
O EXERCÍCIO DO FILÓSOFO: A EXPERIÊNCIA DA SOLIDÃO E OS LIMITES DA LINGUAGEM NO LIVRO VII DA REPÚBLICA DE PLATÃO¹

Glória Maria Ferreira Ribeiro^(*)

*Tudo no mundo está dividido em duas partes, das quais uma é visível e outra invisível.
A visível nada mais é do que o reflexo da invisível.
J. L. Borges.*

ÀGUISA DE INTRODUÇÃO

Num pequeno conto narrado por Borges, em seu *Livro dos Sonhos*, intitulado *O Sonho Infinito de Pao Yu*, vemos o personagem que dá nome ao conto perplexo dentro de um jardim idêntico ao seu. Trata-se de um sonho. Nele, Pao Yu² encontra as donzelas da sua casa que, a princípio, parecem reconhecê-lo, mas que, depois, vendo-o mais de perto, dizem tratar-se de um engano e o tratam com desprezo. Buscando resposta para essa situação de duplicidade - na qual ele parece ser outro de si mesmo - Pao Yu se retira do jardim e retorna para a sua casa, para o interior do seu quarto. Lá, ele encontra a si mesmo dormindo e tendo o mesmo sonho. Diante daquela situação, o sonhador chama o sonhado, despertando-o da mesma trama onírica, na qual ambos acham-se enredados. Nesse despertar dá-se o encontro e o confronto dos dois. Mas, no momento desse confronto, em que o sonhador e o sonhado se abraçam, dá-se outro despertar promovido por uma voz que, do interior do jardim, chama pelo sonhador. Nesse despertar o sonhado se retira e Pao Yu pede que ele logo retorne. Quem desperta, instado pela voz que ecoa do jardim, é Pao Yu que, novamente, dá início à narrativa desse mesmo e infinito sonho. Esse sonho, no qual a mesma situação parece se repetir infinitamente a cada vez que o sonhado se retira (retiro que o faz retornar sempre para a mesma situação inicial), parece reproduzir o mesmo fenômeno que se origina quando observamos dois espelhos em confronto. Os espelhos, um diante do outro, multiplicam ao infinito as imagens por eles produzidas.

¹ Esse ensaio consiste numa série de inquietações, todas nascidas nos meus primeiros anos de graduação na UFRJ e que originaram muitos escritos usados por mim em minhas aulas do curso de graduação em Filosofia. A primeira tentativa de organização dessas inquietações foi tema de um capítulo de livro intitulado “Sobre a relação entre proximidade e distância na Alegoria da Caverna de Platão”, publicado pela Editora Vozes em parceria com a Fundação Biblioteca Nacional intitulado *Pensamento no Brasil/Vol.II* – Gilvan Fogel. Agora, nesse ensaio, essas inquietações avançam numa nova direção que é sinalizada pelo próprio título do ensaio.

^(*) Professora associada de Filosofia da Universidade Federal de São João del Rei.

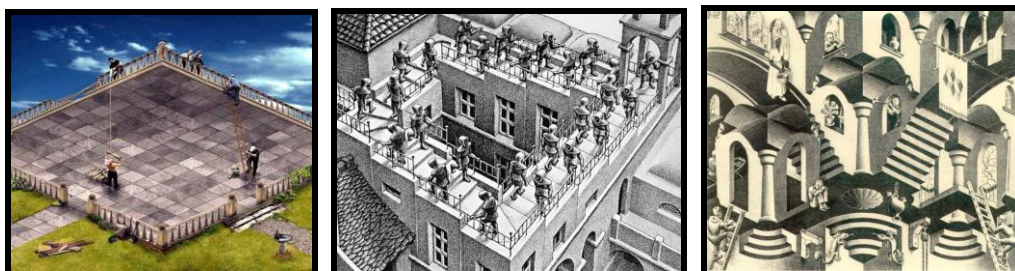
² Ver anexo no fim deste texto.

Os espelhos, bom... Isso corresponde à ideia do duplo, à ideia do outro “eu”, ou seja, isso tem a ver com um conceito muito diferente. E é a ideia do tempo, porque a ideia do tempo é essa, é a ideia do “eu” que perdura, e de todo o resto que muda. E, no entanto, existe algo misterioso, que é ator e depois espectador na memória. A ideia do espelho, sim, há algo de terrível nos espelhos. (BORGES, 2009, p. 109).

Dentro da genealogia dos sonhos temos a mesma lógica que se repete. Imagens que se repetem, não necessariamente na mesma sequência ou seguindo o mesmo modo como se apresentam no cotidiano. Nos sonhos há sempre a presença de um espectador, para quem se descortina as ações oníricas. Muitas vezes, ele se transforma em ator e personagem de si mesmo. É isso que vemos no conto de Borges. Pao Yu é tanto o sonhador como o sonhado. Ator e espectador de seu próprio sonho. O que perdura no sonho de Pao Yu e o que o torna infinito é, precisamente, o jogo que se estabelece entre ele e o “outro”. Jogo de espelhos no qual a mesma imagem se repete ao infinito. É o sonho diante do sonho, o espelho colocado diante de outro espelho. O que perdura é esse jogo especular, por isso o sonho transforma-se numa contínua repetição do mesmo (Pao Yu) se fazendo outro. Impossível acordar desse sonho, do mesmo modo que é impossível nos livrarmos da imagem que se reflete, quando nos colocamos diante de um espelho. “Sim, há algo terrível nos espelhos”, como há algo terrível nos sonhos e na reflexão.

Tal como os desenhos de Escher³³, o conto de Borges nos deixa perplexos porque não conseguimos precisar onde começa e quando termina o sonho de Pao Yu. A mesma sensação nos acossa quando lemos a “Alegoria da Caverna”, de Platão. Não se trata de um sonho, mas de uma imagem criada por Platão para mostrar e deixar ver como se dá a educação da alma daquele que deverá governar a cidade por ele (Platão) idealizada. Entre o interior e o exterior da caverna podemos observar um jogo de reflexos do qual, nós leitores somos os espectadores.

³³ **Figura 1.** Desenhos de Maurits Cornelis Escher (Leeuwarden, 17 de Junho de 1898 – Hilversum, 27 de março de 1972).



Disponível em: <<http://www.mcescher.com/>>. Acesso em: 31 maio 2013.

O nosso propósito, nesse ensaio, é compreender o que está em jogo nessa relação entre o exterior e o interior da caverna, jogo no qual se dá a própria experiência da filosofia. Na tentativa de compreendermos a natureza dessa experiência, é que estaremos lançando mão, ao longo da escrita desse ensaio, das preleções de Heidegger que datam do semestre de inverno de 1933/34, notadamente a primeira parte que se constitui em uma interpretação da "Alegoria da Caverna". Igualmente estará em pauta o escrito de 1931/32 intitulado *A teoria Platônica da Verdade*, desse mesmo autor. Nessas preleções, Heidegger irá se debruçar sobre a questão das duas noções de verdade que irão irromper do seio dessa alegoria, quais sejam: a verdade como desencobrimento (*alétheia*) e a verdade como a "retidão do notar e enunciar". (HEIDEGGER, 2008, p. 242). A intenção de Heidegger é, numa última análise, evidenciar que a noção de verdade como "retidão do notar e enunciar" é uma noção derivada da verdade compreendida como desencobrimento. Para nós, a discussão sobre a verdade como desencobrimento se mostra como o dar-se da própria experiência da filosofia, por conseguinte, a discussão que gira em torno da questão da verdade como "retidão do notar e enunciar" não será propriamente tematizada nesse ensaio. No empenho de descrever a experiência da filosofia, iremos dividir a "Alegoria da Caverna" em quatro estágios, obedecendo à divisão utilizada por Heidegger, no seu escrito de 1933/34 – que é a mesma utilizada pelo Professor J.A. A. Torrano em sua *palestra A imagem da caverna na República de Platão*. Divisão que se impõe pela própria estrutura da alegoria, na qual Platão estabelece uma simetria perfeita entre o interior e o exterior da caverna. Na primeira parte da interpretação da "Alegoria da Caverna", Heidegger chama esses estágios de "os quatro estágios do acontecimento da verdade". (HEIDEGGER, 2007, p. 137). E ele ainda nos fala da importância de compreender os estágios, não de forma isolada, mas como um processo:

O essencial não são os estágios em si, mas o que se dá entre eles, as passagens de um para o outro. Isso quer dizer: decisivo é todo o percurso da história por cuja realização e exercício nossa própria presença há de pôr-se em movimento. Assim, por exemplo, quando o primeiro estágio se tiver esclarecido, não podemos, então, deixá-lo de lado como algo findo e acabado; devemos introduzi-lo também na passagem e na continuação das passagens. (HEIDEGGER, 2007, p. 138-139).

