

ENTRE PLATÃO E SARAMAGO: UMA LEITURA DESMONDIANA DA RELAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA, O MITO E O POÉTICO ATRAVÉS DA METÁFORA DA CAVERNA

BETWEEN PLATO AND SARAMAGO: A METAXOLOGICAL REFLECTION ON THE RELATIONSHIP
BETWEEN PHILOSOPHY, MYTH AND POETICS THROUGH THE METAPHOR OF THE CAVE

José Carlos Aguiar de Souza*
Clésio Rodrigues Marques**

“Hoje é que estamos a viver, de fato, na Caverna de Platão, pois as imagens que nos são mostradas da realidade, de certa maneira, substituem a realidade.”
(JOSÉ SARAMAGO)

“A tentação conceitual da filosofia pode ser envergonhada pela seriedade espiritual da grande poesia. ... (Entretanto,) ... tanto o filósofo quanto o poeta podem ser originadores de uma profunda atenção-plena. O maravilhar-se ontológico frente ao ser não poderá nunca ser exaurido.” (WILLIAM DESMOND)

RESUMO

O presente artigo visa abordar a problemática da identidade e relevância da filosofia explorando a sua relação com literatura, através da abordagem de William Desmond. O que é a filosofia? A questão é levantada à maioria das vezes de modo meramente abstrato, como se fosse possível isolar a filosofia de sua interação com os seus outros. Num certo sentido, afirma Desmond, não existe "filosofia pura"; o pensamento filosófico não pode apenas pensar-a-si-mesmo, mas tem que se abrir para uma intermediação respeitosa com os seus outros. A filosofia é uma participante da comunidade metaxológica do ser. Ao intermediar com os seus outros, estes se tornam cruciais para a constituição do próprio discurso filosófico. Platão, segundo Desmond, é um dos filósofos que manteve o pensamento aberto ao espaço intermediário do ser. Ele é um pensador plurívoco, para quem a filosofia não era apenas uma mera disciplina acadêmica dentre outras. Existe uma abertura presente no pensamento platônico para a alteridade recalcitrante expressa no mito, na literatura e na poesia. Ao explorar "o mito da caverna" de Platão em diálogo com o poeta português Saramago, em sua obra *A caverna* discutiremos a abertura de Platão para os outros significativos do próprio discurso dos filósofos.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia. Literatura. Metaxologia. Poético. Mito

* Doutor em Filosofia, professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte e do Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA). E-mail: jose.c.aguiar@gmail.com.

** Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte. E-mail: clesiocalunga@hotmail.com.

ABSTRACT

This article aims to discuss the question of philosophy's own identity by analyzing its relation to literature through Desmond's metaxological thought. What is philosophy? This cannot be a merely abstract question inasmuch as it is not possible to isolate philosophy from its others. As Desmond puts it in a certain sense there is no "pure philosophy". Philosophical thought cannot be only a question of self mediation but needs to open up itself to intermediating with its others. Philosophy is always participating of the metaxological community of being. In this process of intermediation its others are crucial to the constitution of philosophical discourse itself. Plato, according to Desmond, was able to keep philosophical thought open to intermediation to its others. He was a plurivocal thinker to whom philosophy was not one more academic discipline. One needs to explore the openness left up by platonic thought to being's altarity as found in myth, literature and poetry. As we explore Plato's myth of cave in dialogue to the Portuguese writer Saramago in his book *The cave*, we will discuss Plato's relation with the significant others to the philosopher's discourse.

KEYWORDS: Philosophy. Literature. Metaxology. Poetics. Myth.

INTRODUÇÃO

Uma questão vital para a filosofia na contemporaneidade diz respeito à sua própria identidade e relevância, num contexto marcado pela fragmentação dos jogos de linguagem. A derrocada da razão como grande matriz de fundamento da verdade coloca em questionamento todo o movimento da filosofia desde Platão, que estabeleceu a convergência entre verdade e ser tendo, por fundamento, uma relação peculiar intrínseca com o intelecto humano.

William Desmond identifica no cenário filosófico contemporâneo duas tendências igualmente insatisfatórias. A primeira, que tem em Hegel seu maior expoente, termina sendo um tipo de univocidade dialética incapaz de se abrir genuinamente para os outros modos do ser e do pensar. A segunda é a posição denominada "wittgensteiniana", que advoga uma equivocidade de jogos de linguagem, que não formam um todo. Ele busca um modo de intermediação, que acolha vozes outras ao próprio discurso filosófico e que genuinamente se abra para a alteridade recalitrante de modos outros do ser e do pensar (DESMOND, 2000, p. 2).

O "ser-entre" (*Being between*) é central para o pensamento desmondiano. O espaço intermediário do ser, constitutivo do pensar metaxológico, possui muitas dimensões e encontra-se marcado pela intermediação das extremidades de intimidade e universalidade. Ou

seja, o "ser-entre" é ao mesmo tempo íntimo e universal: um universal íntimo. Ele tematiza o caráter intermediário da filosofia entre uma pluralidade de vozes, que se situam no meio (*Between*).

O termo "metaxologia" é um neologismo criado por Desmond para expressar o caráter de intermediação do ser, que não pode ser reduzido nem à unidade unívoca nem à pluralidade equívoca e tão pouco ao todo dialético. O espaço intermediário do ser não é algo que possa ser reduzido a nenhuma dessas posições, na medida em que não é algo externo a nós, mas trata-se de onde nos situamos enquanto seres "entre". Essa condição intermediário-existencial da filosofia é o que Desmond denomina de metaxologia. O termo é derivado do grego *metaxu* (entre) e *logos* (palavra). Trata-se de explorar o espaço do intermediário, entre univocidades e equivocidades.

