

---

## ENUNCIÇÃO

### Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

---

#### Verdade enquanto acontecimento: a interpretação heideggeriana da alegoria da caverna.

*Truth as event: the Heideggerian interpretation of the allegory of the cave*

Wagner Félix\*

 <https://orcid.org/0000-0002-8229-4211>

**Resumo:** Nós propomos discutir como a interpretação heideggeriana do conceito de *aletheia* enquanto “desvelamento” esclarece sua compreensão da verdade como um acontecimento que diz respeito ao ser do ser-aí e que constitui a “historicidade” da história da metafísica, à medida que, segundo o pensador, é uma decisão sobre a essência da verdade e uma interpretação do ser dos entes que marcam uma época da metafísica. Em sua análise da Alegoria da Caverna, narrada por Platão no Livro VII da *República*, Heidegger expõe o caráter da modificação da *aletheia* enquanto desvelamento do ser do ente para a proposição platônica da verdade enquanto “correção do olhar”, que dará ensejo à interpretação da verdade como “adequação do intelecto à coisa”, assim como interpreta os estágios do movimento da saída do prisioneiro da caverna em direção à luz do sol como um acontecimento de caráter existencial.

**Palavras-chave:** Verdade. História. Liberdade.

**Abstract:** *We propose to discuss how Heidegger's interpretation of the concept of aletheia as “unveiling” clarifies his understanding of truth as an event that concerns the being of Dasein and that constitutes the ‘historicity’ of the history of metaphysics, since, according to the thinker, it is a decision about the essence of truth and an interpretation of the being of beings that mark an epoch of metaphysics. In his analysis of the Allegory of the Cave, narrated by Plato in Book VII of the Republic, Heidegger exposes the character of the modification from aletheia as the unveiling of the being of the “beings” to the Platonic proposition of truth as the ‘correction of the gaze’, which will give rise to the interpretation*

---

\* Professor Associado do Departamento de Filosofia e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá.

*of truth as the 'adequacy of the intellect to the thing', just as he interprets the stages of the prisoner's movement out of the cave towards the sunlight as an existential event.*

**Keywords:** Truth. History. Freedom.

## Introdução

A interpretação de Heidegger sobre a narrativa de Platão no Livro VII da *República*, a conhecida “Alegoria da Caverna”, foi publicada em vida do autor primeiro em 1942, e posteriormente, ao lado da *Carta sobre o Humanismo*, em 1947, sendo hoje acessível aos leitores coletada no volume 9 da *Gesamtausgabe*, intitulada *Wegmarken*, “Marcas do caminho”. O texto é uma versão preparada e resumida do curso de inverno de 1931/32, *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, publicado postumamente no volume 34 de suas obras coletadas. Esse curso é parte do conjunto de textos que Heidegger elaborou nas décadas de 1920 e 1930, especialmente o §44 de *Ser e Tempo*, *Da essência do fundamento* (1929) e *Da essência da verdade* (1930), nos quais é colocada a pergunta sobre a essência da verdade e desenvolvida a interpretação de *aletheia* como *Unverborgenheit*, desvelamento, em contraposição e como forma de crítica à tradição metafísica que compreende a verdade enquanto “adaequatio intellectus et rei”, a correspondência entre a “coisa” e sua “representação”.<sup>1</sup> Em *A doutrina platônica da verdade*, Heidegger procura mostrar como a concordância do conhecimento com a coisa mesma deriva do primado estabelecido por Platão da ideia como a medida reguladora pela qual a direção do olhar deve ser corrigida. A verdade será, afinal, a “correção do perceber e da proposição”,<sup>2</sup> que constitui para o pensador uma mudança na essência da verdade, e com isso, um acontecimento fundamental da história da metafísica, que permanece presente até seu acabamento. No interior deste acontecimento fundamental, para Heidegger, também o sentido da concordância será modificado, caracterizando as distintas épocas da metafísica, como afirma o autor em *A Época da Imagem de Mundo*:

<sup>1</sup> Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1986, p. 284.

<sup>2</sup> Heidegger, M. *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 231. Neste artigo, todas as traduções das obras de Heidegger são de responsabilidade do autor.

A metafísica consuma para si a consideração sobre a essência do ente e uma decisão [*Entscheidung*] sobre a essência da verdade. A Metafísica funda uma época enquanto ela lhe dá sua configuração essencial através de uma interpretação do ente e através de uma determinada apreensão da verdade.<sup>3</sup>

A conexão entre a questão da essência da verdade e o *acontecimento* (*das Geschehen*), enquanto o que constitui propriamente a historicidade da história da metafísica, é aqui nosso objeto de interesse. Propomos retornar ao texto das preleções de 1931/32, *Da Essência da Verdade. Sobre a alegoria da caverna e o Teeteto de Platão*, a fim de esclarecer como Heidegger compreende a copertinência entre a descoberta do ente – e do mesmo modo, o desvelar-se do ser – e aquilo que entendemos como acontecimento, enquanto a transmissão de uma herança, no sentido em que o ser-áí histórico a cada vez assume uma possibilidade de ser mundana como a sua, isto é, como o próprio projeto em que o mundo significativo, circundante, vem ao encontro; o desvelar-se do ser é, para Heidegger, a abertura do horizonte de sentido do ser-no-mundo.

Um caráter fundamental do desvelamento consiste em que ele é de tal modo que ele acontece com o ente ele mesmo. Este acontecimento, porém, pertence igualmente de um modo determinado à História do ser-áí do homem enquanto existente. O desvelamento não subsiste em lugar algum em si mesmo ou como propriedade das coisas. Ser acontece enquanto história do homem, enquanto história de um povo.<sup>4</sup>

A questão da verdade em Heidegger veio a se tornar um dos temas mais fecundos das discussões em torno de seu pensamento e a porta de entrada por excelência à sua posição crítica em relação à Metafísica e à História da Filosofia em geral. A crítica ao “conceito tradicional de verdade”, ao lado da crítica à relação entre sujeito e objeto como fundamento do conhecimento e à subjetividade como tal parecem não deixar dúvidas sobre a posição de Heidegger em relação à História da Filosofia: ele é o pensador que abandona a linguagem metafísica dominada por uma tradição, na qual se obscurece a proveniência de suas questões, em favor de uma relação imediata com a linguagem e com a coisa mesma do pensamento, o ser. Esse abandono teria mesmo, em sua própria obra, uma *história*, uma passagem dos preconceitos metafísicos, ou antropológicos, segundo alguns, ainda presentes em *Ser e*

<sup>3</sup> Heidegger, M. *Holzwege*, 8. unveränd. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, p. 75.

<sup>4</sup> Heidegger, M. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, p. 144.

