma” dizer sobre ele.

O problema é que não temos nem uma medida externa àqueles mesmos que se põem a tarefa de interpretar para “averiguar” a autenticidade da interpretação. Pois a obra mesma não aparece senão sempre já em uma ou outra interpretação, sempre desde um ou outro pressuposto – e as teses de uma inter-

pretação autêntica e de uma que meramente “reproduz” podem ser, a princípio, indistintas. O que não exclui que os pressupostos possam ser revistos a partir do enfrentamento da coisa mesma em causa.

Seja ele problemático ou não, útil ou não, é com base nesse pressuposto hermenêutico que nos voltamos para compreender a interpretação de Heidegger sobre Platão. Para nós, quando Heidegger identifica na “alegoria da caverna” as raízes de toda a história da metafísica, quando identifica metafísica com platonismo, ele está procurando delimitar o “passo a frente” dado por Platão ou as raízes na obra de Platão daquilo que depois seria fundado direta ou indiretamente nele pela tradição. Todavia, no ato mesmo de fazer essa delimitação, Heidegger abre o espaço para que possa haver um “passo atrás”, justificável no interior de seu próprio pensamento e na obra de Platão, que nos permite pensar em Platão aquilo que, para nós, com Heidegger, a tradição nos legou como impensado.

É bem verdade que, com isso, permanece a questão de porque Heidegger não deu ele mesmo esse “passo atrás” que o tornaria “mais próximo” de Platão. Talvez ela fique mesmo mais aguda, já que o passo não nos só é autorizado “de maneira geral” (isto é, a princípio, com relação à tradição em geral) no pensamento de Heidegger, como é explicitamente indicado por ele no caso de Platão, conforme pretendemos ter mostrado brevemente mais acima. Não procuraremos responder a isso aqui, nem podemos fazê-lo. Para nós, interessa apenas o fato de que essa “lacuna” abre a possibilidade de nos colocarmos a tarefa de propiciar a aproximação entre Heidegger e Platão.

As considerações que se seguem pretendem ensaiar uma pequena contribuição a essa aproximação. Nesse sentido, proponho (como já indicado mais acima) o seguinte exercício: ensaiar um passo da aproximação de Heidegger a Platão, investigando sobretudo alguns elementos homólogos no modo como ambos pensam o que nomeamos aqui a vida comum, isto é: a “cotidianidade mediana” do existir (*Dasein*)⁶ em Heidegger; o “interior da caverna” em Platão. O referido curso de 1933/1934 será, a um tempo, o ponto de partida e fio condutor da exposição.

Neste curso, Heidegger divide a “alegoria da caverna” em quatro estágios. No primeiro, dá-se a caracterização da situação dos prisioneiros na caverna. No segundo, acontece uma “primeira libertação” de um prisioneiro que, nesse momento, ainda permanece na caverna. No terceiro, se daria a verdadeira libertação: o prisioneiro é levado para fora da caverna. No quarto, se dá o retorno do prisio-

6 Sobre a tradução de *Dasein* por existir, vide PRADO, 2009, p. 10, nota 1.

neiro à caverna. Ainda que apenas de passagem, convém assinalar que Heidegger faz questão de ressaltar que o que importa não é a mera sucessão de estágios isolados, mas a transição e transformação que se dá de um estágio para outro. É tal passagem que constitui propriamente a história – que, enquanto tal, é a história do “acontecimento da verdade” (HEIDEGGER, 2007, p.137) e da libertação e formação (*paideia*) do homem no que diz respeito ao seu ser mais próprio (sua natureza). No horizonte do presente trabalho, avançaremos apenas no primeiro estágio e em parte do segundo.

- 2 -

Seja então o primeiro estágio da alegoria. Segundo Heidegger, ele seria como que preparatório com relação ao acontecer propriamente dito da história – o que evidentemente não exclui que ele seja parte integrante desta. Trata-se da descrição do estado dos prisioneiros antes que aconteça a libertação de um deles. A cena é bem conhecida: presos por correntes pelas pernas e pelo pescoço, os prisioneiros não podem se voltar. São obrigados a olhar, tão só, para o fundo da caverna e, com isso, a se ater e a se comportar apenas com o que lhes vem ao encontro a partir desse fundo. O que aí se mostra são sombras de coisas (artefatos) e homens, que são projetadas na parede do fundo da caverna pela luz do fogo que se encontra para além do muro que fica atrás dos prisioneiros e ao longo do qual passam os que carregam esses artefatos. Suposto que na parede em que passam as sombras reverberasse a fala destes últimos, os prisioneiros atribuiriam a fala às sombras.