Da mesma maneira acontece na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, obra na qual está sendo descrita a experiência da consciência no seu percurso de autoconhecimento, no qual ela parte de um saber fenomenal para o saber filosófico propriamente dito. Nesse processo, cada estação ou figura da consciência deverá ser superada e conservada para que, dessa forma, ela possua o todo da sua história – na qual o próprio Espírito Absoluto se concretiza no pensamento do homem. Esse processo, seja em Platão ou em Hegel, traduz o modo como se dá a experiência da própria filosofia

em seu pertencimento ao princípio constitutivo da realidade, que pode ser compreendido como o ser enquanto ser, como a ideia suprema do Bem, como Espírito Absoluto ou como qualquer outro nome que ele receba ao longo da história da filosofia. Na interpretação de Heidegger, esse processo, ao ser observado no transcurso dos estágios percorrido pelo prisioneiro que foi libertado da caverna, explicita o modo como a experiência da filosofia se dá desde o próprio acontecimento da verdade como descobrimento (*alétheia*). Como se pode observar, o nosso ensaio trata da leitura contemporânea de um texto da Antiguidade Clássica. Contudo, ao nos debruçarmos sobre a leitura que Heidegger faz de Platão, não estamos preocupados em saber se essa leitura (e consequente tradução) é “fiel” ao texto platônico ou não; se os pressupostos assumidos pela própria filosofia de Heidegger podem “facilitar” ou “obstruir” a interpretação do texto a ser analisado. Trata-se, antes, de compreender como se dá a experiência da filosofia como o exercício de interpretação e linguagem.

O PRIMEIRO ESTÁGIO (54A-515C): O INTERIOR DA CAVERNA E O TEATRO DE SOMBRAS: A PROXIMIDADE QUE IMPÕE DISTÂNCIA

Platão dá início à criação da sua alegoria tematizando a questão da natureza humana da alma, em relação à educação ou à sua falta. Mas, deixemos que Platão nos fale através da boca de Sócrates:

Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços e de tal maneira que só lhes é dado permanecerem no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os manipuladores de marionetes colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles.

– Estou a ver – disse ele.

– Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda espécie de labor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados.

– Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas – observou ele.

-
- Semelhantes a nós – continuei. Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna?
- Como não – respondeu ele – se são forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida?
- E os objetos transportados? Não se passa o mesmo com eles?
- Sem dúvida.
- Então, se eles fossem capazes de conversar uns com os outros, não te parece que eles julgariam estar a nomear objetos reais, quando designavam o que viam?
- É forçoso.
- E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando algum dos transeuntes falasse, não te parece que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava?
- Por Zeus, que sim!
- De qualquer modo – afirmei – pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos. (PLATÃO, 1987, 54a-515c).

Dentro desse primeiro estágio da imagem criada por Platão, podemos elencar os elementos que a constituem da seguinte forma: Os principais personagens do drama descrito por Platão são os espectadores\prisioneiros de um teatro de marionetes – mais propriamente, de um teatro de sombras⁴. As principais características desses espectadores são a passividade e a rigidez de compreensão. Essas características se verificam na medida em que tais prisioneiros aceitam passivamente as imagens projetadas sem se questionarem sobre a proveniência das mesmas. O que é visto é aceito tal e qual o modo como se mostra. Esses espectadores não percebem a diferença de natureza entre eles e as sombras que se projetam na parede da caverna - sequer percebem a diferença entre um espectador e outro. Tudo dentro da caverna tende a se diluir nas sombras. A luz da fogueira responsável pela projeção das sombras é de todo desconhecida para eles. Até mesmo o discurso (fala) que impera no âmbito da caverna é uma sombra de discurso – os prisioneiros apenas ouvem o eco da fala daqueles que transportam os artefatos por cima dos tapumes. Ser sombra implica necessariamente em ser sombra de outrem – sombras de artefatos: estatuetas de homens e

⁴*Skiás*, “sombras”, é uma das muitas palavras que compõem a riquíssima sinonímia da imagem, *eikón*: na enumeração dos exemplos de imagem, *eikón*, o primeiro dado é *skiá*, “sombra”. Nesse primeiro episódio, segundo toda necessidade, os prisioneiros não reconhecem outra verdade senão a das sombras dos artefatos e a dos ecos das vozes dos que os transportam (*Rep.* 515 a – c). TORRANO, J.A.A. “A Imagem da Caverna na “República” de Platão”. Disponível em: <<http://www.paideuma.cjb.net>>. Acesso em: 03 abr. 2004.

animais, etc. E mais: para que ela, sombra, se projete, é necessário um meio através do qual possa expandir-se - nesse caso a luz da fogueira.

Nesse mundo subterrâneo, descrito por Platão através de Sócrates, os homens vivem sob o jugo da não-verdade, ou seja, da aparência e da não-educação. O que eles veem, no caso, as sombras projetadas na parede da caverna se encontram no âmbito do visível – ou, o que significa o mesmo: no âmbito do sensível. Contudo, eles sequer desconfiam da presença da luz (da fogueira) enquanto a causa, a responsável pela projeção das sombras; sequer pressentem a presença dos objetos dos quais as sombras se fazem reflexos; sequer dão conta de si mesmos. “Os homens lá não possuem relação com o fogo e a luz, não podem, pois, distinguir: claro e escuro. O que eles veem não é aparência de outra coisa, mas o próprio sendo, *ta onta*, o que é e está sendo. Os prisioneiros consideram ser o que diante deles se desenrola.” (HEIDEGGER, 2009, p. 142).

Os prisioneiros de Platão vivem na periferia do visível: vivem voltados para fora. Para eles, o espetáculo das sombras possui a característica da cidade de Moriana, que “em toda sua extensão parece multiplicar o seu repertório de imagens: no entanto, não tem espessor, consiste somente de um lado de fora e de um avesso, como uma folha de papel, com uma figura aqui e outra ali que não podem se separar nem se encarar”. (CALVINO, 1993, p. 97).

Esse espetáculo, esse acontecimento das sombras, só se torna possível pela luz. Contudo, essa mesma luz parece se encontrar no “avesso” dessas sombras, não podendo delas se separar (à medida que as possibilita), tampouco podendo ser encarada pelas sombras (porque se assim o fizer as sombras deixam de ser isto que elas são, se diluindo na pura luminosidade). Não existe espessura: profundidade ou distância possível entre luz e sombra. Mas qual a “natureza” das sombras? Como a luz se faz o seu “avesso”? Que tipo de proximidade se verifica entre luz e sombra?

Como podemos observar, na descrição que Sócrates dá a Glauco do interior da caverna, as sombras permanecem na dependência dos entes físicos e tangíveis dos quais se fazem reflexos. Elas são, de certo modo, as imagens negativas desses entes – ou melhor: é aquilo que nesses entes oferecem resistência à luz. As sombras são os reflexos dessa resistência, na qual a luz, vencendo a opacidade desses entes, ainda assim lhes confere visibilidade.

O principal problema trazido pelas sombras é justamente a proximidade que elas, mantém com aquilo de que se fazem reflexos. Essa dependência ontológica (que é evidenciada pela presença de um meio luminoso através do qual as sombras possam expandir-se na sua condição de sombras) muitas vezes encontra-se dissimulada, mascarada. Essa dissimulação ocorre justamente porque a

luz, que permite que as sombras se projetem, sequer é pressentida, impedindo, assim, que se perceba a dependência que as sombras estabelecem com os entes dos quais se fazem o reflexo. Para aqueles que se encontram como espectadores do espetáculo das sombras, essas parecem adquirir autonomia, confundindo-se com aquilo de que são apenas o simulacro. Mas em que consiste essa dissimulação da luz?

Talvez uma pequena lenda oriental que nos fala da origem do teatro de sombras nos auxilie a compreender a natureza das sombras. Teatro do qual o próprio Platão se serve para criar a sua alegoria.