*Tempo*, em direção ao “pensamento onto-historial” (*seinsgeschichtliches Denken*), que pensa a história da metafísica enquanto história do esquecimento ou abandono do ser, por um lado, e por outro, em direção ao pensamento poético que procura interpelar a imediatez da Verdade do Ser. Tugendhat, um dos mais proeminentes leitores de Heidegger dentro desse âmbito de discussão, observa:

Em *Da essência do fundamento* e *Da essência da verdade* o conceito de verdade é o que conduz a questão. Ambos os escritos caminham, em uma sequência que quase corresponde àquela do §44 *Ser e Tempo*, da verdade da proposição de volta para a abertura do ente e colocam então a pergunta pelo fundamento da possibilidade dessa abertura. Em *Da essência do fundamento* a pergunta é ainda respondida na maneira da filosofia transcendental: o fundamento da “verdade” reside na “liberdade” enquanto estrutura do ser-aí. Em *Da essência da verdade* se consuma então nesta pergunta uma “virada” (*Kehre*): “a liberdade é apenas por isso o fundamento da possibilidade interna da correção (*Richtigkeit*) porque ela recebe sua essência desde a essência originária da única verdade essencial” – desde a “verdade do Ser”.<sup>5</sup>

A “virada” (*die Kehre*), que Heidegger propõe para seu próprio pensamento a partir da década de 1930, implica em uma auto interpretação de sua obra e constante retorno ao projeto de *Ser e Tempo*, ora para apontar-lhe um limite, ora para indicar uma potência inaudita do questionamento em seu início, uma espécie de revisão de sua obra que se tornou objeto de críticas.<sup>6</sup> Tugendhat observa na passagem acima que tanto em *A essência do fundamento* quanto em *A essência da verdade*, o questionamento segue os passos já trilhados pelo § 44 de *Ser e Tempo*, da verdade da proposição, ou seja, da crítica ao conceito tradicional de verdade, até a abertura do ente, na qual está em jogo o ser do ente que eu mesmo sou, sobre a qual a correção ou adequação entre proposição e coisa, como é pensada a verdade, vem a se fundar. Não seria então o caso que a ideia da verdade do ente enquanto desvelamento

<sup>5</sup> Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter, 1967, p. 363. Tradução nossa.

<sup>6</sup> Um dos críticos da auto interpretação promovida pela “virada” Heideggeriana foi Karl Löwith, cuja posição é muito bem resumida por John Caputo: “Depois de examinar a reinterpretação radical que Heidegger realizou na Carta sobre o Humanismo de conceitos tão básicos de Ser e Tempo como ser jogado, resolução, verdade e o termo “Da-sein” ele mesmo, Löwith conclui que Heidegger subscreveu a não apenas um, mas dois fundamentos no curso de sua obra. O primeiro é *Dasein*, sobre a base do qual “há” (*es gibt*) Ser. O segundo é o Ser ele mesmo, sobre a base do qual há (*es gibt*) *Dasein* (os escritos tardios). Löwith objeta que Heidegger tentou ocultar esta reversão radical em seu pensamento e dar a impressão que a interpretação que ele expôs mais tarde sobre Ser e Tempo era o que ele de fato havia pretendido dizer em 1927. Löwith não sustenta que Heidegger teria “falsificado” Ser e Tempo, mas sim que ele o revisou radicalmente sem ter reconhecido o fato.” Caputo, J. *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*, New York: Forham University Press, 1986, p. 36. Tradução nossa.

não seria capaz de se sustentar por si só, mas sim apenas desde a crítica do conceito tradicional de verdade? Ou seja, que a interpretação de Heidegger do sentido de *aletheia* seria inteiramente dependente de sua própria interpretação da metafísica, e não corresponderia a um acontecimento do pensamento que teria decisivamente norteado sua história. Embora a interpretação heideggeriana da verdade enquanto desvelamento permaneça polêmica, a partir de sua leitura detalhada da alegoria da caverna podemos esclarecer sua posição.

## 1. Alegoria e sentido

Nós falamos de uma »alegoria« [*Gleichnis*], dizemos também »figura de sentido« [*Sinnbild*]. Isto quer dizer: um olhar visível [*sichtbarer Anblick*], tão evidentemente, que o olhado é tão imediatamente algo que acena. O olhar não quer nunca permanecer sozinho; ele dá um *aceno* [*Wink*]: para o *fato de que* [*dass*] e para o *que* [*was*] neste olhar e através desse olhar *se dá* a compreender. O olhar acena, – ele guia para algo a ser compreendido, quer dizer, para o âmbito da compreensibilidade (a dimensão dentro qual vem a ser compreendido): para um *sentido* (por isso »figura de sentido«). Mas deve-se observar: o *que* se dá a compreender não é um sentido, porém um *acontecimento* [*Geschehen*]. »Sentido« diz apenas: trata-se de alguma coisa compreensível. O que vem a ser compreendido não é nunca *ele mesmo* sentido; nós não compreendemos algo *enquanto* sentido, porém sempre somente algo »no sentido de...«. O sentido nunca é o *tema* da compreensão.<sup>7</sup>

Uma alegoria é um aceno para o sentido. Nós gostaríamos de compreender este aceno como algo que pertence essencialmente à verdade, isto é: ao compreender o verdadeiro enquanto o desvelado, com isso se indica não uma característica do ente, mas a situação em que o ente vem ao encontro tal como ele é. Assim, o horizonte desse encontro, o sentido, se manifestaria na situação por meio e através desse aceno ao horizonte, enquanto ele é o reconhecimento do enlaçamento da relação do homem com o ente, desde onde somente essa relação, esse encontro, é possível. A interpretação de Heidegger deixa claro que, na caverna, no interior da qual há somente uma relação com o que se mostra, a sombra, sem que esta, justamente, seja tomada como o *que se mostra*, quer dizer, como o *desvelado*, não há lugar para o aceno, ou seja, para o reconhecimento e manifestação da situação do homem em relação a si mesmo e ao ente que lhe vem ao encontro – embora se dê, de fato, desvelamento.

Na alegoria da caverna o foco não está no ente que eu mesmo sou, mas no ente que eu mesmo não sou; *algo acontece com o ente*. A experiência da verdade de *Ser e Tempo*,

<sup>7</sup> Heidegger, M. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 18.

contudo, poderia talvez se traduzir perfeitamente no tornar-se livre do homem em sua saída da caverna. Em verdade, é muito mais nesta interpretação explícita do pensamento de Platão do que em *Ser e Tempo* que se pode entrever o sentido da liberdade enquanto essência da verdade. Se considerarmos esta interpretação não como um adendo à pergunta pela essência da verdade, mas como o seu começo, à medida que ela expõe a historicidade e a proveniência da pergunta pela verdade, a liberdade se torna uma questão muito mais fundamental para se compreender o conceito de verdade em *Ser e Tempo* do que a discussão com o conceito tradicional de verdade, se esta discussão se concentrar em uma suposta falha ou desatenção das teorias tradicionais da proposição, e não no que é fundamental: no fato de que mesmo a proposição é um comportamento do ser-aí em relação aos entes.