Nesse sentido, uma vez que os que estão presos não têm acesso senão às sombras e não podem ver nem as coisas de que estas sombras são sombras, nem o fogo que, com sua luz, dá origem a estas últimas, eles consideram a sombra como sendo o próprio ente (*tà ónta*; *República*, 515b) – suposto ainda que pudessem falar entre si, dialogar (*dialégesthai*) sobre o que veem. Do mesmo modo, não consideram como o verdadeiro ou, na tradução de Heidegger, como o desvelado (*tò alēthés*, 515c) senão essas mesmas sombras, que constituem o ente para os que estão presos na caverna.

Portanto, enquanto permanecerem nessa condição, os prisioneiros não podem senão estar vidrados naquilo que se lhes desvela como ente; são cativos

disso que lhes é então desvelado como ente – as sombras. Como Heidegger assinala, isso não significa que os prisioneiros se comportam com relação às sombras *como sombras*, pois, para isso, eles teriam que ter acesso ao fogo e às coisas, os quais, juntos, dão origem às sombras.

Visto que, como é dito no início da alegoria, o que está em questão é a “nossa natureza” (514a), o que temos até aqui é que estamos, segundo nosso modo próprio de ser, sempre em um determinado comportamento com relação ao ente e à verdade (ao desvelamento). Todavia, a consideração da “nossa natureza” na alegoria vem aí com a “restrição” de que essa consideração se dará “relativamente à *paidéia* e a falta dela” (514a). Ora, Heidegger interpreta a noção de *paidéia* justamente a partir da relação entre ser humano, verdade e ente: “*paidéia* refere-se à transformação do ser humano como um todo, no sentido de uma transposição de um âmbito que lhe vem ao encontro de imediato para um outro âmbito, no qual o ente se lhe mostra” (HEIDEGGER, 2008a, p. 190). A *paidéia* é uma transposição do ser humano para outro âmbito da verdade daquilo que lhe vem ao encontro, transposição que só se perfaz como transformação do próprio humano no sentido de se adaptar a outro âmbito da verdade. É essa transposição, transformação e adaptação, essa passagem que transcende um âmbito de verdade em que ele mesmo se encontra e se libera para outro, que constitui a formação do homem (*paidéia*), narrada pela alegoria.

Esclarecida a perspectiva segundo a qual será considerada a “nossa natureza”, podemos retomar o fio da argumentação. Visto que estamos às voltas com uma alegoria – ou, para usar o termo de que Platão se vale expressamente, uma *imagem* (*eikón*, 515a, 517a) – convém perguntar: o primeiro estágio da história pretende ser imagem de que âmbito de verdade e de relação com o ente em que se encontra o homem? A resposta já foi dada: o cotidiano, a vida comum, de todos os dias, o modo como nos comportamos com as coisas “de início e na maior parte das vezes”⁷. É o que afirma Heidegger (2008a, p. 145) e é o que se pode depreender da interpretação da alegoria feita pelo próprio Sócrates logo depois do fim da estória (*República*, 517c): a caverna corresponde ao visível, à “realidade” que vivemos de imediato todos os dias. E é o que se pode depreender também da resposta de Sócrates a Glauco: ainda durante a exposição do primeiro estágio, quando Glauco qualifica de estranhos, incomuns, sem lugar (*átupon*) a imagem (*eikhóna*) e os prisioneiros apresentados por Sócrates, este responde que tais prisioneiros são semelhantes a nós (*homoíous hemîn*) (515a).

⁷ *Zunächst und zumeist*: expressão usada por toda parte em *Ser e tempo* para se referir à cotidianidade do existir.