Existe uma lenda chinesa contando que, no ano 121, o Imperador Wu Ti, da dinastia do Han, desesperado com a morte de sua bailarina preferida, chamou o mago da corte e lhe ordenou que a trouxesse de volta do Reino das Sombras. Caso este não conseguisse realizar o desejo do Imperador, seria decapitado. O mago, depois de muito pensar em como resolver o problema, foi inspirado por sua esperteza. Usando uma pele de peixe macia e transparente, fabricou a silhueta da linda bailarina morta. Quando tudo estava pronto, o mago mandou que fosse armada no jardim do Palácio, contra a luz do sol, uma cortina branca que deixava transparecer a luminosidade. Na hora marcada, numa apresentação para o Imperador e sua corte, ao doce som de uma flauta, fez surgir à sombra da bailarina, que se movimentava com leveza e graciosidade. Todos ficaram felizes. Teria surgido desse incidente o Teatro de Sombras. (FERREIRA, 1989, p. 18).

Ao prestarmos atenção a essa narrativa, percebemos que as sombras possuem o poder de iludir justamente por permanecerem muito próximas daquilo de que se fazem o reflexo. A sombra da bailarina morta encanta e ilude o imperador e todos aqueles que assistem ao seu espetáculo porque é capaz de reproduzir a “vida” – no caso os movimentos da dança – da alma da própria bailarina. Essa ilusão encanta porque possui uma parcela de verdade, por isso o encanto é tão forte. De fato a silhueta e os movimentos reproduzem a própria bailarina. A luz contra essa silhueta confere visibilidade – faz e deixa ver os movimentos desse títere. Podemos mesmo dizer que a luz, que confere visibilidade, é a mesma que dissimula a verdade. A luz possui o poder de revelar (tornar visível) na medida exata em que é capaz de dissimular a si mesma como princípio de visibilidade. Ou melhor: o imperador só pode ver a bailarina porque a luz é barrada pela silhueta de pele de peixe. É na tensão entre luz e opacidade que o espetáculo se forma para o imperador e a sua corte. É somente porque a luz se oculta que ela (luz) deixa e faz ver a sombra. A sombra nada mais é do que a retração da luz. Não sem estranheza poderíamos dizer que as sombras nos revelam o modo mais imediato como a luz se deixa compreender. Isso porque estando presente em tudo de

maneira indistinta, a luz precisa ganhar contorno, limite para se deixar apreender. E ela assim o faz, retraindo-se, negando-se como luz, tornando-se sombra de si mesma.

Pois bem, a condição do imperador e sua corte e dos prisioneiros da caverna de Platão traduzem de maneira alegórica a condição do homem cotidiano. Assim como os personagens de Platão, que já sempre estiveram dentro da caverna, nós nos encontramos comodamente instalados no mundo como se ele fosse o nosso bem mais familiar. Essa familiaridade com o mundo (a mesma que os habitantes das cavernas possuem com as sombras e a escuridão) se revela no modo como se dão as nossas relações com as coisas e os outros que no mundo nos vêm ao encontro. Ou seja, nos relacionamos com as coisas e com os outros desde uma determinação de ser. É essa determinação prévia de ser que repetimos em nossas falas e ações. Sabemos o que são os entes (os outros e as coisas) que nos vêm ao encontro no mundo – e nesse saber também está implícita a possibilidade de desconhecimento do que alguns desses entes são; isto porque esse saber que nos guia em nosso cotidiano não se refere a um saber teórico, mas refere-se à possibilidade de lidarmos com as coisas desde essa ou aquela determinação (inclusive a possibilidade de lidarmos com as coisas como se elas fossem algo de totalmente desconhecido para nós). Sabemos previamente o que são os entes porque eles se encontram sob o império da familiaridade. Por exemplo: nunca perguntamos o que é a porta, antes de abri-la ou fechá-la, apenas lidamos com ela dessa ou daquela forma. Nunca perguntamos de antemão o que é ser homem, apenas nos havemos em nossa humanidade. Essa é a nossa prisão: a familiaridade com o mundo. Mas o que significa essa familiaridade? Qual a sua origem? O familiar, aqui, está sendo entendido como aquilo que nos é mais próximo, ou seja, o ser (no qual se realiza a nossa existência humana e igualmente permite que se descubram os diferentes significados desde os quais nos relacionamos com os demais entes, que nos vêm ao encontro no mundo).

Contudo, assim como a luz, que permite a existência das sombras, é dissimulada pelas próprias sombras que origina, de igual modo essa nossa proximidade com o ser se dissimula em nossas ações cotidianas. Assim como os prisioneiros de Platão, estamos expostos, lançados para fora de uma relação mais visceral com o nosso ser mais próprio. Talvez seja esse o sentido mais imediato da nossa existência. Estamos sempre voltados para fora, para o mundo e para aquilo que nesse mundo nos vem ao encontro. Nesse modo de exposição, de expatriamento, tudo se torna público, tudo pertence a todos e a ninguém.

Essa e a situação cotidiana do homem, não é uma falta, exclusão ou exceção, mas é a situação do homem de todo dia, na medida em que está entregue ao falatório e à conversa mole, abandonado ao usual, ao imediato, ao cotidiano, ao que é corriqueiro.

No cotidiano, o homem esquecido de si mesmo se perde no atropelo das coisas. (HEIDEGGER, 2009, p. 143).

O cotidiano é o desencoberto (*a-létheia*) que se calcificou, é a esfera do esquecimento\encobrimento (*lethé*) da luz como luz – é o que chamamos de retração da luz. O que se desencobre é o próprio ser, que no ato mesmo de se “desencobrir,” se retrai. Daí a ambiguidade que se evidencia em nossa relação com o cotidiano (com o familiar), na qual aquilo mesmo que nos aproxima das coisas (o ser) e que permite que nos relacionemos com elas, se retrai (se distancia) de uma possível compreensão acerca da sua natureza. Paradoxalmente, o desencoberto, que se apresenta como o nosso bem mais próximo e familiar, traduz o próprio encobrimento. O cotidiano, a nossa existência se faz o lugar da aparência e do esquecimento: o lugar da não verdade.

O SEGUNDO ESTÁGIO (515C –515E): LIBERDADE PARA AS SOMBRAS

Considera, pois – continuei – o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam?

– Muito mais – afirmou.

– Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam?

– Seria assim – disse ele. (PLATÃO, 1987, 515c-515e).

Dentro desse segundo estágio temos a seguinte situação: A libertação repentina do prisioneiro – por alguém que surge no meio desse cenário e que não é nomeado por Sócrates. Essa libertação instaura um estado de dor e deslumbramento suscitado pela percepção da luz e dos objetos que compõem o cenário da caverna. Este estado gera no prisioneiro um outro, que é o de incredulidade, que toma conta da sua alma ao ver que as sombras, que para ele se mostravam como

o que é mais real, eram reflexos dos objetos. Julgaria serem esses reflexos mais reais do que os próprios objetos que lhe serviam de origem. Em função desses estados, que acometem o prisioneiro, ele tem como reação imediata a essa libertação o querer retornar ao estado inicial. Isto porque como o prisioneiro recém-liberto não teve preparo para essa liberdade, a sua antiga condição parece ser mais real⁵ do que a situação que agora lhe é apresentada. A pergunta que se impõe, ao acompanharmos a narrativa desse segundo episódio é: qual a “natureza” dessa libertação? O que significa nos vermos livres dos grilhões que nos prendiam e, ainda assim, querer para eles retornar? Como compreender essa primeira dimensão da liberdade que ainda, estranhamente, nos aprisiona?

A libertação no segundo estágio não é mais do que soltar as amarras do pescoço e das coxas. Libertação, portanto, diz aqui apenas mera retirada de alguma coisa, liberta-se de algo, já não estar preso a e por alguma coisa. O segundo estágio, pois, significa soltura, desligamento, algo, portanto, negativo, livre de. Quem assim está libertado cai em confusão e desnorreamento; tão logo deve olhar para o fogo, sente-se alheado e quer voltar a ficar preso às amarras. Ele procura propriamente apoio, segurança e constância, tudo de que sente falta na pretensa liberdade do segundo estágio. (HEIDEGGER, 2007, p. 168).

O olhar do prisioneiro torna-se vazio da visão das sombras, através da dor e do deslumbramento ocasionado pela luz da fogueira e pelos objetos e artefatos que se mostram através dessa luz. A dor que assim se impõe ao prisioneiro é a da perda da “não-verdade” ou da aparência de verdade que possuía. Sob o império da luz, o prisioneiro deve perder a si mesmo, ao perder todas as certezas sobre as quais costumava apoiar suas decisões naquele mundo. O teatro de sombras, do qual era espectador, se mostra como o triste espetáculo da sua ignorância. Contudo, por mais que o prisioneiro deseje retornar para a sua antiga situação, por mais que ele deseje o conforto e a comodidade das sombras, isto lhe é negado. Restando-lhe apenas perda e esvaziamento, dor e deslumbramento. Ao lermos essa passagem da República, é quase impossível não nos remetermos a um texto de Rilke (1986), no qual ele cria uma imagem muito semelhante visando descrever o fenômeno da solidão:

Aquele que, tirado de seu quarto, sem preparação nem transição, se visse transportado de chofre para o cume de uma alta montanha, deveria sentir algo de semelhante: sentir-se-ia como que aniquilado por uma incerteza sem igual, pela impressão de estar entregue ao inominável. Julgaria estar caindo, arrastado pelos ares ou despedaçado.

