
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Heidegger e a concepção dos quatro estágios da ἀλήθεια na Alegoria da Caverna de Platão

Heidegger und die Konzeption der vier Stadien der ἀλήθεια nach Platons Höhlengleichnis.

Ray Renan Silva Santos *

 <https://orcid.org/0009-0007-0653-2904>

Resumo: O texto é uma reflexão acerca da noção de ἀλήθεια no contexto da Alegoria da Caverna de Platão. Fazemo-lo a partir da concepção de Heidegger dos “quatro estágios do acontecimento da verdade”. Para tanto, será necessário desenvolver uma compreensão de ἀλήθεια como “desencobrimiento” (*Unverborgenheit*). Cada estágio exprime um modo de ser específico a partir do qual o homem lida com o que para ele se mostra e se descobre. Isso que se mostra e se descobre, por sua vez, só pode assim acontecer graças à *ιδέα*, que é princípio de luminosidade e, portanto, é o que permite ao homem ver. A visão ou contemplação das ideias só é dada, contudo, ao filósofo, simbolizado pelo prisioneiro que consegue se libertar da caverna.

Palavras-chave: ἀλήθεια; ιδέα; Heidegger; Platão; Alegoria da Caverna.

Zusammenfassung: Die vorliegende Arbeit legt eine Reflexion über die Auffassung von ἀλήθεια im Rahmen des Höhlengleichnisses Platons dar. Diese Aufgabe wird hierin jedoch anhand einer Analyse der Heideggerschen Anschauung bezüglich der „vier Stadien des Wahrheitsgeschehens“ ausgeführt, zu welcher zunächst vorausgesetzt ist, ein zureichendes Verständnis von ἀλήθεια als „Unverborgenheit“ zu entwickeln, sodass jeder solcher Stadien eine spezifische Seinsweise ausdrückt, aus der der Mensch mit dem handelt, was sich ihm zeigt bzw. entbirgt. Das, wiederum, was sich zeigt bzw. entbirgt, kann nur aufgrund der *ιδέα* geschehen, welche ein Lichtungsprinzip, und, dementsprechend, etwas ist, was dem Menschen das Erblicken ermöglicht. Das Erblicken oder die Kontemplation der Ideen ist

* Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). E-mail: ray-renan@hotmail.com

dennoch nur dem Philosophen gegeben, der im Zusammenhang des oben angeführten Gleichnisses symbolisch durch die Figur des aus der Höhle geflohenen Gefangenen vorgestellt wird.

Stichwörter: ἀλήθεια; ιδέα; Heidegger; Platon; Höhlengleichnis.

A existência humana é caracterizada por um modo de ser que está sempre referido à verdade. Conquanto os homens não se deem conta disso, o fato é que em tudo o que fazem ou deixam de fazer, só fazem e deixam de fazer graças à presença da verdade na constituição do seu modo de ser e de se realizar. A partir de Heidegger, a nossa tarefa aqui consistirá em pensar os estágios do acontecimento da verdade no contexto da Alegoria da Caverna de Platão. A verdade, todavia, deverá ser compreendida como “desencobrimento” (*Unverborgenheit*), de modo que cada estágio do homem dentro e fora da caverna exprima um modo específico de como ele lida com “o descoberto” (τὸ ἀληθές) e, portanto, de como ele lida com “o desencobrimento” (ἀλήθεια)¹ que lhe vem ao encontro. Essa compreensão da ἀλήθεια possui um profundo nexos com a concepção platônica de ιδέα, pois a ιδέα não é somente o que pode ser apreendido pela inteligência e está em um além sem interferência no aquém. A ιδέα é o que também torna possível as ações ordinárias da vida humana. As ideias exprimem o paradigma a partir do qual fazemos o que fazemos de tal e qual modo. Elas apontam para a natureza humana e para a natureza das coisas como uma unidade inseparável, sem a qual o fazer propriamente humano não chega à sua finalidade². Isso, contudo, não é contemplado pelo homem em sua atitude habitual e cotidiana, por meio da qual ele se agarra,

¹ Convém aqui um esclarecimento de fundamental relevância. Heidegger traduz a palavra “ἀλήθεια” por “desencobrimento” (*Unverborgenheit*). Quais são, contudo, as razões teóricas que levam Heidegger a traduzir ἀλήθεια por desencobrimento? Como é sabido, a palavra “λήθη” significa “esquecimento”. A palavra “ἀλήθεια” é constituída pelo “ἀ” privativo + o substantivo “λήθη”. Ἀλήθεια seria, pois, a negação do esquecimento, algo próximo de uma dinâmica de rememoração, de resgate, de reminiscência. Para resgatar e rememorar algo é necessário ir, pouco a pouco, “desencobrir” e “desvelando” isso que precisa vir à presença. Trata-se, assim, de trazer o ausente à presença. A palavra “λήθη”, por sua vez, deriva do verbo “λανθάνω”, que, dentre alguns significados, possui os seguintes: “estar oculto”, “estar latente”, “estar esquecido” etc. Tendo isso em vista, o adjetivo “ἀληθής” poderá ser traduzido por “desencoberto”. Tal esclarecimento é de grande importância para se compreender a concepção de Heidegger referente aos quatro estágios da Alegoria da Caverna.

² Cf., por exemplo, *Crátilo* 399c. Para uma interpretação do passo em questão, Cf. SANTOS, R. S. “Platão e Aristóteles: do homem em convergência com o λόγος”. In: CORREIA, A.; RENAN, R.; RENNYSER, W. (Org.). *Homem & Natureza – entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, pp. 104-148.

confortavelmente, às percepções ordinárias. Requer-se, para isso, um abandono dessas percepções, o que implica um cultivo de um novo modo de ser, radicalmente diferente do seu habitual. De acordo com o relato da Alegoria da Caverna, os homens que se encontram dentro dela estão presos e entregues a esse modo ordinário de se portar. Sair desse modo de ser implica sair completamente da caverna, mas isso aponta para um processo e, por isso, para estágios que devem ser compreendidos a partir de transições. Antes de tudo, uma advertência do próprio Heidegger se faz necessária, a fim de que a compreensão do que se seguirá fique mais apurada. Ele diz, em relação aos estágios da verdade na Alegoria da Caverna, que “o essencial não são os estágios particulares em si, senão o que há entre eles, as *transições* de um para o outro”³. O que se tem em vista é um processo de transição, de passagem, e isso exprime a transição e a passagem da realização de um modo de ser do homem. Isso é pertinente para compreendermos que o relato alegórico não fala de uma transformação da noite para o dia; antes, refere-se ao genuíno processo de formação no mais íntimo do homem, que só pode acontecer em sua caminhada rumo ao princípio de tudo.