Ora, é justamente aí que podemos começar a observar a proximidade entre Platão e Heidegger não só no fato de que eles tratam do cotidiano, mas, também, como é preciso, *no modo* como eles o fazem. De fato, também para Heidegger o que é mais cotidiano, o que é mais próximo, é justo aquilo que, “de início e na maior parte das vezes”, não notamos e cuja estrutura nos passa despercebida. Isso se mostra já no fato de que, apesar do contexto em que discussão transcorre, Glauco se espanta e não percebe de imediato que o que está sendo posto à sua vista é a estrutura mesma da vida que ele mesmo vive, todo dia.

Mas isso ainda é bem pouco. Uma aproximação mais consistente está no fato de, para ambos, a cotidianidade ser constitutivamente um determinado “não ver”: é um modo de acesso ao ente em que este não é visto *como tal*, é um modo de acesso em que o ente não é “propriamente visto”. E o ente não é visto como tal por não ser visto propriamente em seu ser, em sua verdade e desde seu fundamento (sua origem, sua proveniência). A rigor o ente tal como ele se oferece no cotidiano, de imediato, não é compreendido em sua verdade, tal como ele é, o que só é possível se o compreendemos desde seu fundamento: a sombra não é vista *como sombra*, pois a luz do fogo que lhe dá origem, junto às coisas das quais são sombras, estão fora do alcance dos que permanecem presos.

É o que acontece com o existir na cotidianidade, na sua vida comum: em suas relações consigo mesmo, com os outros e com as “coisas”, o existir está de início e na maior parte das vezes preso à interpretação e compreensão (à visão⁸) do “a gente”, do “impessoal” (*das Man*), ao modo como o ente se desvela aí.

8 Ao contrário do que procura estabelecer Rosen (1988, p.137), não me parece haver uma precedência da noção de “escuta” sobre a de “visão” na caracterização do compreender próprio ao existir – o que se comprova, entre outras passagens, pelo fato de esse compreender ser um ver (HEIDEGGER, 2002, p. 202). Não se trata de compreender o sentido de “ver” e “escuta” a partir do que, na representação natural, “se” pensa a seu respeito – é preciso compreender esse sentido comum (essa “imagem”) redimensionando-o a partir daquilo que se pretende compreender com a palavra em questão. O círculo ou a “aporia” aqui é: recorreremos à “imagem” (à palavra comum) para dar conta do que é mais próprio àquilo mesmo que “sustenta”, “é fundamento” da imagem; contudo, se é assim, só podemos compreender a palavra comum aí (e, a rigor, algures) porque, antes, sempre já compreendemos isso que é mais próprio e para o que a palavra comum tenta nos remeter. A “imagem” é, pois, uma lembrança daquilo que sempre já a fundamenta, que constitui sua essência e que, nesse sentido, é o que a imagem propriamente é, antes. Ora, o mesmo não ocorre em Platão? As “imagens”, que expõem o “invisível” que fundamenta tudo, não supõem, em algum sentido, para serem compreendidas e mesmo para “existir”, o já ter compreendido o “inteligível”? Acresce-se a isso que a palavra essencial do pensamento de Heidegger, após a *Kehre*, é remetida à noção de ver: um dos aspectos destacados por ele na etimologia de *Ereignis* é sua proveniência de *äugnen* (*Er-äugnen*), olhar. É dessa palavra que provém, por sinal, a que designa o instante originário e próprio de decisão do existir, o qual reúne, na vida de um singular, a totalidade do tempo, e no qual este existir abre os olhos para a visão do que é mais próprio e originário: *Augenblick* – palavra que, quicá, faça justiça, como tradução, ao instante de decisão entre ser, não-ser e aparência, em que homem e mundo emergem conjuntamente no movimento da *physis* e que talvez concentre o sentido da “alegoria da caverna”: *tò eksaiphnēs* (Cf. PAES, 1988).