⁵ Possuindo mais ser e, portanto, estando mais próxima do que ele (enquanto recém-liberto) considera como sendo o mais verdadeiro.

Seu cérebro deveria inventar alguma mentira enorme para alcançar e esclarecer o estado de seus sentidos. (RILKE, 1986, p. 65).

Essa situação descrita por Rilke tem por finalidade caracterizar o fenômeno da solidão – que para ele é inerente ao ato criador: inerente ao ato de nascimento da poesia, ou seja, da palavra que possui a força de manifestação de sentido. Para que a palavra possa assim se manifestar, é necessário desobstruir a passagem, o caminho. É preciso liberar a existência do já constituído, calcificado. Ou seja, liberá-la do familiar. Contudo, isso não pode nascer da vontade, de um querer puro e simples do homem. Trata-se, antes, de um tipo de *páthos* que toma o homem abruptamente, retirando-o das urgências e premências do seu cotidiano - do conforto do seu quarto ou caverna. Esse *páthos* deve, por seu lado, originar-se da própria condição humana. Ou seja, esse movimento de ruptura com o cotidiano, de liberação, deve advir de dentro dessa mesma existência cotidiana. Talvez, por isso, o responsável pela soltura do prisioneiro não seja nomeado, nem sua presença alardeada por Sócrates. Isto porque a ruptura dos grilhões que prendem o homem às sombras advém delas mesmas ou, se se quer, do seu “avesso”. O caráter abrupto dessa retirada, que o distancia do familiar, faz com que ele perca “o chão” no qual costumava apoiar a sua compreensão acerca do seu mundo. Por isso, ele tenta “agarrar-se” àquilo que lhe é tirado de chofre. De imediato, essa nova situação torna-se insuportável para esse homem, porque nesta encontra-se sem nada sobre o que apoiar as suas crenças e opiniões na medida em que não há termo de comparação entre o que antes ele possuía como certo e a incerteza dessa nova situação, na qual foi lançado. O nosso prisioneiro, vendo-se livre de suas amarras, mantém-se como que suspenso entre o que ele possuía como certo e a incerteza que agora se abre sob os seus pés. Assim, como o personagem de Rilke, cujo “cérebro deveria inventar alguma mentira enorme para alcançar e esclarecer o estado de seus sentidos”, o prisioneiro recém-liberto, para sair do estado de perda e esvaziamento, no qual ele se encontra “livre de” suas amarras, tenta em vão agarrar-se ao que ele antes possuía como certo. Segundo Heidegger, esse estar “livre de” não diz ainda o estado real de liberdade.

A retirada das algemas *não é uma real libertação*, é apenas uma liberação exterior. Não atinge, nem chega ao homem em seu *modo próprio de ser*. Não muda o estado interior, o seu querer. O seu querer é um não querer. Ele se retrai e se esquivava a qualquer solicitação e a toda exigência. Acha-se, pois, muito distante de compreender que o homem, em qualquer situação, somente é enquanto dispõe da força de exigir e requerer de si mesmo alguma coisa. (HEIDEGGER, 2007, p. 149).

Esse estar “livre de” é o prenúncio da liberdade, adquirindo uma conotação negativa de perda e esvaziamento. Isto porque é somente quando o familiar torna-se estranho é que é dado ao prisioneiro (ao homem do cotidiano) libertar-se da passividade e rigidez com que compreende o seu

mundo (passividade e rigidez, representada nesta alegoria, pela presença das amarras que o impedem de compreender o interior da caverna). Contudo, essa liberação ou estranheza, que irrompe do seio do familiar, não é ainda suficiente para que o recém-liberto compreenda a dimensão radical da sua condição. É necessário que o sentido dessa perda e esvaziamento seja radicalizado. É preciso perder tudo, radicalmente tudo, até mesmo a “crença” de um possível apaziguamento trazido pelas explicações nascidas no interior da caverna. É preciso perder a esperança de para lá retornar, do mesmo modo que ele era antes. Para isso é necessário que ele compreenda de fato a dinâmica desde a qual a luz se faz a possibilidade das sombras; é necessário que ele compreenda essa dinâmica como o modo de acontecimento da sua própria existência. Nesse saber estará em jogo a sua própria vida. Por isso, quando essa compreensão começa a se desnudar, o prisioneiro “se retrai e se esquivava a qualquer solicitação e a toda exigência”, porque ainda não lhe foi dado experienciar a dimensão mais radical da sua existência, impedindo-o de compreender realmente a dinâmica que impera nas sombras. Ou seja, não lhe foi dado compreender o desencoberto como tal, isto porque a simples percepção de que as sombras não representam a verdade propriamente dita, ainda não é suficiente para que ele compreenda a verdadeira natureza da verdade. Não basta compreender que as sombras se originam da retração da luz da fogueira que, ao incidir sobre os artefatos (que são transportados por cima do tapume, no qual ele se viu a vida toda acorrentado) as projetam na parede do seu antigo cativeiro. “Separaram-se, então, o que se viu antes, e o que se vê, agora, isto é, as sombras e as coisas, antes atrás das costas. Tanto uma coisa como a outra têm a propriedade fundamental de serem acessíveis, ambas são desencobertas” (HEIDEGGER, 2007, p. 183); mas a dimensão mais própria desse desencoberto se esquivava.

Para que o prisioneiro recém-liberto possa alcançar a dimensão do desencoberto como tal, é necessário que ele viva também este estágio de uma pretensa liberdade, na qual ele se vê lançado numa situação de incerteza, buscando refúgio no já conhecido. Isto porque é essa experiência que irá lhe dar o critério através do qual ele pode compreender o sentido mais radical da liberdade. Por isso, essa experiência é ela também constitutiva da verdade (do jogo sombra/luz), enquanto retração do ser enquanto ser. É somente no confronto e comparação entre esses estágios que o homem de Platão poderá dimensionar o sentido da sua existência, alcançando assim a verdadeira liberdade. Em outra época histórica, no drama descrito na “Fenomenologia do Espírito”, se explicita o processo de autoconhecimento da consciência no qual o espírito absoluto se realiza na história do pensamento humano. Nesse processo a consciência deverá ganhar a unidade de medida do seu ser - contudo, essa medida que não pode lhe ser dada por outrem. É somente superando e conservando as suas estações ou figuras, que nada mais são do que etapas parciais do seu processo de autoconhecimento,

que poderá advir a sua unidade de medida, da qual se origina o próprio processo de reflexão. Para Platão, o mesmo pode ser observado porque aquele que quer se dedicar ao exercício da filosofia deverá educar a sua alma para a luz e para as sombras. Contudo, essa educação não pode ser dada por outrem, mas deve se constituir do próprio esforço do exercício da filosofia que é explicitado da conexão entre os quatro estágios descritos na alegoria de Platão. Sendo assim, nenhum dos estágios percorridos pelo prisioneiro recém-liberto pode ser deixado para trás, mas, antes, eles devem ser conservados na totalidade do processo.

Por isso, embora a liberdade alcançada no segundo estágio seja apenas um “ser livre de”, a experiência que ela evidencia é igualmente constitutiva da liberdade propriamente dita e da verdade como jogo sombra/luz. Talvez, por isso, Rilke, na construção da sua imagem da experiência de solidão, nos alerte:

Mas é preciso viver também isso. Temos que aceitar a nossa existência em toda a plenitude possível dentro dela. No fundo, só essa coragem nos é exigida: a de sermos corajosos em face do estranho, do maravilhoso e do inexplicável que se nos pode defrontar. (RILKE, 1986, p. 11).

A coragem que nos é exigida é a de suportar a perda. A coragem de suportar sermos arrastados, cada vez mais, para fora disso que nos alenta e consola, sermos arrastados para fora do subterrâneo em direção à proveniência da luz, ou seja, ao sol. É a capacidade de suportar, de padecer esse movimento de saída, de desconstrução do cotidiano, que nos “prepara” para a solidão. Essa saída, esse retiro radical, é o tema do terceiro estágio.

O TERCEIRO ESTÁGIO (515E-516C): LIBERDADE PARA A LUZ.

E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?