O primeiro estágio

O primeiro estágio (514a-515c) diz respeito à situação do homem na caverna subterrânea. Eles veem apenas sombras e imagens de sombras, mas não se dão conta sequer disso: “Os prisioneiros decerto veem as sombras, mas eles não as veem *como* sombras. O que *eles* veem, *nós* é que designamos apenas como sombras”⁴. Essa constatação de que as sombras são sombras requer um saber que mostre a diferença entre o que é a sombra e o que é aquilo que projeta a sombra, bem como a própria luz que permite que tal aconteça: “Para isso eles teriam de saber do fogo e da luz que ele emite. Mas disso tudo os prisioneiros não podem saber nada”⁵. Por conseguinte, “Quando *nós* perguntamos o que é o desencoberto, esta é uma pergunta que os prisioneiros não possuem razão para fazer. Eles têm de considerar

³ HEIDEGGER, M. “Vom Wesen der Wahrheit”. In: *Sein und Wahrheit*. 1. *Die Grundfrage der Philosophie*. 2. *Vom Wesen der Wahrheit*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001, p. 128-29.

⁴ *Ibidem*, p. 132.

⁵ *Ibidem*.

as sombras como isso que é o próprio sendo [*Seiende selbst*]]⁶. Presos dentro de uma caverna, os homens só possuem acesso a sombras e imagens, de modo que só conseguem julgar as sombras como o verdadeiro, isto é, como o desencoberto, conforme constata Platão: “De qualquer modo – afirmei – pessoas nessas condições não pensavam que o verdadeiro [τὸ ἀληθὲς] fosse senão a sombra [σκιὰς] dos objectos” (515c)⁷. Como os prisioneiros não sabem que as sombras são de fato sombras, todo o seu campo de visão se reduz ao que lhes vêm ao encontro, o que, dito de outro modo, significa: ao que se lhes descobre. Por conseguinte, o que está “fora” da caverna encontra-se completamente encoberto para eles. Devemos nos perguntar, contudo: *quem* são esses prisioneiros e que espécie de *situação* é essa na qual eles se encontram?

Essa situação é a situação cotidiana do homem, não é a exceção, senão a situação de todo homem no dia a dia, na medida em que ele está entregue ao falatório, ao habitual, ao imediato, ao cotidiano, ao que é comum e costumeiro. O homem, na cotidianidade, perde-se absorto na multidão das coisas.⁸

Ainda que a situação dos prisioneiros na caverna possa nos parecer demasiado estranha, ela aponta simplesmente para o modo habitual de viver dos homens. Como se trata de uma alegoria, é evidente que o que está em questão não são as correntes propriamente ditas, nem tampouco a própria caverna, mas *o que isso simboliza e para o que aponta*. O homem está preso a si mesmo, enclausurado em si mesmo, circunscrito ao seu modo habitual e ordinário de se portar no mundo e, portanto, distante da verdade. E porque distante da verdade, diga-se, ele também se encontra *distante de si mesmo*, isto é, de sua verdadeira liberdade. Pergunta-se, contudo: se o homem está preso a si mesmo e circunscrito aos seus desejos, *como ele estaria distante de si mesmo?* É que o “si mesmo” ao qual o homem está preso diz respeito à sua natureza apetitiva e irascível, que também faz parte dele; ao passo que o “si mesmo” do qual o homem está distante refere-se à sua natureza racional

⁶ *Ibidem*.

⁷ Seguimos a tradução da Calouste (PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), mas com algumas alterações, as quais serão indicadas, quando ocorrerem. Apenas em um único momento utilizaremos a tradução de Carlos Alberto Nunes (ed.ufpa).

⁸ HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*. p. 133.

(λογιστικός)⁹, compreendida no sentido forte do termo. Quando o homem está tão somente entregue às sensações e, assim, às percepções, não vem a pensar nem a conhecer nada sobre a origem de suas sensações e percepções. Com isso, ele toma as suas percepções como *o verdadeiro* (τὸ ἀληθές), quando elas não passam de sombras. Como, porém, ele não vem a atentar para o fato de que as sombras são sombras, é como se vivesse em um profundo sono e tomasse as imagens dos seus sonhos como se fossem a própria verdade¹⁰. Assim, por estar dormindo e tomar as imagens como verdadeiras, tudo o que vê e fala corresponde a essas imagens, de modo que não consegue nunca ver nem falar acerca de nada que não seja propriamente imagem. A sua visão se constitui, então, como ilusão, ao passo que a sua fala se constitui como falatório. Tudo o que ele vê e fala é superficial. Ainda assim, ele se relaciona com a verdade (ἀλήθεια), porquanto, *de algum modo*, o verdadeiro (τὸ ἀληθές) para ele se descobre e se mostra. Sem a verdade, não poderia haver sequer a imagem da verdade. A imagem da verdade ainda aponta para a verdade. O comportamento do homem dentro da caverna, circunscrito às suas percepções ordinárias, ainda revela um modo de ele lidar com o descoberto, porque algo para ele se descobre e se mostra, e só se descobre e se mostra em razão do próprio descobrimento, da própria verdade:

Por mais estranha que seja a situação desses homens e por mais esquisito que seja esse entorno, esses homens ainda estão referidos a τὸ ἀληθές, ao descoberto totalmente: o homem, desde a sua infância, por sua natureza, está posto no descoberto, por mais estranha que seja a sua situação. O homem, desde o princípio, está posto no descoberto, ou seja, em uma relação com as coisas προς τὸ πρόσθεν. *Ser homem* significa estar no descoberto e relacionar-se com o descoberto.¹¹

E por que é assim? Por que o homem, por ser homem, possui a sua existência referida à verdade? Porque ele é o vivente que vê, e isto significa: porque ele é o vivente para o qual as coisas *aparecem*. E esse modo como as coisas *lhe* aparecem aponta para o que se descobre e para o descobrimento. Trata-se da natureza propriamente humana compreendida como natureza racional. O elemento racional que há no homem se manifesta

⁹ Heidegger não faz essa abordagem, mas é o que podemos pensar a partir da concepção da tripartição da alma presente no Livro IV (435e-442d).