Na pergunta sobre a essência da verdade, nós já compreendemos de antemão e aceitamos nossa pré-compreensão do que seja verdade e do que seja essência. “Essência” é tomada como o caráter universal daquilo que se encontra no particular. No que diz respeito à verdade, o particular é algo verdadeiro, expresso em uma proposição: “a sala está iluminada”, “o livro é marrom”, etc. É nesse particular que então se enxerga o caráter universal da verdade: a proposição se dirige corretamente à realidade e com ela concorda. A correta concordância da proposição com a coisa constitui a universalidade da verdade que se encontra em cada proposição particular, e, portanto, sua essência.

A primeira pergunta na ordem da questão da verdade, a primeira tarefa, é pôr em questão tal compreensibilidade, e assim nos situarmos apropriadamente na compreensibilidade segundo a qual nos orientamos mais imediatamente. Em vista deste passo podemos compreender a circularidade da concordância da proposição com o que é verdadeiro: porque já conhecemos algo como o verdadeiro, pode a proposição concordar com isto que é verdadeiro. Este, porém, porque é verdadeiro, é a concordância do conhecer com o conhecido – a proposição concorda, pois, com uma concordância.

Ao discutir o conceito tradicional de verdade, bem como a ideia contida no desvelamento, Heidegger nos deixa com os dois momentos da história, entre os quais se pode ver uma transformação. A passagem (*Übergang*), da verdade enquanto desvelamento para a verdade enquanto correção (*Richtigkeit*), é ela mesma o acontecimento da história da Metafísica em seu início. O que, com esta passagem, acontece com o homem à mesma medida que acontece com o ente não é, evidentemente, somente uma mudança interpretativa

no decorrer da história do conceito de verdade. Em verdade, a interpretação de Heidegger nos permite afirmar algo completamente distinto: o testemunho de que a definição de verdade se mantém a mesma por toda a história da metafísica não nos permitiria dizer que esta transformação significaria a substituição de uma definição mais antiga pela nova.

Verdade enquanto desvelamento não é algo que apareça como uma definição do conceito de verdade. Nós propomos que essa mudança, isto é, esta passagem, é inteiramente ontológica – quer dizer, ela não é uma mudança discursiva, conceitual, mas uma mudança que marca precisamente a entrada da filosofia na discursividade, na “literatura”, de tal modo que o sentido de verdade enquanto correção pode muito bem ser um destino inevitável do pensamento. Muito mais do que um acontecimento, a alegoria da caverna é sobretudo o reconhecimento do que significa o acontecer mesmo, e não apenas um discurso que é ele mesmo, porque discurso e fala, já sempre compreensão. A filosofia se volta necessariamente para o que é o compreender. Em última instância, porque o homem é livre, ele se volta para seu próprio olhar, e procura dirigi-lo; talvez não o corrigir, pois ele já sempre se orienta, no fundo, segundo a correta visão – sob pena de nada poder ver, se tivesse sempre que a cada amanhecer colocar-se no mundo novamente e com ele negociar uma primeira vez – mas na procura por poder assegurar-se da correção do seu olhar.

O sentido da alegoria como um olhar que acena diz para Heidegger muito mais que o caráter peculiar de uma alegoria – a qual não é, afinal, metafórica em sentido vulgar, substituindo algo por algo outro – mas é algo que pertence à própria essência da linguagem enquanto por ela o ente é interpelado como tal, nomeado e comunicado. A passagem da verdade enquanto desvelamento para a verdade enquanto correção parece ser algo próprio à linguagem enquanto tal, tanto se considerarmos que perdemos algo dos antigos, ou que através dos antigos, através já desde sua apropriação do conceito de verdade, nós perdemos algo. Através da correção, o homem se apropria do desvelamento, ele pode pronunciá-lo. Para além disso, essa apropriação corresponderia àquela “decisão sobre a essência da verdade” que opera na metafísica e funda uma época. A essência da verdade ela mesma não é transformada pelo acontecimento dessa decisão, essa essência não passa a ser outra, mas vem a ser de tal forma apropriada que essa decisão ainda se assenta sobre essa mesma essência. Mas isto não significa, talvez, que a essência da verdade possa de algum modo, mesmo sendo essência, *condicionar* essa decisão; justamente porque a decisão é *livre*, ela é

livre também para o esquecimento, isto é, livre para nada saber de sua essência e nada ter a ver com sua essência. *O* aceno, pois, retorna a ela, comemora, como o aceno para o sentido, aquilo sobre o que se dá uma decisão. Como nós poderíamos pensar que algo ocorre pela primeira vez? Como poderíamos pensar que há um instante em que o ente se desvelasse pela primeira vez? Apenas na alegoria nós podemos encontrar o começo da história, *como se fosse uma primeira vez*: quer dizer, o começo *desta* história, da qual somos herdeiros.

A alegoria é um aceno para a essência da verdade. Segundo a explicação do que significa a alegoria, isso já determina que a essência da verdade é um acontecimento, para cujo sentido aponta a alegoria. No que diz respeito à anunciada “estratégia” interpretativa da alegoria da caverna, Heidegger divide a passagem em quatro partes, de 514a até 517a, ou então em quatro estágios do acontecimento da verdade, os quais hão de ser lidos de tal modo a acentuar a passagem entre um e outro, e, em verdade, sempre desde o último estágio. Para a leitura da alegoria da caverna, essa consideração com seu último passo é fundamental – isto significa ler a situação do homem na caverna e do que acontece após sua saída e seu retorno, desde o retorno. A separação nesses quatro estágios não significará, então, um desenvolvimento de um estado a outro estado, porém somente os momentos em que se articulam um único acontecimento que a alegoria revela em seu todo.

## 2. O primeiro estágio (514a – 515c 3)

O primeiro estágio percorre o trecho de 514a até 515c 3, descrevendo o lugar do homem na caverna subterrânea. Lugar, *Lage*, significa a situação desse homem, dos homens eles mesmos, no sentido de como encontram a si mesmos. Nesta situação, porém, porque os homens dentro da caverna têm os tornozelos e pescoços presos desde a infância, não podem voltar o olhar para si mesmos. Isto significa: o homem dentro da caverna só se encontra a si mesmo e sabe de sua situação através daquilo que ele tem diante de si, *das Vorhanden*: as sombras projetadas na parede da caverna. Nós fazemos essa observação para entender como é possível dizer que a situação do homem dentro da caverna é privilegiadamente determinada por aquilo que o homem tem ou toma como o verdadeiro, isto é, por como ele se encontra diante daquilo que se revela. Desde esta indicação, nós podemos vir a entender o nexos necessário entre a verdade enquanto desvelamento (*Unverborgenheit*) e a disposição

(*Stimmung*), uma vez que é esta última o caráter do encontrar-se do homem, o modo de ser ou estar disposto para o que vem ao encontro. Nós poderíamos dizer: a *Stimmung* é, portanto, o modo singular em que o homem tem para si o verdadeiro. Por isso, uma época é, ao mesmo tempo, marcada pela sua disposição própria e por uma decisão sobre a essência da verdade: a admiração, o *thaumazein* anda tão ao lado da correção, da *orthotes*, quando a dúvida anda ao lado da *certitudo* moderna.