– Não poderia, de fato, pelo menos de repente.

– Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite,

olhando para a luz das estrelas e da lua, mais facilmente do que fosse o sol e o seu brilho de dia.

– Pois não!

– Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o sol e de contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar.

– Necessariamente.

– Depois já compreenderia, acerca do sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viram um arremedo. – É evidente que depois chegaria a essas conclusões. (PLATÃO, 1987, 515e-516c).

Dentro desse terceiro estágio da imagem criada por Platão podemos perceber a simetria que existe entre o exterior da caverna e o seu interior – o elemento responsável por essa simetria é sempre a mediação. Da mesma forma que se encontrava entre luz e sombras, enquanto “encarnava” a condição de prisioneiro; ou ainda, quando recém-liberto se encontrava entre a certeza das sombras e a incerteza provocada pela luz da fogueira, o homem de Platão, que nesse estágio adquire a liberdade para a luz, permanece ainda no âmbito das mediações. O primeiro estágio de mediação se revela quando, ao sair da caverna, o homem não olha diretamente para os objetos, mas sim para os reflexos desses que se expandem na superfície da água – ele necessita da mediação porque seus olhos não estão acostumados à intensidade de luz característica do exterior. Somente após um período de adaptação (suportação), que lhe é dado pela primeira mediação da reflexão, é que o nosso personagem pode dirigir o seu olhar para os próprios objetos, superando assim o segundo estágio de mediação. Superados esses dois estágios, o prisioneiro liberto pode olhar diretamente para a luz do sol – luz que para ele se revela como a própria condição do seu olhar. Mas qual a natureza da mediação?

Mediar é estar entre dois. Para se ter uma mediação é necessário que essa condição se cumpra, qual seja: a de estar suspenso entre dois. Nesse estado temos a presença de algo intermediário; por exemplo: o espaço que ocupamos quando estamos entre a porta e o carro; o caminho que se dispõe entre o viajante e o local de destino da sua jornada; a experiência que se interpõe entre a consciência natural e a filosófica, no pensamento de Hegel. Seja qual for o exemplo, cotidiano ou filosófico, a natureza da mediação se refere sempre a uma intermediação, um meio através do qual algo possa acontecer. O significado de uma alegoria é marcado precisamente por essa condição (que nos faz sempre lançar mão de um meio) – isso pode ser visualizado na explicação do Professor Junito Brandão, que diz ser ela ”uma ficção que representa um objeto para

dar ideia de outro” (BRANDÃO, 1997, p. 20). Poderíamos mesmo dizer, não sem uma dose de ousadia, que a própria natureza humana é alegórica. Constantemente lançamos mão de ficções (ou se se quer, de ilusões, de convenções, de instituições) para dar a ideia de outra coisa – sendo a maior dessas “ficções”, a linguagem – que para Platão se revela como uma convenção⁶. O âmbito entre a realidade concreta e tangível, e aquilo que dessa mesma realidade nos é possível apreender através do nosso entendimento, se abre desde aquilo que Platão chama de ideia. “A ideia é o que é visto no visível, ou se se quer: a unidade visível na multiplicidade dos objetos”. (ABBAGNANO, 1998, p. 524).

Entre o ver (sensível) dessa multiplicidade de objetos e o visto (inteligível) como a unidade desde a qual se torna possível essa mesma multiplicidade, existe um abismo. A montanha que escalamos com seus pássaros e suas veredas de verdes claros e escuros, com suas pedras e suas nuvens, não cabe inteira em nossas retinas. Possuímos apenas uma imagem desbotada e parcial do mundo. O nosso olhar é incapaz de roçar a epiderme inteira das coisas. Vivemos no limite entre as imagens que os nossos olhos podem apreender e o mundo mesmo que se abre numa multiplicidade de cores e formas. O nosso olhar é sempre pouco e pobre. A melhor forma de retratarmos essa peculiaridade do nosso olhar é o labirinto que, ao se fechar num único caminho de liberdade, cria a ilusão de infinitas possibilidades de saída. Labirinto que ganha as formas e as paredes da caverna de Platão. Para esse filósofo, o único caminho de liberdade é aquele conferido pela luz, desde a qual se torna possível ao mundo tornar-se visível. Contudo, a ilusão de infinitas possibilidades de saídas (em que se revela a multiplicidade de formas da realidade) se deve à própria característica da luz que, ao conferir visibilidade às coisas, retrai-se como princípio único e originador dessa mesma realidade.

Luz que, para Platão, se traduz como outra alegoria que deve deixar e fazer ver a natureza do Bem: a natureza da ideia suprema, se revelando como o fenômeno que se mostra e se oculta na epiderme do mundo. No Livro VI da sua *República*, Platão, através de Sócrates, introduz a questão acerca da ideia suprema do Bem, através de uma imagem que se converte no meio que nos leva a entender a natureza deste. Ele nos fala do “Filho do Bem”, ou seja, o sol. Sócrates anuncia a sua fala sobre a natureza dessa ideia suprema, assumindo a dívida, a falta, o débito, já que do Bem em si mesmo parece ser impossível falar. Para Platão, ou melhor, para o Sócrates de Platão, estaremos sempre em “débito”, em falta, se quisermos falar da natureza do Bem (que para Platão é a origem das ideias – que se mostram como a essência das coisas). A palavra será sempre “falha” para dizer

⁶ Ver Diálogo o “Crátilo” de Platão.

da natureza, da essência mesma disso que nos permite pensar as coisas em seu aspecto essencial, isto é, em seu ser.

Nenhuma coisa é (existe) onde falta a palavra. Onde falta alguma coisa, há interrupção, ruptura, rompimento. Interromper uma coisa é retirar dela alguma coisa, é deixá-la falhar. Faltar significa falhar. Onde a palavra falha, não há coisa. A palavra disponível é que confere ser à coisa. (HEIDEGGER, 2003, p. 174).

Essa indisponibilidade da palavra para nomear o Bem se explica porque ele se põe antes de qualquer ser e, por conseguinte, antes de qualquer palavra. Segundo Platão, é pelo Bem “que o ser e a essência lhes são adicionados (às coisas), apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder”. (PLATÃO, 1987, p. 312). Não há modo possível de dizer o que ele é, assim como não existe maneira de falar sobre a essência do pensamento. O Bem, como a origem das ideias, se mostra algo diverso delas, do mesmo modo que a essência do pensamento não pode ser pensamento (representação) algum. Não existe palavra que os nomeie por que:

Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-o a representação. Mediante essa sua força de apresentação, os nomes testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas. O próprio poeta poetiza a partir de uma reivindicação de nomes. Para alcançar os nomes, o poeta deve em suas travessias chegar ao lugar em que sua reivindicação encontra a satisfação procurada. (HEIDEGGER, 2003, p. 178).

Na tentativa de encontrar “a satisfação procurada”, Platão lança mão, na sua alegoria, de uma metáfora, que, segundo Borges “consistiria em expressar o vínculo secreto entre as coisas”. (BORGES, 1986, p. 197). Ele expressa o vínculo secreto entre o visível e o invisível, ao comparar a ideia do Bem ao sol. Tal como o pensamento deve ser tomado pela ideia do Bem para poder entender; o olho deve inundar-se de luz e, para tal, deve abrir-se ao sol, para poder ver as coisas sensíveis. Todo olho deve tornar-se “solar” enquanto o aguardo e o resguardo da luz. É o sol que permite que as coisas ganhem visibilidade na medida exata em que elas se deixam invadir pela sua luz. Contudo, o sol nele mesmo não se confunde, nem com as coisas que ilumina, tampouco com a luz que dele emana. Para Platão, o Bem se comporta do mesmo modo ao conferir inteligibilidade às coisas. Dele se originam todas as ideias, mas nenhuma ideia o esgota.

Tomando como exemplo uma pintura de Renoir, podemos observar a presença da luz como meio de expansão da cor. É na luz enquanto luminosidade e transparência que a cor se faz cor. Contudo, a luz mesma não é vista. Ela só se deixa pressentir no branco, rosa e azul dos vestidos das

meninas. É somente na dissimulação de si mesma, na dissimulação da luz como cor que podemos apreendê-la.



Figura 2. Pintura “Rosa e Azul” de Pierre-Auguste Renoir, produzida em Paris no ano de 1881, a obra retrata as Meninas Cahen d’Anvers ⁷

É na cor e como cor que a luz se revela para o pintor. A imagem criada por Platão nos permite a mesma interpretação. É somente no declínio da sua condição de princípio, que o Bem se deixa apreender pelo homem do cotidiano.