¹⁰ Cf. *República*, Livro V, 476b-d, onde a metáfora do “sonho” surge para se referir à condição dos amantes do espetáculo, em contraste com os amantes do espetáculo da verdade (os filósofos), que são os únicos despertos.

¹¹ HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 131-32.

não apenas na sua capacidade de *pensar*, mas também na sua capacidade de *perceber* as coisas. O modo como ele percebe as coisas é essencialmente distinto de como os demais viventes percebem. O mundo e as coisas que nele há se mostram para o homem *como tais*, isto é, a partir de um ponto de vista, de uma perspectiva, de uma ótica humana. Assim, por exemplo, embora nos refiramos a “um gato andando sobre o muro”, o gato *não sabe* que é gato, que está andando e nem o que é muro. Esse modo de aparecimento de um tal acontecimento se evidencia assim para o homem porque ele é o vivente racional e, portanto, porque a sua visão é *formadora* de mundo¹², mas sobretudo porque a sua existência encontra-se referida à verdade. Desse ponto de vista, convém compreender que os habitantes da caverna não são destituídos de razão e do elemento essencialmente racional que há em suas percepções. A questão é que, embora as suas percepções carreguem algo desse elemento racional em seu modo de se portar, tal elemento não é suficiente para que eles vejam a verdade *como* verdade, o descoberto *como* descoberto. Exige-se aqui outro grau, outro nível de *intensidade* do λόγος, que só pode acontecer à medida que o homem vem a pensar a essência do seu modo de ser, isto é, à medida que ele vem a despertar de um sono profundo e, com isso, não vem mais a confundir as sombras com os originais de onde provêm as sombras; as imagens com os originais a que as imagens fazem referência.

O segundo estágio

O segundo estágio (515c4-515e5) refere-se a uma “libertação” parcial do homem dentro da caverna. No contexto da narrativa alegórica, é suposta a libertação de um dos prisioneiros, em que alguém o conduz a se endireitar como que de repente, subitamente (ἐξαιφνης – 515c7), “a voltar o pescoço, a andar e olhar para a luz” (περιάγειν τὸν αὐχένα

¹² “[...] o homem não é apenas uma *parte do mundo*, senão que é senhor e servo do mundo, à medida que o ‘tem’. O homem possui mundo. E quanto ao restante dos entes, que, tal como o homem, também são uma parte do mundo: os animais, as plantas, as coisas materiais, como as pedras, por exemplo? Eles são, diferentemente do homem, que também *possui* o mundo, apenas parte do mundo? Ou o animal também possui mundo? Como? Do mesmo modo que o homem ou de modo diferente? Como essa alteridade pode ser apreendida? E quanto à pedra? Aqui se mostram, conquanto de maneira bastante rudimentar, diferenças. Nós as sustentamos através de três teses: 1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*” (HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 263).

καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν – 515c8-9). Constatase que, “ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objectos cujas sombras via outrora” (515c-d). Supondo que alguém tentasse alertá-lo de que o que ele via antes não passava de coisas vãs e ilusórias, e que o realmente desencoberto se encontra fora da caverna; supondo, ainda mais, que esse mediador indicasse onde se encontra o que há de mais desencoberto, em contraste com as coisas ilusórias a que a sua visão estava reduzida até então. Como ele reagiria? Diz Sócrates: “Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objectos vistos outrora eram mais verdadeiros [ἀληθέστερα] do que os que agora lhe mostravam?” (515d). Aqui ocorre uma espécie de recuada e retrocesso no processo de libertação, pois se antes o prisioneiro julgava as sombras como *o desencoberto* (τὸ ἀληθές), agora, em sua libertação parcial, ele julga isso como *mais desencoberto* (ἀληθέστερα). Com isso, compreendemos com um pouco mais de clareza o que Heidegger quer dizer com “estágios” (*Stadien*) relativamente ao acontecimento da verdade, já que nessa situação houve uma mudança: “Trata-se novamente do ἀληθές, mas agora em um sentido completamente diferente: ἀληθέστερα (comparativo) = mais verdadeiro, mais desencoberto. Acontece agora algo com o desencobrimento. O desencobrimento agora entra, por assim dizer, em movimento”¹³. O adjetivo no comparativo indica que o mais desencoberto é relativamente ao que agora, subitamente, para ele se mostra. Comparativamente ao que se mostra de modo súbito e inaugural, cujo desencobrimento ocorre de modo pleno apenas ao sair totalmente da caverna, as coisas de dentro da caverna se mostram ainda mais desencobertas. Elas são mais claras e evidentes do que isso que se apresenta de modo ainda estranho. Visto que a sua libertação das amarras se dá de modo súbito, ela ainda não configura um *saber* relativamente à condição cavernosa: “Essa retirada repentina não pode oferecer nenhuma cura. Ele não consegue reconhecer o que antes era visto como sombras”¹⁴. Nesse estágio, embora haja um “avanço”, tal se configura também como “retrocesso”, pois o homem não se dá conta propriamente de sua condição, *não sabe e não quer saber o que não sabe* e, portanto, o seu querer é como um não querer, caracterizado pelo julgamento de acordo com o qual as sombras são o mais verdadeiro, o mais desencoberto:

¹³ HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 137.

¹⁴ *Ibidem*, p. 139.