Segundo a interpretação de Heidegger, o que seria a explicitação do seu método de interpretação, os passos da alegoria devem ser lidos e compreendidos desde a passagem para o estágio seguinte, e assim a alegoria em seu todo revela seu sentido à luz de seu fim. A situação do homem na caverna não simplesmente deve ser compreendida, mas é já exposta desde a retirada do homem da caverna, e, sobretudo, de seu subsequente retorno. Não simplesmente, portanto, desde a claridade em que o mais verdadeiro se mostra, mas sobretudo desde a situação do homem que tem para si o mais verdadeiro, isto é, segundo o modo como o homem se encontra a si mesmo enquanto reconhece a claridade como aquilo que lhe permite enxergar o mais verdadeiro. O não-pensar é inexoravelmente compreendido desde o pensar, mas isto não quer dizer outra coisa que a não-liberdade só se torna visível enquanto tal desde a liberdade, desde a passagem da não-liberdade para a liberdade, ou seja, da *liberação*.

Na interpretação do primeiro estágio, Heidegger presta atenção à última sentença da passagem, segundo sua divisão:

- Ganz und gar also, sagte ich, würden solche Gefesselten nichts anderes für das Unverborgene halten als die Schatten der verfertigen Dinge.
- Durchaus so.
- Pois então, eu disse, os prisioneiros não tomariam nada outro pelo des-velado que as sombras das coisas produzidas.
- Necessariamente é assim. (515b) <sup>8</sup>

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 24. Porque nosso interesse primário se concentra no modo como Heidegger conduz sua interpretação e diálogo com Platão, nós traduzimos para o português não o texto original grego, mas a tradução para o alemão de Heidegger, procurando manter seu caráter peculiar de não ser uma tradução textual, mas já uma exposição do texto. Nós cotejamos a tradução de Heidegger com a clássica versão de Friedrich Schleiermacher: Plato, *Werke in Acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band IV: Politeia (Der Staat)*, 4., unveränd. Aufl. (unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 1977), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

A situação narrada por Sócrates revela algo que há de pertencer à natureza mesma do homem: embora aquilo que a cada vez se desvele seja sempre uma questão, “o homem está conformado (*gestellt*) desde a infância e segundo sua natureza para o desvelado.”<sup>9</sup> Não se trata aqui de um algo desvelado, mas do desvelado mesmo; por natureza, o homem é tal que ele se encontra em uma relação com o desvelado: *ausgerichtet auf solches vor ihm*. Dada essa relação natural, cabe a pergunta pelo que de fato se desvela: isto é, aquilo que, nesta situação do homem lhe é imediatamente acessível, aquilo que está diante dele: as sombras das coisas projetadas pelo brilho do fogo atrás dele na parede que está diante dele. Os prisioneiros veem as sombras, e, no entanto, não as veem enquanto sombras; apenas aquele que agora pergunta pelo que de fato se desvela, é capaz de mostrar aquilo que é visto *enquanto* sombra, uma vez que o homem por natureza se encontra, em meio ao desvelamento, em uma relação com o desvelado. Este passo é vedado aos prisioneiros, pois eles nada sabem “de um fogo, de algo que brilha, que dá luz, em cuja claridade primeiro algo como sombras são lançadas”.<sup>10</sup> Aos prisioneiros basta aquilo que eles têm como imediatamente acessível. Apenas o olhar que perpassa a totalidade da situação possibilita, e primeiro apenas possibilita, que a pergunta pelo que é aquilo que se desvela seja colocada. Porque é importante que Heidegger insista nisso? Porque o fim da alegoria, desde onde precisamos necessariamente compreendê-la, não é o reconhecimento da claridade fora da caverna, mas sim o retorno à caverna. A situação do pensar é encontrar-se sempre em meio ao não-pensar.

A liberdade é apenas liberdade enquanto ela é liberação, isto é, o afastar-se e retirar-se da não-liberdade. Com reservas, podemos dizer que ela espelha, ao descrever o que acontece ao fim da alegoria da caverna, a sentença de Heráclito, “a natureza ama esconder-se”. Não insistimos nesta aproximação a não ser para dizer que ali encontramos uma remissão, aparentemente fundamental, ao encobrimento – se as sombras são o encobrimento do mais verdadeiro. A estrutura é ainda mais detalhada a partir de uma constatação e uma distinção. A caverna é, afinal, iluminada, banhada pela claridade que vem do fogo que se encontra às costas dos prisioneiros. A distinção se faz aquela entre *pyr*, o fogo enquanto fonte da luz, e *phos*, a claridade mesma, o oposto da escuridão. Contudo, mesmo que se encontre na claridade, os prisioneiros nada sabem da luz, que é, seja em sua presença ou em sua

<sup>9</sup> Heidegger, M. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 25.

<sup>10</sup> Heidegger, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 26.

ausência, ambígua, pois ela se encontra às suas costas, e justamente não diante deles. Diante deles significa: desvelado. Desvelado é o que se encontra diante de nós; velado, escondido, o que está às nossas costas, em relação a que nada sabemos. Nós não podemos nos comportar segundo o que estaria escondido, isto é, para com aquilo em meio ao qual não sabemos nos orientar. O extraordinário, no caso, é bastante simples: o homem se encontra em meio a claridade, e precisamente isto significa, para o homem da alegoria, que ele se encontra em meio ao encoberto, ao velado, ao escondido. Eles se encontram, diz Heidegger, longe, retirados ou distantes de si, “*weg*”, e, no entanto, pertence também à essa situação claridade e escuridão, desvelamento, luz, entes.

Antes de passar ao segundo estágio, Heidegger esquematiza aquilo que parece pertencer a essa condição em que o homem se tem diante desse desvelado. O sentido de cada um desses momentos não é ainda esclarecido, apenas que eles podem ser identificados e que se torna necessário colocar a pergunta por sua unidade possível, pressentindo que se possa encontrá-la no desvelamento ele mesmo.