Em linhas gerais, esse modo de acesso ao ente se caracteriza por não ver o ente desde suas raízes, por perder ou jamais alcançar “a referência ontológica primária ao ente referencial”, nunca se comunicando “no modo de uma apropriação originária deste ente” (HEIDEGGER, 2001, p. 168), considerando como ente aquilo que “se” diz ser o ente (falatório); por se abandonar e se dispersar na multiplicidade do que lhe vem ao encontro no mundo, sem deter seu olhar propriamente em nada (curiosidade); por turvar a diferença entre o que foi compreendido e o que não foi compreendido, nivelando tudo a uma mesma compreensão (ambiguidade). Em termos mais próximos de Platão: preso ao que desfila à sua frente de imediato, sem poder se voltar para o ente como tal – ao menos enquanto permanece no âmbito que lhe é próprio e, com isso, não transformam a si mesmos – os prisioneiros nomeiam como ente as sombras; a única coisa a que têm acesso são essas sombras (múltiplas; 475a-479e); nivelam, assim, todo e qualquer ente a esse único modo segundo o qual o ente se lhe revela, as sombras; sombras que, não obstante, não se desvelam como tais.

Note-se que a vida comum tal como ela é de fato “de início e na maior parte das vezes” (no interior da caverna, com todos ainda presos) não consiste em uma relação com um não ente ou com algo simplesmente falso. Trata-se de uma relação com algo que é – mas que não pode ser visto como a “única” e “última realidade”, como a “medida” para tudo que é. Já no que diz respeito à verdade do que se manifesta no cotidiano, convém observar que há aqui uma “ambiguidade” ou, antes, uma ambivalência. Por um lado, um ente se manifesta de fato – se desvela, é na verdade. Por outro, isso que se desvela não se desvela tal como é – *se* visto desde outra perspectiva. É nessa outra perspectiva que também pode se mostrar outra medida para o ente – que as sombras podem ser vistas *como sombras*, que o ente pode ser compreendido desde uma “apreensão originária”. Mas, para isso, é preciso que o homem mesmo se transforme – que um prisioneiro se liberte e seja levado a outro ver, a outro modo de compreensão, a outro modo de verdade, a outro modo de ser.

O existir está preso e acorrentado ao ente tal com este lhe vem ao encontro no cotidiano, assim como os prisioneiros da caverna estão vidrados e absorvidos pelas sombras. Para ambos, então, a sombra do ente se torna, sem ser vista como sombra, a medida para julgar toda e qualquer relação com o ente: é o que se vê, em Platão, na atitude dos prisioneiros com relação àquele que retorna após ter saído da caverna (516c-d e 517d-e) e na reação que, de imediato e na maioria das vezes, a multidão tem com relação àqueles que se dedicam à filosofia (487c-499e). “Multidão” ou “maioria” (*hoi pollói*), aliás, que, ao menos do modo como costuma proceder, pode ser aproximada do “a gente” de Heidegger.

A formulação mesma da instauração da vida comum, da “vida terrena” como *esquecimento* do que a fundamenta e “ilumina” aproxima ainda mais Platão de Heidegger. Basta lembrar que, para Heidegger, o que propicia ser ao ente não é senão o ser mesmo; e que é o esquecimento deste e de nossa relação prévia com ele – a compreensão de ser – que funda o que nós mesmos somos na vida comum. Que a vida comum seja um esquecimento, uma fuga daquilo que é mais próprio, não significa senão isso: que ela é um esquecimento daquilo que constitui o fundamento (*arkhé, aitia*), a verdade (*alétheia*) e a essência (*ousía, eîdos, idéa*) do ente – o ser mesmo.

Ora, em Platão, não é difícil lembrar que a exposição da instauração da “vida terrena” se dá no mesmo sentido; para comprová-lo, basta trazer para nossa interpretação o mito de Er, com o qual a *República* alcança seu fim; ou, então, o mito da “parelha alada” presente no *Fedro* (246-257). Heidegger recorre justamente a este último mito para caracterizar o conhecimento ontológico, *a priori*, o conhecimento do que está além do ente, isto é, além daquilo com que nos comportamos de início e na maior parte das vezes. Isto que está além do ente é justamente seu fundamento, verdade e essência – o ser. O conhecimento do ser caracteriza-se por ser a reminiscência de um já compreendido, de um já visto, *anámnēsis* (HEIDEGGER, 1975, p. 464 e 2000, p. 387).