A retirada das algemas *não é uma libertação real*, ela é apenas uma libertação exterior. Ela não atinge o homem em seu próprio ser. Não altera o seu estado interior, não altera o seu querer. Seu querer é um não querer. Ele recua e foge de qualquer exigência. Ele está, portanto, longe de compreender que o homem, em qualquer situação, somente é à medida que possui a força para exigir de si mesmo ser.¹⁵

A mudança do estado interior, que é o querer do homem, só pode ocorrer com a libertação real e plena. Essa mudança, por sua vez, atinge o mais íntimo do homem, pois refere-se ao seu próprio ser e, com isso, ao seu modo próprio de ser. O seu modo próprio de ser consiste naquilo que vem a realizá-lo propriamente como homem. Isso que vem a realizá-lo como tal é o saber fundamental acerca de si mesmo e da proveniência desse saber. No segundo estágio, além de o homem não querer esse saber, ele ainda o recusa e o ignora, a tal ponto de recuar para as sombras e nelas se refugiar, fazendo delas o seu abrigo e a sua morada. As sombras ainda não se mostram para ele *como* sombras e, portanto, o descoberto não se mostra para ele *como* descoberto. Todavia, embora aí não tenha se dado a libertação completa, já se deu um desconcerto, uma perturbação causada pela luz exterior. Faz-se necessário compreender tudo isso como um processo e, na verdade, como um processo lento de adaptação que culminará em uma transformação radical do homem. Por ser assim, diz Heidegger, “É abertamente claro que uma tal *virada* necessita de uma vagarosa *adaptação*, e que, enquanto esta última não acontecer, não se pode falar de uma *verdadeira* libertação”¹⁶. Compreende-se, com isso, que a existência desse homem “parcialmente liberto” ainda se encontra enraizada nos hábitos cotidianos. Nele não ocorreu uma *virada*, uma *transformação* do seu modo de ser, porque uma tal transformação pressuporia uma vagarosa *adaptação*. Aquele modo *súbito* (ἐξάφνης – 515c7) como ele fora conduzido a se endireitar e a mudar de postura necessita de um cultivo, de um processo de formação e de transformação no mais íntimo do homem, isto é, na alma, e, na verdade, na alma em seu todo. Isso só seria possível se o homem viesse a se adaptar plenamente a uma vida totalmente outra, que para ele apenas se insinua, mas que lhe é de todo desconhecida.

O terceiro estágio

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 141.

O terceiro estágio (515e5-516e2) exprime a libertação propriamente dita do homem. Trata-se da subida e da ascensão (ἀνάβασις) à luz do dia. Que significa, contudo, essa luz, que no grego se diz “φῶς”? Essa luz, na narrativa alegórica, tem a ver com a luz do sol; mas em sentido propriamente filosófico, ela é a luz da ideia do bem. Para compreendermos o que está em questão, convém remetermos à Analogia do Sol, presente no Livro VI. No passo 507d-e Platão irá falar da necessidade de haver um elemento intermediário entre a visão e as coisas visíveis, de modo que sem esse elemento, não haveria a possibilidade de se dar a percepção do visível. Esse elemento intermediário, por sua vez, é a luz, sem a qual não há a visão do visível¹⁷. Esse elemento intermédio, logo se constata, precisa ser a luz (φῶς – 508a2), que advém do sol. A partir daí surge a analogia, que pode ser resumida nas seguintes palavras: “Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível” (VI, 508b-c)¹⁸. Na referida Analogia do Sol, tem-se que o que o sol é no âmbito sensível, a ideia do bem é no âmbito inteligível. Se o sol é o que concede luz à vista e às coisas de que se tem visão, a ideia do bem é o que concede luz à inteligência e às demais ideias inteligíveis. Portanto, não é o sol que está em questão em relação à saída da caverna – a não ser figurativa e alegoricamente –, mas a ideia do bem; ela é a fonte de onde emana a luz (φῶς) da inteligência. Por isso será dito no Livro VI que “a ideia do bem é o mais elevado dos ensinamentos” (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα), e que “para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas” (VI, 505a)¹⁹. Todas as demais virtudes ou ideias estão em uma relação com a ideia do bem, porquanto o bem é princípio de tudo. As demais ideias adquirem a sua verdade e a sua cognoscibilidade tão somente a partir da ideia do bem, já que é ela, na hierarquia eidética, que se antepõe a todas as ideias²⁰: “Fica sabendo que o

¹⁷ “Ainda que exista nos olhos a visão, e quem a possui tente servir-se dela, e ainda que a cor esteja presente nas e coisas, se não se lhes adicionar uma terceira espécie, criada expressamente para o efeito, sabes que a vista nada verá, e as cores serão invisíveis” (VI, 507d-e).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, com alterações.

²⁰ Diz Trabattoni, nessa direção, que “a ideia do bem é aquilo que dá ser e cognoscibilidade aos objetos ideais” (TRABATTONI, F. *Platão*. Coimbra: Editora Annablume, 2012, p. 236). E Proclo, ainda: “Pois a ideia do bem é a ideia participada e inteligível, que é transcendente, e é o Bem antes dos inteligíveis” (PROCLUS).

que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa da ciência e da verdade” (508e)²¹. Por conseguinte, a saída da caverna, a libertação total do homem, só pode ocorrer à medida que ele vier a contemplar a ideia do bem e as ideias que a ela estão submetidas. Para que isso ocorra, o homem não pode mais agir recuando para a caverna, tal como ocorre quando o forçarem a olhar para a própria luz: “E no caso de o forçarem a olhar para a luz, não sentiria dor nos olhos e não correria para junto das coisas que lhe era possível contemplar, certo de serem todas elas mais claras do que as que lhe então apresentavam?” (515e). Essa atitude de *olhar para a própria luz* (πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς βλέπειν – 515e1) é o que se exige para a libertação em sentido pleno. Para tanto, convém não mais olhar para as coisas da caverna como se elas fossem *mais claras* (σαφέστερα – 515e4) que a própria luz que as ilumina – o que implica uma situação posterior, narrada por Platão assim:

- 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 objectos?
- Não poderia, de facto, pelo menos de repente. (VII, 515e-516a)

A passagem supõe a saída total do prisioneiro. A saída em questão requer uma força, que na alegoria é expressa pela violência de o arrastarem para fora da caverna. Ainda assim, esse acontecimento não implica, de imediato, a contemplação da luz. Com isso, Platão está chamando a atenção para 1) a necessidade de um cultivo e, portanto, de um hábito em relação a esse modo de ser, e 2) a dificuldade inerente ao pensamento filosófico, que mira o princípio de todas as coisas. Um ponto está relacionado ao outro e ambos dizem o mesmo. A luz que emana desse princípio leva tempo para ser plenamente contemplada, conforme explica o passo seguinte:

- Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objectos, reflectidas na água, e, por último, para os próprios objectos. A partir de então,

Commentary on Plato's Republic. Vol. II Essays 7–15. Translated with an Introduction and notes by Dirk Baltzly, John F. Finamore, Graeme Miles. New York: Cambridge University Press, 2022, p. 152).