A interpretação de Heidegger identifica esses momentos – luz, sombra, coisa, fogo – e pergunta: por que eles não são visíveis para aquele que se encontra na caverna? Para este, ele sequer sabe que se encontra em um lugar, que se encontra a si mesmo e que algo lhe está velado, o que seria condição para reconhecer tudo aquilo que pertence a esse encontro e à situação. Para ele, apenas as sombras estão presentes, as quais que ele não conhece enquanto sombras.

### **3. O segundo estágio (515c 4 – 515e 5)**

O que acontece no segundo estágio é algo que acontece com o homem, e, enquanto acontece como alegoria, este acontecimento acena para essência do homem. O homem é retirado de suas amarras, ele vê em torno de si, a ele é mostrado o que agora pode se mostrar na claridade, o ente, e, no entanto, ele toma o que antes havia visto, as sombras, como o mais verdadeiro (*unverborgener*) em relação ao que lhe é mostrado agora.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Heidegger, M. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 31.

Heidegger entende que algo acontece igualmente com o desvelamento mesmo, e uma vez que algo acontece, isso haveria de afetar e tocar aqueles momentos todos do desvelamento identificados no primeiro estágio, mas cuja conexão não se tornou ainda evidente. A pergunta por esta conexão pode ser colocada uma vez que a verdade mesma é colocada em movimento. Por isso, como se havia projetado, é a partir desse acontecimento, dessa passagem, que o segundo estágio é interpretado em relação ao primeiro. A mudança que se opera com o desvelado é que alguma outra coisa se mostra enquanto o desvelado. Aquilo que o homem tem diante de si vem ao encontro enquanto desvelado; agora é mostrado para o homem liberado de seus grilhões aquilo que vem ao encontro na claridade também como desvelado, e, no entanto, ele ainda tem para si que aquilo que desconhecia era ainda mais desvelado, *das unverborgener, alethestera*. A verdade se mostra como algo que possui graus, de acordo com a situação e o reconhecimento do homem de seu encontro com o desvelado. Heidegger observa que a passagem, aqui, não nega o estágio anterior; as sombras ainda estão presentes. O segundo passo afirma que se trata de uma passagem (*Übergang*) que acontece com o homem. Como antes, no primeiro passo o segundo estágio não nega o primeiro, mas introduz uma distinção, uma divergência: o homem já não se volta mais para as sombras, mas se mantém junto a elas como o que foi visto (*vordem Gesichteten*) diante do que é agora mostrado (*jetzte Gezeigte*), as coisas. Ambas, sombras e coisas, são manifestamente acessíveis na contrariedade de uma diante de outra e na impotência do homem liberado de assegurar-se de si nesta diferença. A divergência se acentua no terceiro momento à medida que o que se distingue é, segundo Heidegger, julgado distintamente. No primeiro estágio, uma unidade clara, qual seja: aquilo que está aí diante como o desvelado é tomado como o ente, como que simplesmente é. A unidade, é claro, é unidade da relação do homem para com o ente – e esta relação é agora perturbada. O ente é, enquanto a coisa real, agora mostrado, e mesmo diante desta, aquilo que foi visto, *ta tote oromena, das vordem Gesichteten*, é para este homem o mais desvelado. A sombra, nem a coisa, são de uma parte ou outra, deixadas para trás; ambas são e se mantêm acessíveis.

Aquele que libera, porém, tem coisa enquanto o que é “mais ente”: *mehr seiend, seiender, mallon onta*. Um ente, portanto, cujo caráter de ser ente se sobreleva sobre aquele da sombra, o que desperta a admiração de Heidegger. Como pode ser possível que os entes tenham um grau em seu ser? Mas como resolver esta disparidade das relações para com o

ente e do modo como são compreendidas, se de um lado vemos uma mudança no grau do desvelamento, do outro uma mudança no grau da entidade, quando ambas se mostram conjuntamente, uma vez que o desvelado é tomado enquanto o ente? “A proximidade com o ente, quer dizer, o ser-junto-aí do ser-aí, a proximidade interna do ser-homem com o ente (e do mesmo modo a distância), o *grau* de seu desvelamento, a ascensão mesma do ente enquanto um ente – estes três traços estão em si entrelaçados.”<sup>12</sup>

Heidegger evita, ao longo de sua interpretação, marcar um sentido manifestamente moral da alegoria da caverna, ou seja, da ascensão do ente ao seu ser mais próprio através do comportamento do homem para com ele, como é o caso da interpretação do platonismo para Nietzsche. Isso poderia dar lugar à suposição de que o próprio pensamento de Heidegger teria, por fundo, um sentido moral, e por isso teria uma afinidade com a narrativa da Alegoria da Caverna de Platão. Esta suposição nasce sobretudo da ambiguidade com que a questão da propriedade e da impropriedade é apresentada em *Ser e Tempo*. Agamben comenta em certa altura que “próprio” e “impróprio” são apresentados em *Ser e Tempo* como caracteres de ser do ser-aí igualmente originários. Ele comenta, no entanto:

Heidegger parece às vezes retroceder frente à radicalidade desta tese e quase lutar contra si mesmo para manter uma primazia do próprio e do verdadeiro. Mas uma análise mais atenta mostra que não só nunca está desmentida a co-originariedade, mas também que muitas passagens deixam inferir muito mais uma primazia do impróprio. Em *Ser e Tempo*, cada vez que se trata de aferrar a experiência do próprio (como por exemplo no ser-para-a-própria-morte), o que abre acesso a ela é sempre uma análise da impropriedade (por exemplo, o ser-para-a-morte-fáctica).<sup>13</sup>

Para perseguirmos esta suposição, haveria necessidade de se compreender o sentido da *paideia* a ponto de resguardá-la da interpretação moral que ela recebeu, e mais que isso, como o destino do homem de elevar-se a si mesmo; e isso quer dizer também, o destino da filosofia enquanto a realização da passagem do não-pensar para o pensar, em que o homem conquista uma posição diante de si mesmo.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>13</sup> Agamben, G. *La Potencia del Pensamiento*, Barcelona: Anagrama, 2008, p. 321. Tradução nossa.