De acordo com a divisão de Heidegger no curso de 1933, os dois estágios seguintes da “alegoria da caverna” tratam das duas “etapas” da libertação do homem: primeiro, no interior da caverna; em seguida, quando ele é levado para fora da caverna. É aí que, no estado anteriormente descrito, algo acontece e começa propriamente a história.

- 3 -

O segundo estágio (515c4-515e5) apresenta a libertação do homem no interior da caverna. Um dos prisioneiros é desamarrado e forçado, de repente (*eksaíphnēs*), a se voltar, pôr-se a caminho e olhar em direção à luz. Tudo isso ele só conseguiria fazer entre muitas dores e não estaria em condições de ver, “através do bruxulear da luz”, as coisas mesmas das quais antes ele só via as sombras. E se lhe fosse dito que tudo que antes via eram “ninharias”, “nulidades”, “coisas vãs” e que agora, por estar “mais próximo do ente” (*mállon ti eggytérō tou óntos*) e, nesse sentido, voltado para o que é “mais ente” (*mállon*

ónta), ele “veria de modo mais reto” (*orthóteron blépoi*); e se o forçassem a dizer o que é cada uma das coisas de que antes só via as sombras e que agora vê diretamente – ele não saberia responder e consideraria “mais verdadeiro”, “mais desvelado” (*alēthéstera*) o que antes via (as sombras) do que o que agora vê (as coisas mesmas). E se, além disso, fosse forçado a olhar o resplendor do próprio fogo, seus olhos doeriam e ele procuraria fugir para que lhe é “possível” (*dýnatai*) dirigir seu “olhar” – “para baixo” (*kathorân*).

De acordo com Heidegger, esse estágio não apresenta uma verdadeira libertação, mas sim uma libertação que fracassa (HEIDEGGER, 2007, p. 147-149). A libertação fracassa aqui porque o prisioneiro, embora livre *das* amarras, ainda não está livre *para* aquilo que lhe vem agora ao encontro, não se encontra em condições de ter acesso, de se abrir para as coisas mesmas e, além delas, para a própria luz do fogo. Isso fica claro através de duas coisas. Primeiro, pelo fato de ele considerar as sombras, única coisa a que tinha acesso antes, como o mais verdadeiro, o mais desvelado. Isso mostra que a única medida de que ele dispõe para o ente é ainda a da condição de prisioneiro – e reforça um ponto que já assinalamos mais acima: na vida comum, o existir tem como única medida a visão que lhe é aberta pelo “a gente”.

Em segundo lugar, visto que esse voltar-se lhe causa dores e constitui um esforço, ele procura se refugiar naquilo a que antes tinha acesso. De acordo com Heidegger, o “critério da sua avaliação é a manutenção de um estado tranquilo sem expor-se a qualquer exigência ou necessidade” (HEIDEGGER, 2007, p. 148). Ora, não é essa a “mobilidade” própria da “decadência” (*Verfallen*), em que existir se encontra quando preso à verdade do “a gente”? A sua “tentação” constante não é justamente permanecer “alienado” de si mesmo e do que é mais próprio e requisita compreensão, “fechado” para isso e “aprisionado” naquilo que se lhe oferece de imediato e na maioria das vezes – e “tranqüilizado” na pretensão (do) “impessoal” de ser medida para tudo, para o que é verdade, para o que é de fato, para o que é ou não digno de ser visto (HEIDEGGER, 2001, p. 177-178)? O próprio sentido em que se concebe o “movimento” de fuga característico do “quem” da cotidianidade, a saber, como um movimento para baixo, de certa forma aproxima Heidegger de Platão: *Verfallen*, “de-cair”, é a condição da cotidianidade mediana (HEIDEGGER, 2001, p. 167 ss.); o movimento de voltar à caverna, embora não tão brusco quanto uma queda, ainda assim é para baixo: é um descer, *katabaino* (516e).