²¹ Op. cit., com alteração.

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 se fosse o Sol e o seu brilho de dia.

— Pois não!

— Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar. (VII, 516a-b)²².

Para poder contemplar as coisas como elas são, o homem precisa estar impelido por um modo de ser que consiste em esforço, em *habituação* (συνήθεια – 516a5). É essa habituação – um processo árduo e demorado de descoberta de si mesmo e do que constitui propriamente o homem como tal – que resultará em um modo de ver (ιδεῖν) a ideia (ιδέα). Mas isso, já dissemos, exprime e requer uma transição demorada²³, que *precisa* passar pelos estágios que lhes são próprios, isto é, que são próprios dessa jornada. Essa mudança radical de hábito exprime uma transformação completa da alma e, assim, do homem em seu todo e em sua essência, algo que só é possível não no ato propriamente de sair da caverna, mas no que é realizado e cultivado como modo de ser já estando fora da caverna:

Nem o libertar-se das algemas nem o simples sair da caverna já são suficientes para a trazer a libertação ao seu objeto e ao seu êxito. O acontecer propriamente da libertação começa, primeiramente, fora da caverna através da adaptação, συνήθεια, do homem, uma vagarosa e contínua habituação, uma lenta familiaridade com o que está fora; isso significa: com a *claridade* externa, com a luz, não tanto com as coisas particulares.²⁴

A libertação real e completa da caverna implica uma mudança real e completa do hábito, do modo de ser e de se realizar do homem. Nesse estágio já não há mais confusão entre o que está fora e o que está dentro da caverna; entre o que ilumina e o que é iluminado; entre a ideia e o que é imagem dessa ideia. Convém compreender que essa transformação não aponta tão só e simplesmente para o ato de sair. Não é o sair que está em questão; é o que se faz e se cultiva ao sair. Esse sair é um *sair para*. Indica, portanto, uma direção para onde o homem deve caminhar. Para familiarizar-se com o que está lá fora, o homem precisa habituar-se a isso, ir ao encontro disso, querer isso, cultivar isso no íntimo de seu ser. Quando se sai da caverna, o esforço não termina; o esforço, na verdade, começa. O homem precisa

²² *Ibidem*.

²³ Também é possível confirmar isso no passo 517a, quando Platão diz que “o tempo de se habituar não seria pouco”.

²⁴ HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 144.

ser todo esforço de habituação e familiarização com o que está lá “fora”. Isso significa: ele deve se entregar completamente ao exercício do pensamento. Trata-se de uma dinâmica de esforço contínuo, por meio da qual, pouco a pouco, o homem vem a se tornar íntimo²⁵ da verdade ou do desencobrimento eidético. Tendo percorrido essa trilha, isto é, após o homem já ter transitado, demoradamente, pelas sombras; após ter resistido contemplar a luz como tal; após, ainda, já ter recuado para a caverna e para os antigos hábitos – agora, finalmente, quando ele sai da caverna e, em estando fora, cultiva um novo hábito e um novo modo de ser, pode-se então dizer que ele foi liberto. O seu querer não se deixa mais levar pelas sensações transitórias e o fluxo incessante da sensibilidade que só lhe forneciam imagens, mas se dirige para *o que é sempre e nunca vem a ser*²⁶. Aqui a sua existência está referida à verdade, mas não daquela forma quando ele se encontrava dentro da caverna, senão mediante um saber fundamental acerca da verdade, que se dá e acontece, por sua vez, desde a própria verdade. O que se descobre se mostra para ele, finalmente, *como* descoberto, sobretudo porque ele *quer* isso, ele se dirige para isso e se realiza nisso. Não mediante um querer subjetivo e arbitrário²⁷, mas por meio de um querer que se deixa levar e se entrega completamente a esse modo de ser. Nisso se constitui propriamente a liberdade do homem, pois o seu querer corresponde à sua própria essência.

Se, como vimos, o seu querer dentro da caverna se configurava como um “não querer” – pelo fato de ele se recusar a ver o descoberto como descoberto, a luz como luz, as sombras como sombras, a ideia como ideia –, agora, fora da caverna, o seu querer se configura como um “querer livre” – pelo fato de ele ter se libertado das limitações que o

²⁵ Já dissemos um pouco acima que, com isso, Platão quer chamar a atenção para a dificuldade inerente ao pensamento filosófico. Veja-se a esse respeito, por exemplo, o que ele diz a acerca da filosofia na *Carta VII* (341c-d): “Pois, de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria” (PLATÃO. *Carta VII*. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008).

²⁶ Para um aprofundamento deste tema, cf. *República*, VI, 485a-b, onde se evidencia o saber da essência (οὐσία) que é sempre (ἀεί) em contraste com o que se desvirtua pela ação da geração (γένεσις) e da destruição (φθορά). Como desdobramento dessa concepção, cf. *República*, VII, 521d, exposição dos saberes propedêuticos à dialética, cujo objetivo é arrastar a alma o que devém (τὸ γινόμενον) para o que é (τὸ ὄν). Cf., também na mesma direção, *Timeu*, 27d-28a: aquilo que é sempre e não vem a ser (τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον); o que sempre vem a ser e nunca é (τί τὸ γινόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε).