<sup>14</sup> Katie Fleming argumenta no artigo “Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism” que *A doutrina platônica da verdade*, publicada em 1947 ao lado da *Carta sobre o “humanismo”*, é uma extensão do debate prévio à Segunda Guerra Mundial acerca do sentido do “humanismo” enquanto uma apropriação e idealização do pensamento de Platão como forma de mobilização da educação na formação do “homem”, em direto diálogo com a vasta obra *Paideia*, de Werner Jaeger: “Heidegger, cuja propensão e capacidade para o neologismo são

“Correção”, apesar de ser uma tradução adequada, não traz imediatamente o sentido contido na palavra alemã *Richtigkeit* de “*sich richten auf*”, isto é, “dirigir-se a algo”. Esta é uma noção fundamental para compreensão da verdade enquanto adequação, que se vem a discutir aqui. Heidegger compreende nesta passagem o sentido da verdade enquanto correção do olhar, no sentido da verdade enquanto desvelamento, uma vez que para que o olhar se dirija corretamente a algo, é preciso que algo já se tenha desvelado, já tenha vindo ao encontro enquanto desvelado. A verdade da proposição só tem sentido sobre a base da verdade enquanto desvelamento, mas a primeira não é derivada desta no sentido de um desvio ou de um ocultamento do seu sentido primevo, mas como a relação do comportamento possível para com o desvelado com o lugar, o solo e o chão desse comportar-se mesmo. Se há de fato um “erro” na história do conceito tradicional de verdade, ele reside em que a proposição mesma já se desvinculou plenamente do modo de ser do homem que se compreende “na verdade” em favor da substancialidade do discurso e da instrumentalidade da lógica. Deve-se notar mesmo que o conceito tradicional de verdade não aparece no primeiro estágio: o homem ali está diante do desvelado, e, contudo, não pode a ele se dirigir desde si mesmo, pois é apenas à medida que seu olhar pode se voltar para o desvelado, que ele pode se orientar em meio à multiplicidade, que esse olhar é o mais correto, pois vê o que é o mais ente, o ente em maior grau.

O grau da realidade do ente está assim vinculado ao processo de liberação das amarras, dos grilhões, exigida pelo voltar-se para as coisas mesmas; mas com isso não se encontra o homem ainda livre – ele quer voltar para sombra. A liberação diz Heidegger, fracassa. Em que consiste esse estranhamento no segundo estágio da alegoria da caverna, em que, com o olhar ofuscado, o homem se afasta do ente mais *real*? Segundo Heidegger, “porque a soltura das amarras, o levantar-se, o voltar-se, o olhar à luz, devem acontecer *de*

---

infames, sem dúvida gostou da “perversidade polissêmica” da *paideia*. No entanto, Thomson subestima o contexto politicamente preocupante após o qual Heidegger escreveu seu ensaio. Sugerir que o interesse de Heidegger na polivalência linguística do termo opera no mesmo nível de sua participação muito real na determinação da *paideia* e de seus termos concomitantes - humanismo, *Bildung*, *Erziehung* - durante as décadas de 1930 e 40, é trivializar esse debate político específico. De fato, se quisermos enfatizar as “ambiguidades fortuitas” que se encontram na *paideia*, fariamos bem em relacioná-las não tanto aos vários significados que o termo pode implicar, mas ao espectro de políticas e filosofias que foram apresentadas em seu nome.” Katie Fleming, “Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism”, *International Journal of the Classical Tradition*, v. 19, n. 2 (2012), p. 82-106, p. 92. Acessível em: <https://doi.org/10.1007/s12138-012-0311-6>. Tradução nossa.

*repente (eksaiphnes)*, a liberação (*lysis*) não pode se tornar uma *iasis tes aphrosynes*, uma cura (*Heilung*) para a falta de perspicácia (*Einsichtslosigkeit*).”<sup>15</sup>

O acontecimento que acontece de repente, em um instante, não assegura a cura do seu estado. Heidegger esclarece o estado de *Einsichtslosigkeit* segundo o que ele significa para Platão, isto é: o oposto da *phronesis, sophrosyne*. *Phronesis* é para Platão o título para o conhecimento enquanto tal, quer dizer, a apreensão do verdadeiro, circunvisão e perspicácia (*Einsicht*), remetidos ao mundo e a si mesmo. O que falta ao homem, o que nele deve ser curado, é sua relação com o desvelado, com a coisa verdadeira e a visão do mundo e de si mesmo – ele justamente não vê o mundo e a si mesmo desde o que eles mesmos são, ou seja, desde o desvelamento, mesmo quando seu olhar se desvia das sombras e ele reconhece, de alguma forma, pelo desconforto e sofrimento, que há desvelamento. O que se dá com o “de repente” é apenas um instante dessa diferença entre o visto e o agora mostrado, mas não ainda o encontro consigo mesmo que possa se constituir em um saber de sua situação, e logo, o reconhecimento de sua falta.

A liberação fracassa, pois ainda que se reconheça finalmente um *outro* em relação àquilo que havia visto, as sombras, o recém-liberado não é capaz de reconhecer essa diferença como tal. Embora “se dê” diferença, embora se encontre em uma multiplicidade, como aquela multiplicidade do cotidiano em meio a qual nos orientamos segundo a passagem de noite e dia, o homem não corresponde a essa diferença em seu comportamento, que se afasta daquilo que possibilita a diferença: a claridade. O homem não reconhece, pois, o acontecimento do desvelar-se mesmo – esse reconhecimento, essa correspondência, como indica o fracasso da liberação, só se torna possível à medida que o homem por si mesmo e desde si mesmo se volta para a luz. “No voltar-se para a luz, o ente se torna mais ente, o desvelado mais desvelado. Com isso se mostra nitidamente: a essência da verdade enquanto desvelamento pertence à conexão entre liberdade, luz, e ente, mais exatamente: ao ser-livre do homem e ao relacionar-se com o ente.”<sup>16</sup>

#### 4. O terceiro estágio (515c – 516e2)

<sup>15</sup> Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 36.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 38.

Com este estágio, o acontecimento delineado alcança seu fim. Com isto é dito: não a retirada das amarras dentro da caverna, mas a ascensão desde a caverna para a luz do dia, que sobremaneira se afasta da luz artificial na caverna em direção ao sol, é a liberação autêntica.<sup>17</sup> Heidegger observa antes que este estágio é ainda mais abrangente que os dois anteriores, porque aqui o acontecimento vem a se mostrar em seu todo: o acontecimento do desvelar-se como tal, no qual o homem encontra-se si mesmo em uma relação com o ente que ele mesmo não é, com o ser do ente, chega a seu fim. O que significaria assim o quarto estágio da alegoria, o retorno à caverna? Nós podemos pressentir: o acontecimento deve necessariamente também dar conta de seu legado.

O terceiro estágio, compreendido a partir das condições impostas ao ser do homem no segundo estágio, narra o acontecimento enquanto a liberação própria do homem, que tem somente lugar à medida que o homem por si mesmo se volta para a luz, para a claridade, isto é, liberta-se a si mesmo enquanto quer e anseia ser livre. Neste passo, aquela distinção apontada como um dos momentos do primeiro estágio é retomada com vistas a sua elucidação, qual seja, a distinção entre fogo e luz; entre o fogo, fonte da luz, e a claridade mesma. Esta distinção, para Heidegger, é interpelada segundo o vocabulário peculiar de *Ser e Tempo*: a liberação no segundo estágio fracassa porque simplesmente reconhecer a fonte da luz, ou simplesmente estar à luz, e ter seus olhos ofuscados, não é o mesmo que a liberação *própria* para a luz *originária*.