É a luz do sol que torna visível as coisas, o que nos permite “conhecê-las”, “lidar com elas” – contudo, enquanto estamos nessa lida com o cotidiano, não percebemos o próprio sol, do qual essa mesma luz provém. Do mesmo modo é o Bem que confere inteligibilidade às coisas ao lhes conferir o ser; contudo, não é dado ao homem do cotidiano contemplar diretamente o Bem. A esse homem é dado apenas conhecê-lo por “tabela”, ou melhor: conhecê-lo à medida que o Bem declina de si mesmo, deixando e fazendo ver as coisas desde o seu “aspecto” singular⁸.

Retornando para a “Alegoria da Caverna”, poderíamos dizer que o Bem, tal como a luz, possui uma natureza que só se deixa apreender na e como retração. O descoberto como descoberto só pode ser experimentado no espaço dessa retração entendida como tal. Essa retração, por sua vez, possui o sentido de um retirar-se e de um declinar. Nesse retiro e declínio impera a distância que, estranhamente, põe proximidade entre o ente (o ser determinado desde e

⁷ Disponível em: <http://masp.art.br/masp2010/acervo_detalheobra.php?id=272>. Acesso em: 31 maio 2013.

⁸ Podemos observar essa retração da luz como luz, ao se fazer presente como condição de visibilidade das sombras e dos objetos, no primeiro e segundo estágios da “Alegoria da Caverna”; e, no terceiro e quarto estágios essa retração do ser enquanto ser (do Bem – no caso, do sol) se mostra no declínio da sua condição mesma de princípio (*arché*), ao dar origem ao ser e essência das coisas.

como essa ou aquela essência) e o ser compreendido como tal (no caso de Platão, o próprio Bem). Retiro, que pode ser visualizado na imagem da caverna todas as vezes que o nosso personagem se vê livre das amarras e das sombras e liberto para a luz. Declínio expresso no movimento de retorno, que esse mesmo prisioneiro empreende para as sombras das quais (no primeiro e segundo estágio) se viu subtraído e para a própria caverna (no quarto estágio, da qual havia sido liberto. A distância, que impera nessa tensão entre retiro e declínio, evidencia-se justamente no oscilar do nosso personagem entre um fenômeno e outro. Contudo, essa distância, que põe proximidade, deve ser “cavada”, buscada pelo homem que é convocado pela presença do próprio princípio constituinte da realidade, que para Platão se revela como o Bem. Convocação que pode ser interpretada pelo mistério que envolve a libertação do prisioneiro de suas amarras, afinal a soltura do prisioneiro acontece por algo ou alguém que já se encontra naquela morada subterrânea. Distância que traduz o espanto como o *páthos* do filósofo:

O espanto é *Páthos*. Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *páthos* remonta a *páskhein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se convocar por' (...) No espanto detemo-nos (*être en arrêt*). É como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira. O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua. (HEIDEGGER, 1973, p. 220).

Páthos que lhe confere a coragem necessária para assumir a radicalidade da existência. Contudo, essa coragem não significa bravura. A coragem do filósofo é a de suportar a verdade (*alétheia*), na qual o ser em si mesmo (no caso, o Bem) se descobre na sua indigência. O ser em sua verdade (em seu desencobrir) se revela como a falta, a perda, o vazio experienciado pelo prisioneiro liberto ao longo de toda “Alegoria da Caverna”. Daí a dificuldade de Sócrates para caracterizar o Bem, que é experienciado como essa falta, no Livro VI da *República*; daí a dívida contraída, o débito assumido. Não podemos definir o ser enquanto tal porque o ser não é um ente. Quando o ente entra em cena, o ser como tal se retrai, ao mesmo tempo em que declina da sua condição de princípio (*arché*) ao deixar e fazer ver a essência das coisas. Esse é o irromper da verdade como *alétheia*, na qual a não-verdade, a aparência, o esquecimento traduz o modo mais próprio do ser se mostrar. É isso que o filósofo tem de suportar e conquistar para si: essa distância, essa retração do ser, que põe a proximidade do ente. É esse o aprendizado, a formação, a educação pela qual deve passar a sua alma. Essa educação traduz a liberdade mais própria, aquela que só pode ser obtida no final do percurso, quando foi dado ao filósofo percorrer todos os estágios em que se traduz a sua

existência. Estágios nos quais ele é como que conduzido por esse *páthos* desde o qual tem origem o próprio modo de ser do filósofo.

Para a libertação própria, exige-se não somente violência, mas também persistência, uma longa coragem que dê para atravessar os graus e percorrer os degraus de todo nível e altura, que possa suportar retrocessos. Somente uma familiaridade assim, com todas as etapas integradas, pode proporcionar sucesso. (HEIDEGGER, 2003, p. 154).

O final desse percurso, no qual deverão estar integrados todos os estágios, é representado pelo retorno do homem liberto para a caverna. Trata-se do momento em que o filósofo assume a radicalidade dessa liberdade por ele conquistada. Ou seja: assume a própria morte como a condição da sua existência.

O QUARTO ESTÁGIO (516C-517B): O RETORNO DO PRISIONEIRO LIBERTO PARA O INTERIOR DA CAVERNA: A RELAÇÃO ENTRE MORTE E LIBERDADE

E então? Quando ele se lembrasse da sua primitiva habitação, e do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão desse tempo, não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros?

– Com certeza.

– E as honras e elogios, se alguns tinham então entre si, ou prêmios para o que distinguisse com mais agudeza os objetos que passavam, e se lembrasse melhor quais os que costumavam passar em primeiro lugar e quais em último, ou os que seguiam juntos, e àquele que dentre eles fosse mais hábil em predizer o que ia acontecer – parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo ‘servir junto de um homem pobre, como servo da gleba’, e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo?

– Suponho que seria assim – respondeu – que ele sofreria tudo, de preferência a viver daquela maneira.

– Imagina ainda o seguinte – prossegui eu-. Se um homem nessas condições descesse de novo para seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do sol?

– Com certeza.

– E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que estava ofuscado, antes de adaptar a

vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?

– Matariam, sem dúvida – confirmou ele.

– Meu caro Glauco, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo o que dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. (PLATÃO, 1987, 516c-517b).

Do lado de fora da caverna foi dado a esse homem ver com nitidez a verdade, ou seja, lhe foi dado contemplar a ideia suprema do Bem. Contudo, não lhe foi dado aí permanecer. É necessário que ele volte, que ele retorne à sua antiga habitação. Mas ele retorna modificado. Sabedor da verdade, ele precisa convencer os seus antigos companheiros da ilusão na qual se encontram mergulhados. Acomodados na familiaridade da caverna, os prisioneiros não lhe darão ouvidos. Para se fazer reconhecer, o nosso homem deverá se lançar numa disputa, nesse *ágon*, poderá até mesmo perecer. Ora, esse retorno, de que nos fala Platão, é aquele no qual a alma torna-se plena de si mesma, no qual a alma reconquista para si os seus limites. Retornando à sua antiga habitação, ele não pode retornar para as suas antigas crenças, tampouco pode convencer de imediato os seus antigos companheiros. Nesse retorno se traduz a radicalidade da solidão do filósofo, que o liberta das ilusões com as quais cotidianamente costumava se enganar.

A experiência que lhe garante de fato a liberdade é a experiência da perda, a experiência do incumprimento. Continuamente, o prisioneiro, no exercício de sua liberdade, se encontra no processo de perda das certezas e verdades que lhe são dadas: sejam aquelas que se encontram no interior da caverna (a certeza das sombras), sejam aquelas que lhe são dadas no exterior da caverna (a verdade da pura luminosidade solar). O exercício da perda e do retorno; o exercício da radical solidão parece ser o elemento primeiro da educação, da formação da alma do filósofo. Esse é o exercício da morte como morte, isto é, a dimensão desde a qual o homem conquista para si a

dimensão mais própria da sua finitude – que é a de sempre encontrar-se em débito, em falta em relação ao seu próprio ser. É essa falta que impulsiona o homem, que o obriga a continuamente buscar o ser, a realizá-lo para, novamente, perdê-lo. Nesse movimento de perda e retorno, não há lugar para nenhuma vontade, para nenhum querer. A morte é a experiência mais radical do não-querer. A dimensão mais própria da filosofia. A experiência da morte revela o limite do pensamento humano face ao ser enquanto ser (no caso de Platão, face ao Bem). Limite que faz com que seja na palavra e como palavra que o ser se mostre. Contudo, esse mostrar-se já implica retração e declínio. Isto porque a força da palavra é a de ser, precisamente, “disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda, /foi inventada para ser calada”. (PRADO, 1991, p. 50)⁹.