²⁷ “A maneira e o modo da verdade depende da maneira e modo do homem. Com isso, não está sendo dito que a verdade é *subjetiva*, isto é, que depende do arbítrio do homem” (HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 143).

impediam de ver as coisas como elas são. Dentro da caverna, o homem é arrastado e conduzido pelas sombras, *não pode* querer outra coisa e, assim, só lhe cabe viver aprisionado; fora da caverna, o homem quer, cada vez mais, conhecer a si mesmo e ir ao encontro do que para ele se descobre. As ideias são o que para ele se descobre e, dentre elas, o que se descobre maximamente é a ideia do bem, visto ser princípio de tudo: “Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem” (VII, 517b)²⁸. Essa concepção, por sua vez, já fora antecipada por Platão no Livro VI: “Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá àquele que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa da ciência e da verdade” (VI, 508e)²⁹. Estando no topo do que há para ser pensado e inteligido, a ideia do bem se configura como causa (αἰτία); enquanto causa, ela é a causa primeira sem a qual não poderia haver ciência (ἐπιστήμη) nem verdade (ἀλήθεια) – donde todo desencobrimento só acontecer a partir da ideia. Nisso se evidencia o vínculo entre ἰδέα e ἀλήθεια. A verdade, compreendida como desencobrimento, só pode ser vista como tal graças à ideia. A ideia é o que emana a luz e permite ao homem a visualização do que se descobre a partir dessa luminosidade. A ideia é o que nos permite *ver de antemão as coisas*, e esse ver de antemão é o que resultará em uma dada percepção de uma coisa tal e qual. Assim, o que é visto de antemão (*das im voraus Gesichtete*)³⁰ é a essência, ou seja, a ἰδέα, para só então haver uma visualização disso ou daquilo, de tal ou de qual modo:

Se em nosso comportamento imediato em relação aos entes individuais a essência já não tivesse sido vista de antemão; em termos platônicos: se não tivéssemos em vista de antemão as ‘ideias’ das coisas individuais, então seríamos e permaneceríamos cegos para tudo que essas coisas são em particular, de tal e tal maneira, aqui e agora e em suas respectivas relações.³¹

Visto que as ideias são a condição de possibilidade de toda e qualquer visualização humana – o que significa: de toda e qualquer percepção que lhe é própria –, sem as ideias,

²⁸ Op. cit.

²⁹ *Ibidem*, com alterações.

³⁰ Heidegger também se refere à noção de ἰδέα pela expressão “das im voraus erblickte Sein” (o ser visualizado previamente). Cf. HEIDEGGER, M. *Wom Wesen der Wahrheit*, p. 158).

³¹ HEIDEGGER, M. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984, p. 65.

diz Heidegger, “seríamos e permaneceríamos cegos”. Reside na compreensão de ιδέα o caráter de luminosidade e, com isso, de visualização. Ainda que os homens não se deem conta disso, são as ideias os princípios sem os quais eles nada poderiam ver e, portanto, nada poderiam viver nem experimentar. Os prisioneiros da caverna só podem ver as sombras – ainda que não as vejam *como tais* – em razão das ideias. Em cada estágio do acontecimento da ἀλήθεια é a ιδέα que está em questão, visto ser ela a condição de possibilidade de todo mostrar-se e descobrir-se e, assim, de toda visualização.

Conforme vimos, a saída completa da caverna é o que configurará a libertação do homem. Mas não se trata do mero sair, senão o sair com vistas ao esforço, ao cultivo de um modo de ser, que se dá e acontece por uma habituação à contemplação da ιδέα e de tudo o que isso envolve. Essa habituação, por seu turno, exprime uma transição, um processo. Que tipo de transição e processo está em questão? Trata-se da transição da ἀπαιδευσία para a παιδεία, isto é, da ausência de formação e educação para a formação e educação em sentido filosófico. O Livro VII começa com as seguintes palavras: “Depois disto – prossegui eu – imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta [παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας], de acordo com a seguinte experiência” (VII, 514a). É então que inicia-se o relato alegórico. A ἀπαιδευσία e a παιδεία referem-se, pois, à natureza (φύσις) humana. Os processos de transição e os graus de acontecimento da verdade exprimem o homem em uma relação com a ἀπαιδευσία e a παιδεία. A παιδεία é compreendida em sentido pleno apenas quando referida à saída total da caverna e ao processo de adaptação pelo qual o homem passa até estar em condições de contemplar as ideias. Ela diz respeito a uma virada, a uma transformação da alma em sua totalidade:

A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem. (518c)³²

A passagem faz uma analogia: assim como não é possível voltar apenas o olho da escuridão, senão o olho junto com o corpo inteiro, assim também não é possível que esse

³² Op. cit.

órgão (ὄργανον) da alma – pelo qual ela vem a aprender as coisas superiores – seja desviado isoladamente das coisas transitórias, mas apenas o órgão junto com a alma inteira. A finalidade de desviar-se do fluxo incessante dos fenômenos consiste em tornar-se capaz (δυνάτης) “de suportar a contemplação do ser e da parte mais brilhante do ser”, que é o bem (ἀγαθός). Dessa forma, compreende-se que a alma possui uma faculdade ou capacidade (δύναμις), bem como um órgão (ὄργανον) pelo qual ela vem a apreender a essência. Essa dinâmica de aprendizado, de adaptação e habituação a um modo de ser que consiste no esforço da alma para apreender o que há de maximamente cognoscível configura, simultaneamente, um abandono e um afastamento das coisas transitórias, isto é, das coisas correspondentes à “caverna”. A simultaneidade desse acontecimento ocorre de maneira necessária e espontânea, pois um modo de viver *exclui* o outro. Não é possível estar “dentro” da caverna e preso a tudo que nela há e, ao mesmo tempo, estar liberto da caverna e atento a tudo o que há “fora” dela. Por conseguinte, à medida que o homem vai se libertando, vagarosamente, dos seus antigos hábitos, de igual modo e simultaneamente vai adquirindo novos hábitos, que implicam uma transformação da sua alma e, portanto, da sua própria natureza e do seu modo de ver, de se voltar para mundo e para si mesmo. E o que poderia proporcionar uma tal transformação no mais íntimo do homem senão o princípio resplandecente no mais alto grau? Para se formar e se transformar assim, o homem precisa caminhar vagarosamente até ser capaz de contemplar (ἀνασχέσθαι) esse princípio, isto é, a parte mais brilhante do ser, o que significa: a ideia do bem. Essa mudança de comportamento precisa ser tão radical que passe a implicar uma virada, uma guinada, uma conversão. A esse processo transformativo da alma Platão dá o nome de *περιαγωγή*.