A consumação da liberação acontece aos poucos através de diferentes âmbitos da visão: as sombras, as imagens num corpo d'água, o brilho da Lua e das estrelas, então somente a luz do dia, e as coisas que se mostram a luz do dia, e finalmente o que dá a luz, o sol “enquanto aquilo que dá o tempo, do qual todas as coisas são, enquanto aquilo que tudo governa e encaminha, o que é até mesmo o fundo do que é na caverna visível, as sombras dali dentro, a luz e fogo dali dentro.”<sup>18</sup> O sol aparece por fim enquanto o *tempo*, e ele nos fala tanto do tempo vulgar quanto da temporalidade, em seu *sentido figurado* – e assim nos fala também da unidade do tempo e da clareira, *die Lichtung*.

A diferença entre *pyr* e *phos* é retomada dos momentos do primeiro estágio para indicar o estranhamento diante do que é a claridade e escuridão. A escuridão não é a mera

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 43.

ausência de claridade no sentido do que não deixa ver, não deixa atravessar; justamente é a escuridão aquilo através do que podemos, por exemplo, enxergar as estrelas. Também a escuridão favorece o ver e a visão, e mesmo, ela deixa que aquela claridade do fogo, da luz artificial, se instale sob o abrigo da escuridão. Claridade quer dizer em alemão *Helle* e, em sua origem, diz antes respeito a um caráter do som que da luz. Coincidentemente, a nossa palavra “claro” e “claridade” compartilha de origem análoga no latim. “Claro” se remete à clareza do som enquanto o que chega até nós com clareza, com nitidez, *tal como é em sua origem*. Pois, lembremos, não percebemos que a luz chega até nós, mas ela muito mais está sempre em torno de nós: à medida que há luz, ela já sempre está por toda a parte. A luz nos chega, em verdade, somente com o *tempo*, no sentido de que é a chegada do *dia* que nos traz a luz. Mesmo no seu sentido físico, absolutamente estranho ao entendimento comum, para o qual a luz é uma radiação eletromagnética que exhibe ao mesmo tempo propriedades de partícula e onda, sua observação científica se dá como observação e medição do tempo, ainda que em sentido cronológico. Também aí o advento da luz é essencialmente ligado ao tempo e à origem.

A claridade é aquilo que perpassa não primariamente no sentido do que simplesmente ilumina o que aí já se encontra, mas antes como o que primeiro abre caminho e dá lugar ao que é iluminado. Esta distinção é sobremaneira decisiva: ela diz respeito à compreensão heideggeriana da experiência de fundamento que se realiza em toda a metafísica, que, enquanto experiência de fundamentação da realidade do real, é o acontecimento da transcendência enquanto liberação do real. Fundamentação é, para Heidegger, a experiência da liberdade, ou seja, da espontaneidade, que na tradição metafísica, porém, se colocou como a pergunta pelo começo ou princípio absoluto da série causal que constituiria “mundo”, assunto discutido por Heidegger em *Da essência do fundamento*:

Em que medida reside na transcendência a possibilidade imanente de algo como fundamento em geral? O mundo se dá ao ser-aí enquanto a respectiva totalidade do ser-em-função de si, quer dizer, em função de um ente que lhe é igualmente originário: o ser junto... entes simplesmente dados, o ser com... o ser-aí de outros e o ser para... si mesmo. [...] O sobrepasso para o mundo é a liberdade mesma. Por isso a transcendência não diz respeito ao ser-em-função enquanto um valor ou fim simplesmente dado em si, porém a liberdade se mantém – e certamente enquanto liberdade – indo ao encontro do ser-em-função. Neste manter-se ao encontro do ser-em-função acontece o ser-aí no homem, de tal modo que ele está obrigado a si mesmo, na essência da sua existência, quer dizer, ele pode ser um si mesmo livre. Aqui

porém se desentranha a liberdade igualmente enquanto a possibilitação da vinculação [*Bindung*] e da vinculabilidade [*Verbindlichkeit*] em geral. *Apenas a liberdade pode fazer viger um mundo e deixá-lo mundar para o ser-aí.* O mundo nunca é, mas munda.<sup>19</sup>

O fenômeno da liberdade é, para Heidegger, dos mais importantes traços da alegoria da Caverna. Propomos uma distinção como uma chave para resolvê-la, já introduzida no primeiro estágio da alegoria, à medida que a liberação das amarras leva o homem, o prisioneiro, a reconhecer que há um outro em relação àquilo que ele havia sempre visto e diante de que se encontrava, mas, no entanto, o homem assim liberado não é capaz de orientar-se em meio a essa diferença, isto é, não é capaz de comportar-se para com o desvelado enquanto desvelado. A desorientação que acompanha essa primeira forma da liberação faz com que o homem que irá retornar ao seu estado anterior, onde ele encontra “paragem de segurança, descanso e consistência”.<sup>20</sup> Ele deseja a familiaridade – mas, segundo narra a alegoria, a liberdade em sentido próprio oferece sua espécie própria de familiaridade, de vínculo, porém no sentido de uma *familiarizar-se*, não com as coisas e os afazeres do mundo, mas antes, com a claridade mesma, com aquilo através do que as coisas se dão. A liberdade em sentido próprio é a oferta de uma possibilidade; não apenas do *ser-livre de...*, mas do *ser-livre para...*:

O comportamento para com o que dá a liberdade (para com a luz) é ele mesmo tornar-se livre. Tornar-se livre propriamente é um projetar-se que se vincula [*sich binden*] – não mera soltura das amarras, mas o dar-se um vínculo a si mesmo por si mesmo, e certamente um tal, que daí para a frente de antemão ele permanece vinculante, para que todo comportamento que se segue seja singularmente através disso primeiro um tornar-se e poder ser livre.<sup>21</sup>

O primeiro sentido deste “*sich binden*” ou vincular-se é o ater-se ao que é familiar; mas isto não seria o bastante para explicar relação entre luz e liberdade – na interpretação de Heidegger, este vínculo significa uma relação com o que libera, com o que torna livre, no mesmo sentido da transparência ou perspicuidade que diz respeito tanto à luz quanto à claridade. O ser-livre do homem não é, por isso, arbítrio, no sentido simplesmente de estar livre de constrangimentos. Ele é livre apenas enquanto corresponde ao que libera, ao que dá

<sup>19</sup> Heidegger, *Wegmarken*, p. 164.

<sup>20</sup> Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 58.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 58.

lugar, para que o ente vem ao encontro tal como ele é. O vínculo, portanto, tem o sentido do reconhecimento e aquiescência ao que libera e possibilita, e não o estabelecimento, a instalação e a manutenção de uma perspectiva determinada da visão e do comportamento para com o ente.