Sendo assim, Platão, ao nos falar sobre a filosofia (que no diálogo “Fédon”, Platão afirma ser o exercício para a morte) e sobre a formação (educação) da alma daquele que a exerce, põe em questão a própria experiência da linguagem - experiência que se dispõe para poucos. Isto porque para que ela aconteça é necessário que o homem, ao mesmo tempo, se veja “livre de”, isto é, dos grilhões que o prendiam àquilo que se encontrava desencoberto na caverna (e do tipo de discurso próprio dessa dimensão da realidade) e se veja como um “ser livre para” o próprio acontecimento da verdade, que se revela na e como linguagem. Em função disso, esse “ser livre para” implica abrir mão de toda vontade de apoderamento (da qual, dentro da “Carta Sétima”, temos como exemplo, a postura assumida por Dionísio para quem o pensamento de Platão podia ser apreendido através do simples domínio dos conceitos em jogo nos seus diálogos). Ou seja, o “ser livre para” implica em se despojar de si mesmo (dos grilhões que nos prendem à nossa vontade individual) e se ver como outro.

Tal experiência não é senão o dar-se da alteridade, que traduz a própria experiência dos sonhos e dos espelhos – e que vemos descrita no conto *O Sonho eterno de Pao Yo*, que serviu de introdução a esse ensaio. Experiência na qual a linguagem parece emergir. Em um escrito de 1960, intitulado *Borges e eu*, que compõe o livro *O Fazedor*, Jorge Luis Borges tematiza o seu processo de escrita. Para o escritor argentino, existe o Borges escritor “a quem sucedem as coisas” e o indivíduo que caminha por Buenos Aires e se compraz em “apreciar o arco de um saguão e a cancela”. (BORGES, 1987, p. 47). Estar entre o indivíduo (particular) e o outro (o escritor que

⁹Citação do poema “Antes do Nome” de Adélia Prado: “Não me importa a palavra, esta corriqueira./Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,/os sítios escuros onde nasce o ‘de’, o ‘alias’, o ‘o’/ o ‘porém’ e o ‘que’, esta incompreensível muleta que me apoia./Quem entender a linguagem entende Deus/cujo Filho é Verbo. Morre quem entender./A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda,/foi inventada para ser calada./Em momentos de graça,/infrequentíssimos,/se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão./Puro susto e terror”. (PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Editora Siciliano, 1991).

parece encontrar-se numa esfera acima e à parte daquele indivíduo que caminha por Buenos Aires), é dispor-se à Linguagem - que não pertence nem àquele indivíduo que se encontra preso no desencoberto, desde o qual transcorrem os nossos dias e nem ao escritor e à sua literatura.

Seria um exagero afirmar que nossa relação seja hostil; vivo, e me deixo viver, para que Borges teça sua literatura e esta literatura me justifica. Não me custa nada confessar que ele produziu algumas páginas aceitáveis, mas estas páginas não podem me salvar, porque o que é bom já não pertence mais a ninguém, nem sequer ao outro, mas sim à linguagem ou à tradição. (BORGES, 1987, p. 47).

No confronto entre Borges e o outro percebemos que o fazer do escritor não lhe pertence, tampouco pertence ao indivíduo no qual o escritor se encarna. Contudo, é necessário que ambos existam e permaneçam em contínuo confronto, para que a linguagem se dê. Nesse confronto entre Borges e o outro é onde se dá a linguagem e a sua nomeadura. Isto porque nesse confronto o indivíduo e o escritor que ele encarna se dissipam, porque nada lhes pertence de fato. O que justifica a existência de ambos é justamente essa pobreza radical que se traduz na inutilidade do fazer que os determina e que, no entanto, não lhes pertence. Num poema, ainda nesse mesmo livro de 1960, intitulado “A Lua”, Borges nos diz:

Já não me atrevo a macular-lhe a pura
Aparição com uma palavra vã;
Eu vejo-a indecifrável, cotidiana
A ultrapassar minha literatura.
Eu sei que a Lua ou a palavra
lua É uma expressão que foi criada para
a complexa escritura dessa rara
coisa que somos, / numerosas e uma. (BORGES, 1987, p. 64).

Pois bem, a necessidade de escrever sobre aquilo que “ultrapassa minha literatura”, se revela para Borges como a condição para a sua própria existência – que é a pobreza e a inutilidade de todo e qualquer fazer. Transpondo essa condição, tematizada por Borges em seus contos e poemas, para a nossa análise da “Alegoria da Caverna”, podemos afirmar que é essa condição de extrema pobreza, de total desapego, que torna o homem “livre para” aquilo que ele pode ser. Como vimos a pouco, no quarto e último estágio dessa alegoria, isso é evidenciado pela necessidade imperiosa de retornar para o interior da caverna. Ele (o liberto) retorna porque não lhe foi dado nada além daquilo que ele pode ser. Sendo assim, não é suficiente a “visão” da ideia suprema do Bem (ou do seu filho, o sol), para que esse homem se torne um filósofo. O decisivo é o saber oriundo de toda a experiência vivida por ele. É esse saber que o faz retornar para isto que ele é. Retorno que o coloca “entre” o interior e o exterior da caverna. O interior da caverna é o lugar do indivíduo e o exterior seria o lugar do filósofo, contudo, a verdade (tal como a linguagem para o escritor) que se encontra resplandecente no exterior da caverna e dissimulada no seu interior, não pertence nem a um, nem a outro. A condição do homem face ao acontecimento da verdade é encontrar-se sempre a meio

caminho. A despeito das suas interpretações acerca do pensamento de Platão, Nietzsche numa formulação genial sobre a condição do homem nos diz:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar. O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*. (NIETZSCHE, 1989, p. 31).

Transição, ocaso, pobreza e solidão, eis a nossa condição. Eis aquilo que o homem de Platão descobre a partir da sua “educação”. Educação que se aproxima daquilo que João Cabral nomeou de Educação pela pedra.

Outra educação pela pedra: no Sertão (de dentro para fora, e pré-didática). No Sertão a pedra não sabe lecionar, e se lecionasse, não ensinaria nada; lá não se aprende a pedra: lá a pedra, uma pedra de nascença, entranha a alma. (NETO, 1994, p. 338).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A “Alegoria da Caverna”, ao tematizar a questão da natureza da alma humana em relação à educação ou à sua falta (questão que inaugura o começo do Livro VII da “República” e que dá o mote para que Platão, através da boca de Sócrates, crie a sua imagem), acaba por nos remeter para a própria constituição do real, ao qual o homem, enquanto existente, pertence. Constituição que se evidencia como a dinâmica de desencobrimento. Por conseguinte, a educação, aqui, não pode ser compreendida como um processo didático, no qual, através de uma série de procedimentos, alguém é levado a conhecer algo. Devido à própria característica do real (Bem), cuja constituição (a verdade como desencobrimento, *alétheia*) se faz o fim último dessa educação, e da constituição da própria alma, que deverá ser educada, é impossível pensar a educação como um procedimento que se acha “fora” do real. Educar é precisamente o que havíamos chamado de mediação, é o entre dois. Ou seja, é o próprio caminho descrito pela existência e que foi evidenciado no Livro VII da *República* através das desventuras e venturas do homem de Platão. A mesma experiência foi descrita por Homero na sua *Odisseia*, na qual relata o percurso de saída (retirada/perda) e de retorno do guerreiro para a sua terra natal, Ítaca. Percurso que leva vinte anos e que é pontuado de desvios e perigos. A formação da alma, a educação, para o homem grego, se faz através do movimento no qual essa mesma alma vem a ser isso que ela propriamente é. Não se trata, portanto, de um movimento vindo de fora, mas nasce da própria alma e para essa mesma alma retorna. É o percurso no qual o homem grego conquista, reconquista para si mesmo o seu limite. E isso não pode ser “ensinado” ou “aprendido” como algo que se encontrasse apartado de nós. A educação do filósofo é

o exercício radical da solidão; exercício esse que se explicita na impossibilidade de traduzir, na linguagem convencional, a experiência da filosofia que se mostra como o próprio acontecimento da verdade. Estar diante dessa impossibilidade e mesmo assim (ao ser convocado, solicitado por essa experiência) assumir o compromisso de tornar possível o impossível (não através de definições ou conceitos), mas de imagens /alegorias construídas no exercício do diálogo, eis a tarefa assumida por Platão.