Convém lembrar ainda que a violência mesma com que se dá a libertação do prisioneiro é característica fundamental da lida do existir com o que é mais próprio nas coisas mesmas, sobretudo consigo mesmo – e isso em (pelo menos) dois sentidos. Primeiro, no sentido do *páthos* que, de repente, toma o existir e o

arrebata do impessoal. Nesse sentido, o próprio impessoal é caracterizado por Heidegger como fuga da angústia – como fuga daquilo que, *eksaíphnes*, desvela o nada do nosso próprio ser-no-mundo e, nos libertando do impessoal, nos libera para o que é mais próprio (o nosso próprio ser e, a um tempo, o mundo como mundo, visto que este perfaz nosso próprio modo de ser) (HEIDEGGER, 2000)⁹. Ora, não é desse mesmo “instante” decisivo (que nos exige decisão) que o prisioneiro é, em um “primeiro impulso”, tentado a fugir? Em segundo lugar, no sentido da violência “conceitual” com que o *lógos* que pretende “superar as sombras” em direção às “coisas mesmas” precisa proceder no que diz respeito ao “aprisionamento” do impessoal (HEIDEGGER, 2001)¹⁰ – quem liberta e fala ao prisioneiro, diz a ele o que é o mais desvelado e mais ente e procura forçá-lo a dizer o que cada coisa, da qual anteriormente via apenas as sombras, em verdade é.

Não obstante o prisioneiro ainda não esteja à altura do que agora experimenta, para o que ele precisa passar por um processo de adaptação e transformação de si mesmo (*paidéia*), algo se modificou no âmbito de sua existência – no âmbito do que lhe é desvelado, do que lhe é acessível como ente. Agora ele está, de repente, mais próximo do ente ou próximo do que é mais; concomitantemente, ele está mais próximo do que é mais desvelado, mais verdadeiro. Como Heidegger assinala, vê-se aqui que a verdade, assim como o ser, tem para Platão uma gradação. Essa gradação, segundo Heidegger, não diz respeito a “números ou quantidade”, mas a *outro* desvelado.

Agora, são duas as “coisas” que estão desveladas para o prisioneiro: as sombras e as coisas. Como já foi assinalado, há que se observar que Platão não distingue aqui entre o acesso a não-ente (as sombras) e ente (as coisas), entre algo falso e algo verdadeiro – mas sim entre um determinado modo de ser do ente e outro, um determinado modo de verdade e outro, a saber: que junto às sombras não estamos tão próximos do ente quanto junto às coisas que dão origem a essas sombras. E que, portanto, junto às sombras estamos próximos a algo menos desvelado do que junto às coisas. A um “grau” do ser corresponde um “grau” de desvelamento. Mas o que faz as coisas serem mais, e serem mais verdadeiras do que as sombras?

Para nós, duas razões. Primeiro, pelo fato de que as coisas são aquilo a partir de que as sombras são sombras – dão a estas sua origem e essência (aspecto, eîdos). Com isso, permanecemos ainda no interior do que a alegoria, por assim

9 § 41.

10 § 61.

dizer, nos diz por si mesma. A segunda já remete à interpretação da alegoria no interior do que se pode chamar, talvez um tanto anacronicamente, de “metafísica platônica”: as coisas na alegoria equivaleriam às ideias e as sombras às “coisas sensíveis”; nesse sentido, as coisas “são mais”, e “mais desveladas”, do que as sombras, porque aquelas são sempre, enquanto estas estão sujeitas à geração e corrupção.

Mas, além das coisas, outro elemento se mostra aqui: a luz do fogo. Sem ele, a rigor, as coisas não poderiam dar origem às sombras. Ele não pode significar, na alegoria, mais uma coisa entre as demais coisas e pessoas que passam pelo caminho, uma vez que seu papel aqui é diverso: ele possibilita que as coisas deem origem e aspecto às sombras. O fogo está além do caminho em que passam as coisas que dão origem às sombras. Todavia, nada na alegoria indica que ele dá origem às próprias coisas ou, antes, seja fundamento delas.