A essência da liberdade está, para dizer brevemente, ali, no olhar luminoso [*Lichtblick*]: deixar-se emergir em uma luz de antemão e vincular-se à luz. Se assim o ente se torna mais ente [*seiender*] ou menos ente [*unseiender*], isto depende da liberdade do homem, e a liberdade toma medida de sua grandeza segundo a originalidade e vastidão e decisividade do vínculo – este *singularmente* compreendendo-se a si enquanto *ser-aí*: transposto de volta à singularização e ser-lançado de sua proveniência e porvir histórico. Quanto mais originário o vínculo, tão maior é a proximidade com o ente.<sup>22</sup>

## 5. O quarto estágio (515e 3 – 517a 6)

Segundo a interpretação de Heidegger, este trecho da alegoria da caverna pode até mesmo ser questionado quanto à sua pertinência à história como tal, pois já com a exposição do terceiro estágio chega-se a indicar a essência da verdade, isto é, do *alethes*, e nada mais é acrescido a essa questão com o quarto estágio – nada mais se fala do desvelado, ou do ser-livre, da ideia e do ente. O retorno à escuridão da caverna pertenceria à questão da essência da verdade? É claro que este critério de pertinência é garantido sobretudo pela interpretação heideggeriana da alegoria; porém, o que Heidegger observa se confirma, ao menos em seu sentido negativo, com uma breve leitura – o retorno à caverna não se mostra como uma passagem de nenhuma forma, não há nesse retorno uma mudança a ser compreendida no olhar e na atitude do homem que retorna, isto é, nenhuma mudança em sua *situação e em seu comportamento*, assim como não há uma mudança revelada na situação daqueles que permanecem na caverna. Há, no entanto, um determinado comportamento que se manifesta, aludido no primeiro estágio e agora interpretado sob uma distinta perspectiva: o homem retorna como aquele que deseja liberar os que ainda se encontram na caverna; ele é aquele que, no primeiro estágio, age com violência em favor da liberação do homem dos seus grilhões, e que é, no entanto, recusado. Esta recusa, porém, sugere a morte daquele que deseja a liberação dos outros. Não é a morte então algo que diz respeito essencialmente à situação

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 60.

do homem? Por que ela não pertenceria à história desse acontecer? Nós antes nos perguntamos sobre o possível caráter historial da morte. Nós nos perguntamos se a morte própria poderia ser deixada para trás como um legado, isto é, se ela, de algum modo, pode ser confiada ao mundo, de tal modo que ela, assumida como herança, solicitasse o homem a se apropriar disso que é sua possibilidade mais própria. Como poderíamos até mesmo pensar na ideia de uma historicidade própria, se o que temos de mais próprio não participa dessa história? Seria a história necessariamente imprópria, e a propriedade apenas a condição de sua possibilidade? Nós sabemos que a morte não pode ser deixada de herança, ela não pode ser legada a um *outro*, ao *próximo*, porque ele não carece da morte como uma possibilidade que lhe é aberta; a morte já é, desde sempre e sem exceção, o comum a cada qual.

Se o retorno à História não pode ser compreendido enquanto recuperação do passado, que espécie de atitude ele exige? Esse comportamento retorna à história a fim de se afastar do presente – a fim de tomar distância do presente e assim conquistar para si o espaço que permita, por fim, tomar impulso para superar o presente: “Verdadeiro retorno à História é o decisivo começo do porvir em sentido próprio.”<sup>23</sup> O retorno à História corresponde tão perfeitamente à formulação da historicidade tal como tratada em *Ser e Tempo*, e, no entanto, não é essa correspondência que justifica e que dá consistência formal à pergunta pela essência da verdade colocada por essa interpretação da alegoria da caverna, mas, de fato, o contrário: é esse acontecimento que primeiro nos permite pensar a historicidade em seu caráter formal. A consistência de que falamos, no entanto, não é meramente estrutural; não vemos aqui um *exemplo* da estrutura da historicidade, mas sua manifestação na forma de uma questão.

Há dois sentidos de presente que precisamos diferenciar: o presente enquanto o que aqui e agora nos toca mais imediatamente – o presente segundo o que nós nos orientamos corriqueiramente, que é a compreensibilidade auto evidente que podemos trazer à palavra; e o presente como o que deve ser superado. Ou seja: diferenciamos o presente como o que se apresenta mais proximamente, e o presente de um determinado comportamento para com ele, o da superação, o qual possui uma temporalidade específica em sua relação com passado e porvir que não é a mesma daquele presente mais próximo.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 10.

Tomar distância é, afinal, o que logo mais será revelado como a liberação (*Befreiung*), a qual é a liberação para a potenciação (*Ermächtigung*) da essência do homem; esse se encontra livre para se manter na direção de um horizonte aberto, em um comportamento determinado desde seu si mesmo próprio. Apenas segundo essa história podemos ter algo a dizer acerca da interpretação heideggeriana da palavra *aletheia*, sobretudo o fato dela ser uma expressão privativa.

A apresentação, por assim dizer filológica, de *aletheia* indica também que o significado da palavra nada tem a ver com a proposição e a situação desta, ou seja, a *correção* (*Richtigkeit*) da concordância, mas com a *Unverborgenheit*. No entanto, a ideia desta concordância (*homoiosis*) pertence desde cedo à definição da palavra. Nós simplesmente ainda não chegamos a ver inteiramente a situação em jogo, que ao mesmo tempo compreenda desvelamento e correção, mas antes de tudo desvelamento enquanto uma experiência fundamental do homem, da qual *aletheia* é o testemunho.

Quando nós dizemos que a ideia de historicidade se desenvolve enquanto a pergunta pela essência da verdade, nós temos em vista essa orientação fundamental, prevalente da obra de Heidegger. Contudo, o sentido dessa orientação só vem a se revelar quando temos em vista que somente com a questão da verdade se pode vir a compreender o acontecer mesmo do ser-aí, e assim sua historicidade, pois somente à medida que o ente se desvela se dá lugar, espaço, horizonte, para a ação em vista da totalidade da compreensão da situação, ou seja, em vista do acontecimento, e assim, da possibilidade de deixar um legado.

### Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *La Potencia del Pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 2008.

CAPUTO, J. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Forham University Press, 1986.

FLEMING, K. "Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism". *International Journal of the Classical Tradition*, v. 19, n. 2 (2012), p. 82-106. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/s12138-012-0311-6>>.

HEIDEGGER, M. *Holzwege*. 8., unveränd. Aufl., 37.-41. Tsd. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

HEIDEGGER, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, 21).

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988

HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

PLATO. *Werke in Acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band IV: Politeia (Der Staat)*. 4., unveränd. Aufl. (unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 1977). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005

TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.

Recebido em: 10 de 2024

Aprovado em: 03 de 2025