Em suas viagens à Siracusa, na tentativa de “educar” Dionísio para a política, Platão (tal como Sócrates e o prisioneiro liberto) se viu diante da morte. Contudo, pior do que a morte compreendida como o simples fenômeno biológico, é a morte compreendida como o horizonte mais próximo do homem em sua condição de existente, de ser finito. Retomando o escrito de 33/34, Heidegger nos fala:

Estamos aqui numa alegoria. Matar não precisa ser apenas dar uma taça de veneno. Não se pensa aqui na morte do corpo. Esta também não é a mais difícil, pode ocorrer durante o sono, em estado de coma biológica. O difícil da morte é, antes, o fato de a morte, em toda a sua inexorabilidade inevitável, estar presente aos olhos do homem durante a sua vida inteira. É um ser nulo e impotente dentro da vida.(...) A este destino nenhum filósofo escapou. Mesmo hoje seria um destino incontornável, se houvesse filósofos. Matar consiste em um filósofo, e seu questionamento, se transferir, de repente, para linguagem dos habitantes da caverna, matar está no fato de o filósofo se tornar ridículo na caverna e cair vítima da gozação pública. (HEIDEGGER, 2007, p. 191).

Por isso que Platão, já velho, numa carta dedicada “aos amigos e parentes de Dião”, nos adverte da impossibilidade de traduzir, na linguagem dos habitantes da caverna, a experiência mais própria da filosofia:

O que estou em condições de afirmar de quantos escreveram e ainda virão a escrever com a pretensão de conhecer as questões com que me ocupo, quer as tenha ouvido de mim mesmo ou de outras pessoas, quer as descobrissem por esforço próprio, é que, no meu modo de pensar, eles não entenderam nada e nada de todas essas questões. De mim, pelo menos, nunca houve nem haverá nenhum escrito sobre semelhante matéria. Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos. Como consequência de um comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como a luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha. Melhor do que ninguém tenho consciência de que somente eu poderia expor minhas idéias, de viva voz ou por escrito, como também sou eu quem mais viria a sofrer, se a

redação me saísse defeituosa. Se me parecesse necessário deixá-las ao alcance do povo, que poderia haver de mais belo na vida do que divulgar doutrinas tão salutares, e esclarecer os homens sobre a natureza das coisas? Porém, não acredito que de tais advenha proveito para ninguém, com exceção de uns poucos que, com indicações sumárias, sejam capazes de descobrir sozinhos a verdade. Quanto aos outros, ou se encheriam de um desprezo imerecido e fora de propósito, com relação à Filosofia, ou de uma esperança exagerada e fátua, como se tivessem aprendido verdade de importância transcendental. (PLATÃO, 1975, 341b-342a).

O teor dessa fala é o mesmo expresso pela boca de Sócrates, quando fala do retorno do homem livre para o interior da caverna. Isto porque ao filósofo só é dado viver na iminência da morte, do declínio, justamente porque ele conquistou para si a verdade e a liberdade. E é o sentido dessa liberdade que ele deverá despertar nos outros homens, convidando-os a trilhar o mesmo caminho que ele; é o sentido dessa liberdade que ele deverá assumir como tarefa. Tarefa de solidão, a mesma solidão que reverbera nesta fala de Platão aos amigos e parentes de Dião.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad.: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BORGES, Jorge Luis. *Livro dos Sonhos*. São Paulo: DIFEL, 1986.
- _____.; FERRARI, Oswaldo. *Sobre os Sonhos e outros Diálogos*. São Paulo: Editora Hedra, 2009.
- _____. *O Fazedor*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1987.
- BRANDÃO, Junito, *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CALVINO, Ítalo. *As Cidades Invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CESAROTTO, Oscar. No olho do outro. In: HOFFMANN, E.T.A. *Contos Sinistros*. São Paulo: Max Limonad, 1987.
- FERREIRA, Idalina Ladeira; CALDAS, Sarah P. Souza. *Fantoches e Cia*. São Paulo: Scipione, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. A Teoria Platônica da Verdade. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Que é isto – A Filosofia?* São Paulo: Abril, 1973.
- _____. A Palavra. In: *A caminho da linguagem*. Trad.: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Serenidade*. Trad.: Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- NETO, João Cabral. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.
- _____. *Carta Sétima*. Pará: Editora Universidade do Pará, 1975.
- PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um Jovem Poeta*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1986.
- TORRANO, J.A.A. *A Imagem da Caverna na República de Platão*. Disponível em: <<http://www.paideuma.cjb.net>>. Acesso em: 03 abr. 2004.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

ANEXO

“Pao Yu sonhou que estava em um jardim idêntico ao de sua casa. Será possível — disse — que haja um jardim idêntico ao meu? Acercaram-se a ele umas donzelas. Pao Yu, atônito, disse a si mesmo: ‘Alguém terá donzelas iguais a Hsi-Yen, a Pin-Erh e a todas as da casa?’ Uma das donzelas exclamou: ‘Aí está Pao Yu. Como terá chegado até aqui?’ Pao Yu pensou que o haviam reconhecido. Adiantou-se e lhes disse: ‘Estava caminhando, e por casualidade cheguei até aqui. Caminhemos um pouco’. As donzelas riram. ‘Que desatino! Te confundimos com Pao Yu, nosso amo, porém não és tão garboso como ele’. Eram donzelas de outro Pao Yu. ‘Queridas irmãs’ — lhes disse — ‘eu sou Pao Yu. Quem é vosso amo?’ ‘É Pao Yu’ — responderam. ‘Seus pais lhe deram esse nome, composto dos caracteres Pao (precioso) e Yu (jade), para que sua vida fosse longa e feliz. Quem és tu para usurpar seu nome?’ E se foram, rindo. Pao Yu ficou abatido. ‘Nunca me trataram tão mal. Porque me detestaram estas donzelas? Existirá, de fato, um outro Pao Yu? Tenho que averiguar’. Movido por estes pensamentos, chegou até um pátio que lhe era familiar. Subiu a escada e entrou no seu quarto. Viu um jovem deitado; ao lado da cama, rindo, umas mocinhas faziam trabalhos domésticos. O jovem suspirava. Uma donzela lhe disse: ‘Que sonhas, Pao Yu? Estás aflito?’ ‘Tive um sonho muito esquisito. Sonhei que estava em um jardim e que vocês não me reconheciam e me deixavam só. Eu as segui até a casa e me encontrei com outro Pao Yu dormindo em minha cama’. Ao ouvir o diálogo, Pao Yu não se conteve e exclamou: ‘Vim em busca de um Pao Yu; és tu’. O jovem levantou-se e o abraçou, gritando: ‘Não era um sonho; tu és Pao Yu’. Do Jardim uma voz chamou: ‘Pao Yu! Os dois Pao Yu estremeceram. O sonhado se foi; o outro dizia: ‘Volta logo, Pao Yu’. Pao Yu se despertou. Sua donzela Hsi-Yen lhe perguntou: ‘Que sonhavas, Pao Yu? Estás aflito?’ Tive um sonho muito esquisito. Sonhei que estava em um jardim e que vocês não me reconheciam...” [Tsao Hsue-King, *Sonho do aposento vermelho* (c. 1754)]. (BORGES, 1986, p. 13).

RESUMO

Trata-se de compreender a experiência da filosofia, em sua íntima relação com o acontecimento da verdade, a partir das leituras realizadas por Heidegger da "Alegoria da Caverna", presente no livro VII da *República* de Platão. No cerne dessa discussão está em pauta a questão sobre a relação entre educação e liberdade. Na tentativa de compreendermos a natureza da experiência filosófica, é que estaremos lançando mão, ao longo da escrita desse ensaio, das preleções de Heidegger que datam do semestre de inverno de 1933/34, notadamente a primeira parte que se constitui em uma interpretação da "Alegoria da Caverna". Igualmente estará em pauta o escrito de 1931/32 intitulado *A teoria platônica da verdade*, desse mesmo autor.

Palavras-chave: Educação. Liberdade. Linguagem.

ABSTRACT

It is to understand the experience of philosophy, in its intimate relationship with the occurrence of truth, from the interpretation made by Heidegger's "Allegory of the Cave", this in Book VII of Plato's Republic. At the heart of this discussion is on the agenda the question of the relationship between education and freedom. In an attempt to understand the nature of philosophical experience, we'll use throughout this writing the heideggerian's lectures dating from the winter semester of 1933/34, especially the first part which constitutes an interpretation of the "Allegory of the Cave". Also we will consider the written 1931/32 entitled "The Platonic theory of truth", of the same author.

Key Words: Education. Freedom. Language.

Recebido em junho de 2013
Aprovado em julho de 2013