Assim – prossegui eu –, a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão [τῆς περιαγωγῆς], de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção (VII, 518d).³³

A guinada ou conversão (*περιαγωγή*), compreendida como a transformação completa da alma, é compreendida como uma arte (*τέχνη*). Por ser uma arte, aponta para uma jornada

³³ PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Bilingue grego-português. 5. ed. Belém: ed.ufpa, 2023.

e um caminho de aprendizado. Não um aprendizado qualquer, mas um aprendizado que se alimenta a si mesmo numa dinâmica incessante de busca. Essa arte, esse aprendizado, não consiste em conferir vista à alma, porquanto vista ela já possui; consiste, na verdade, em treinar essa capacidade (δύναμις) para que ela se desenvolva e se intensifique na direção correta, isto é, na direção do inteligível e sua parte mais reluzente. Com isso, deve-se entender: de uma maneira geral, essa capacidade não é treinada, porque os homens carecem da arte e da habilidade (τέχνη) para esse treino. Por serem faltantes desse treino, desse esforço, dessa habilidade, não possuem as suas capacidades desenvolvidas e, assim, têm a vista voltada para uma direção falha e enganosa. Apenas mediante o processo paidêutico implicado na περιαγωγή que se torna possível desviar o olhar da direção enganosa e, simultaneamente a isso, ter o fito na direção correta. A plenitude dessa transformação da visão consiste na saída plena da caverna e no que é feito e cultivado após essa saída. Trata-se da transição transformativa da ἀπαιδευσία para a παιδεία, por meio da qual o homem é conduzido à sua própria essência: “De acordo com Platão, em sua determinação essencial, παιδεία significa a περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς, o condutor para a guinada de todo homem em sua essência. Por isso a παιδεία é essencialmente uma transição, a saber: da ἀπαιδευσία para a παιδεία”³⁴. Compreende-se, assim, que esse processo de transição da ἀπαιδευσία para a παιδεία exprime justamente a vagarosa passagem e adaptação do modo de ser prisioneiro para o modo de ser liberto.

O quarto estágio

O quarto estágio (516e3-517a6) diz respeito ao retorno do liberto à caverna. De onde o homem começa, para lá ele retorna. Esse retorno, no entanto, só pode acontecer porque já ocorreu aquela transformação total. Não é mais um “retorno” equiparável ao do segundo estágio, em que o homem, vacilante e cambaleante, sem o treino, o esforço e o hábito que lhe eram necessários, resiste à luz e prefere a escuridão e as sombras. Aparentemente, esse estágio não traz nada de “novo”, do ponto de vista do acontecimento da verdade e da

³⁴ HEIDEGGER, M. “Platons Lehre von der Wahrheit”. In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 217.

liberdade do homem. Mas é necessário atentar para o fato de que “em toda a narrativa está em questão a *história do homem*”³⁵ e, assim, algo de fundamental na continuação da narrativa alegórica se apresenta agora a partir do quarto estágio. Diz Platão:

— Imagina ainda o seguinte – prossegui eu –. Se um homem nessas condições descesse de novo para o 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 ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar 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 (516e-517a)³⁶

Assim encerra a narrativa alegórica. Se à subida (ἀνάβασις) corresponde o ato de sair da caverna, à descida (κατάβασις) corresponde o retorno a ela. Mas o que simboliza esse retorno? Para o que ele aponta? O fato é que o término da narrativa culmina na possibilidade do liberto ser morto. O que significa essa morte? O retorno do homem liberto implica um saber fundamental acerca do destino dele mesmo como homem liberto. Ele decide retornar porque pode e quer retornar, isto é, porque já possui a liberdade de estar fora e agora quer voltar com esse olhar “de fora”. O modo, portanto, como ele pretende enxergar o que está “dentro” é diverso daquele anterior, de quando ele se encontrava aprisionado. A mudança radical do olhar, a guinada (περιαγωγή) de sua alma por inteira lhe permite agora retornar à caverna sob a determinação de um modo de ser que é livre. Mas que homem é esse que, uma vez livre, *pode* retornar à caverna? “O homem de que fala Platão no quarto estágio, que desce e que talvez agarre um ou outro para conduzi-lo para fora, não é outro senão o *filósofo*”³⁷. Embora Platão, mediante a imagem do retorno do liberto à caverna, queira recordar a morte de Sócrates, há ainda outro tipo de “morte” que está em jogo no seu movimento de descida: “A morte consiste no filósofo e seu questionamento, subitamente, transferir-se para a linguagem dos habitantes da caverna, diante dos quais ele se faz ridículo e vem a se tornar

³⁵ HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 180.

³⁶ Op. cit.

³⁷ HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 181.

vítima de zombaria pública”³⁸. A linguagem do filósofo corresponde ao seu modo próprio de ser, o qual, por sua vez, advém de um processo transformativo e adaptativo. Como esse processo de mudança exprime uma transição vagarosa que culmina na contemplação última e máxima do princípio de tudo, seria realmente espantoso e até mesmo fantástico que a linguagem filosófica viesse a se tornar tão perfeitamente compreensível a homens que só vivem e falam do superficial.

Assim como é vagaroso o processo para se tornar filósofo, também será lento, para aqueles que estão de fora, o processo para compreender a linguagem filosófica. Se, por um lado, os homens se comprazem cotidianamente no falatório vazio, por outro, os filósofos se regozijam com a linguagem que exprime a essência das coisas. Por isso o filósofo “fala com o perigo de que, de repente, o que ele disse venha a se tornar o contrário”³⁹. Embora este seja um princípio elementar de toda compreensão, parece não estar tão claro assim para os homens: para se compreender um assunto ou uma questão, é necessário partir de dentro do seu horizonte de articulação. Para que pudessem compreender o que o homem liberto tentara lhes comunicar, os prisioneiros precisariam, de algum modo, *estar preparados* para isso. Nada pode ser entendido sem o correto desenvolvimento da capacidade para tal. Isso significa que uma capacidade, por si só, não pode realizar nada; ela requer sempre uma ação do homem, para que possa ser realizada como capacidade *de/para* uma determinada ação. Disso resulta que, quanto mais o homem vem a agir, tanto mais ele vem a desenvolver a sua capacidade. Essa capacidade, que, como já vimos, no jargão platônico se diz “δύναμις”, é a mesma “δύναμις” de que fala Aristóteles na *Metafísica*, ao se referir ao pensamento: “... o pensamento é ato. E do ato deriva a potência, e é por isso que os homens conhecem as coisas fazendo-as”⁴⁰. Em um nexos com a passagem em questão, deparamo-nos com outra passagem, desta vez da *Ética a Nicômaco*: “... o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo”⁴¹. É a postura do homem, assim, que está em jogo, em toda e qualquer ação e realização do seu modo de ser.