O horizonte para compreender o papel do fogo aí nos é dado pela interpretação que Sócrates faz da alegoria que ele mesmo contou. Segundo tal interpretação, a luz do fogo corresponde “à força do sol” no “[mundo] visível” (517b-c). Ora, se lembrarmos que o sol é filho do bem e muito semelhante a este (506e) e que na alegoria o próprio bem é “simbolizado” pelo sol, convém, antes, expor e interpretar a alegoria até o ponto em que o liberto encontra o sol – o que não faremos aqui. A esse respeito, damos apenas uma indicação: como aquilo mesmo que promove desvelamento dos entes (das “sombras”), a luz do fogo parece corresponder ao que Heidegger chamará de “verdade ôntica”. Nesse sentido, a luz do bem ou, antes, da ideia de bem, a ideia suprema, corresponderia à “verdade ontológica” – ao desvelamento do ser (o bem?) e das possibilidades de ser (as ideias?) desde as quais os entes podem se revelar e ser o que são. Entes esses que não são senão aquelas sombras na lida com as quais a nossa vida comum, cotidiana, vem a ser o que ela é.

Se esse esboço de aproximação foi bem-sucedido, conseguimos destacar alguns traços do que há de homólogo no que Heidegger e Platão pensam da vida comum. Em linhas gerais, para ambos, a vida comum é, constitutivamente, o âmbito do esquecimento do que propicia a ela justamente o seu próprio ser. Ela só é o que é porque está imersa naquilo com que se comporta – os entes, as sombras – sem poder vê-lo como tal – a sombra como sombra, o ente em seu ser. Todavia, justamente por ser esquecimento e não completo obscurecimento, ela pode ser a ocasião em que se pode lembrar – desvelar – o ente como tal (as sombras, as coisas) e o seu ser (as coisas que produzem as sombras, as ideias). Nesse sentido, para a alegoria, o olhar reto (*orthótes*) do “sujeito” como condi-

ção da verdade do ente não é o mais fundamental, como parece querer o Heidegger de *A doutrina de Platão sobre a verdade*, mas sim a relação do humano e de seu ser com o desvelamento (a lembrança) e o encobrimento (o esquecimento). É ele, o ser humano, que tem que se transformar em seu ser para poder vir a ser a relação com um determinado grau ou modo de relação com o ente e com o ser – relação esta que perfaz o próprio ser do humano. O lugar, a hora e a vez dessa transformação – que é, a um tempo, um longo e penoso processo de “adaptação” (a rigor, de educação, de formação: *paidéia*) e, a cada vez, um instante (*eksaiphnes*) de decisão, bem antes de ser uma “disciplina acadêmica”¹¹ ou “apenas” um tipo de discurso – é essa (forma de) vida que podemos chamar propriamente de “filosofia”.

¹¹ O mesmo não se pode dizer sobre a noção de disciplina como *máthema* e forma de vida militante, na medida em que ambas constituem – dos pontos de vista epistêmico e político, respectivamente – a formação (que forma a forma de vida (sic)) em jogo aqui. A esse respeito, vide PRADO, 2016, em especial o capítulo 6 e a conclusão.

Recebido em: 29.08.2017 Aprovado em: 19.09.2017

Referência Bibliográfica

DOSTAL, R. J. Beyond being: Heidegger's Plato. In: MACANN, C. (Ed.). *Martin Heidegger: critical assessments*. London and New York: Routledge, 1992.

HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008a.

_____. A essência do fundamento. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008b.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

_____. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*

im Ausgang von Leibniz. 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

_____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. (Coleção Os Pensadores)

_____. *O que é isto – a filosofia?* São Paulo: Abril Cultural, 1973b. (Coleção Os Pensadores).

_____. Platons Lehre von der Wahrheit. In: HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. *Ser e verdade*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

_____. *Tempo e ser*. São Paulo: Abril Cultural, 1973c. (Coleção Os Pensadores)

_____. *The metaphysical foundations of logic*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Victorio Klostermann, 1995.

PAES, C. L. M. Platão: O Instante e a Caverna. *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, SP, Vol. IV, nº 3, 1988.

PRADO, G. N. 2009. *O escândalo do escândalo da filosofia – transcendência e “refutação do idealismo” em Heidegger*. Rio de Janeiro, RJ. 141 p. Dissertação. UFRJ.

PRADO, G. N. 2016. *O limite entre política e ontologia: em ensaio em torno do bom na República de Platão*. Rio de Janeiro, RJ. 326 p. Tese. UFRJ.

ROSEN, S. *The quarrel between philosophy and poetry*. New York, London: Routledge, 1988.