³⁸ *Ibidem*, p. 182.

³⁹ *Ibidem*, p. 183.

⁴⁰ *Metph.*, Θ.9, 1051a-31-33 (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2. edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005).

⁴¹ *Eth. Nic.*, II, 1, 1103a32-33 (ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. I.13-III.8. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus/FAPESP, 2008).

Mediante a postura e a atitude do liberto da caverna, compreendemos que ele se configura como um homem que possui a existência entregue ao exercício e à realização da capacidade de pensar. Mas é somente quando retorna à caverna que ele vem a compreender como se dá o modo de compreensão dos homens. Nesse retorno ele é surpreendido pelos prisioneiros, que querem “matá-lo”. Trata-se da voz do filósofo silenciando-se perante o escárnio dos demais homens. A partir dessa estranha experiência com os demais homens no τόπος que lhes é próprio (a caverna), o filósofo dá-se conta de que o que para ele se descobre, para os outros homens se encobre: “Com o retorno à caverna, o liberto aprende, pela primeira vez, a compreender que, com o desencobrimento, também acontece e deve acontecer o *encobrimento*, a *aparência* e o *engano*”⁴². É uma única e mesma ἀλήθεια perante a qual o filósofo e os outros homens se comportam de modo completamente diferente. Mas é essa postura de já estar fora e retornar para a caverna que fornece ao filósofo uma visão de conjunto da ἀλήθεια. A partir da experiência de saída e retorno à caverna, o filósofo contempla, a um só tempo, 1) o que há de real e originário e 2) o que há de aparente e secundário.

Do que foi dito, devemos perguntar: o que caracteriza propriamente a liberdade do filósofo? A liberdade do filósofo não reside apenas no fato de ele “sair” da caverna e ter acesso ao que está “fora”; a sua liberdade, levada às últimas consequências, reside no fato de ele se constituir, simultaneamente, como *liberto* e como *libertador*. Trata-se de uma dupla função de sua jornada paidêutico-filosófica. A παιδεία, para o filósofo, não se reduz à descoberta de si mesmo, mas diz respeito à descoberta da humanidade do homem, isto é, do que há de mais próprio no ser humano. O que há de mais próprio no ser humano diz respeito a todos os homens e à sua história, por isso o filósofo, porque possui esse saber fundamental, tem o anseio de compartilhá-lo com aqueles que também se *predispõem* e se *dispõem* a esse modo de ser e de viver. Desse ponto de vista, o filósofo só se realizará propriamente como filósofo se vier a ser um *libertador*, isto é, se vier a se constituir como aquele que exerce essa função paidêutica. Deve-se compreender que “A verdadeira liberdade, porém, não consiste em um habitante da caverna ser levado e transferido para a luz, a fim de espreguiçar-se ao

⁴² HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 181, p. 184.

sol. Em sentido próprio, ser livre não reside no gozo tranquilo, mas ser livre significa: ser *libertador*”⁴³.

Para se constituir assim como libertador, o filósofo precisa passar por um novo processo de habituação, que se dá e acontece na caverna, quando de seu retorno: “Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a contemplar as trevas” (520c)⁴⁴. Em que consiste esse exercício de habituar-se a “contemplar as trevas” (τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι – 520c-3)? Isso não se configura como o oposto do que era necessário para ser livre, a saber: que se deva contemplar a luz? O verbo grego usado na passagem para caracterizar essa contemplação é “θεάομαι”. Significa “contemplar”, “ver claramente”⁴⁵. No retorno do liberto à caverna, pelo fato de ele estar livre de tudo o que o impedia de ver as coisas como elas realmente são, agora ele pode inclusive ver as trevas *como* trevas, porquanto o que vem a mostrá-las como tais é a luz a que ele teve acesso em seu percurso fora da caverna. Logo, essa contemplação significa o seguinte: poder ver a luz em meio às trevas; ou ainda: a partir do olhar previamente habituado e direcionado à contemplação da luz, voltar-se para as trevas com esse mesmo olhar. Essa é a tarefa por excelência do filósofo, a qual se manifesta tanto de si para consigo mesmo, como também de si para com os outros que se colocam na disposição de ver e de ouvir o essencial: ver a luz primordial que pode nos libertar da prisão e da cegueira ordinária; ouvir a linguagem da filosofia, a única possível para exprimir o que está em jogo. Isso, contudo, não pode ser compreendido mediante o mero aprendizado de conceitos e de uma análise erudita. Devemos compreender que tudo isso aponta para um comportamento, isto é, para uma atitude e para um modo de ser. Uma atitude e um modo de ser que só se realizam vagarosamente e no mais íntimo do homem.

⁴³ *Ibidem*, p. 186.

⁴⁴ Op. cit., com alteração.

⁴⁵ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: At the Clarendon Press, 1996, p. 786.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. I.13-III.8. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus/FAPESP, 2008.

_____. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2. edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

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

_____. “Vom Wesen der Wahrheit”. In: *Sein und Wahrheit. I. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit. II*. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: At the Clarendon Press, 1996.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Bilingue grego-português. 5. ed. Belém: ed.ufpa, 2023.

_____. *Carta VII*. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Teeteto-Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1988.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

PROCLUS. *Commentary on Plato’s Republic. Vol. II Essays 7–15*. Translated with an Introduction and notes by Dirk Baltzly, John F. Finamore, Graeme Miles. New York: Cambridge University Press, 2022.

SANTOS, R. R. S. “Platão e Aristóteles: do homem em convergência com o λόγος”. In: CORREIA, A.; RENAN, R.; RENNYSER, W. (Org.). *Homem & Natureza – entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, pp. 104-148.

TRABATTONI, F. *Platão*. Coimbra: Editora Annablume, 2012.

Recebido em: 11 de 2024

Aprovado em: 03 de 2025