O próprio Platão sugere, que a condição intermediária do ser humano entre os deuses e os animais é pré-condição de possibilidade para o pensamento, que se situa entre esses dois pólos. Segundo Desmond, nós não possuímos a completude dos deuses, que não conhecem a falta e tão pouco possuímos a completude dos animais, que não sabem por não conhecerem a si mesmos. Ao contrário, o ser humano carece e sabe da sua carência (DESMOND, 2008, p. 18).

A filosofia reflete essa situação intermediária e, por isso mesmo, não é a posse mas a amizade ou amor pela sabedoria. Assim sendo, o que inicia o pensar filosófico é um maravilhar-se pelo ser e, em seguida, pura perplexidade (DESMOND, 2008, p. 18). O primeiro se caracteriza pela abertura inicial do pensamento para além de qualquer determinação do pensar. Segundo Desmond, a filosofia se liga ao dom da porosidade primeira na qual o nosso "ser-entre" se realiza e que excede à curiosidade ou cognição determinada. Por isso mesmo, o espaço intermediário do ser não pode ser inicialmente um vazio a ser preenchido por modo cada vez mais determinados do pensamento (DESMOND, 2008, p. 18).

Já a perplexidade do pensamento-no-meio, pode ser poros daquilo que nos ultrapassa. Trata-se de algo a mais do que a univocidade da matemática ou da ciência e que abre o pensamento para a arte e a religião, ou seja, para o universal íntimo (DESMOND, 2008, p. 24); ele toca a idioticidade do ser na medida que mesmo se referindo a algo universal, se abre para a mais profunda porosidade da alma, que é algo idiótico. Trata-se de uma universalidade que ultrapassa a mera subjetividade bem como a universalidade abstrata do universal.

A filosofia deve, pois, estabelecer um diálogo com os seus outros, ouvindo as vozes outras às formas mais sistemáticas do pensar. A palavra "entre" pode ter muitos significados, mas o que mais se aproxima do projeto desmondiano se traduz em termos de uma abertura

para além do sistema. Ele advoga uma filosofia plurívoca e abre o pensamento para o ser-poético, o ser-estético e o ser-religioso (DESMOND, 2008, p. 25). Nesse sentido, Platão soube como nenhum outro estabelecer esse ele entre a filosofia e os seus outros.

I

Platão, enquanto pensador-do-meio, soube conciliar o pensamento filosófico com os modos outros do ser e do pensar, sobretudo, o mito. No período anterior ao pensamento platônico, “*mythos*” e “*logos*” estavam intimamente entrelaçados, sendo que uma única expressão verbal poderia abarcar os seus significados: o discurso. Somente no período clássico é que ocorrerá, em boa parte pelas teorizações do próprio filósofo, um rompimento entre estes dois modos do pensar. O mito (*mythos*) continuou significando uma narrativa fantástica, e o logos (*logos*) se reafirmou, enquanto conceito, como discurso racional. Sendo assim, ocorreu uma extensão semântica do logos, de um simples “narrar, ou falar” para um discurso com uma base epistemológica bem definida.

Uma questão relevante a ser levantada é o porquê Platão se valer do mito (*mythos*)? Em outras palavras, como entender o mito (*mythos*), na atmosfera espiritual em que Platão vivia? Para Lima Vaz, o mito em Platão é uma espécie de “alegoria da dialética” (VAZ, 2012, p. 38). Sendo assim, além de efetuar os desdobramentos teóricos no âmbito do discurso racional (*logos*), Platão entende que os mitos (*mythoi*) têm um papel de relevância argumentativa e de experiência humana, pois, trata-se de uma linguagem atrativa, que faz parte da estrutura mental dos seres humanos. Segundo Lima Vaz, “o leitor dos diálogos não deve permanecer ambíguo ou dúbio quando, ao seguir as demonstrações filosóficas, contraria, por desconhecimento, as narrativas míticas” (VAZ, 2012 p. 31). Por isso mesmo, segundo Vaz, devemos nos portar sempre com sobriedade frente ao texto platônico. Os diálogos do mestre da academia não são de fácil compreensão, pois, ao adotar tal modo de escrita, Platão como que se aproxima e ao mesmo tempo se distancia da reflexão filosófica acerca do tema colocado em discussão.

A teoria platônica do conhecimento atribui um status ontológico às idéias (*eidōs*), sendo que a dialética (*dialektike*), enquanto método discursivo e dialógico, é o caminho de acesso, de elevação (*anabasis*), para que o aspirante a filósofo possa contemplar as idéias em si. Entendemos, portanto, que a dialética em Platão, é uma ciência discursivo-dialógica acerca das idéias. E de que forma o mito pode auxiliar no acesso às idéias inteligíveis? Como homem

grego, o mestre de Atenas sabia da importância das narrativas míticas na formação e educação (*paidéia*) do homem grego. O próprio Platão afirma que embora discorde das perspectivas éticas abordadas pelos mitos tradicionais, os mitos homéricos configuram-se como sendo a fonte ordenadora da conduta daquele povo. Com suas narrativas míticas Homero tornou-se mestre e guia, não apenas dos posteriores poetas, mas também dos gregos como um todo (PLATÃO, *República*, 595b e 595c).

Tanto Platão como seu discípulo Aristóteles deixaram registrado a importância do encantamento ou espanto (*thauma*) como fator fundamental para a aprendizagem e formação do filósofo. Com efeito, “pelas narrativas míticas, Platão parece ter desejado produzir nos espíritos aquela persuasão que se designa pelo nome de experiência estética” (VAZ, 2012, p. 39). Trata-se, segundo Brisson, de uma espécie de “encantamento,” produzido pelo mito e que desempenha uma função terapêutica e persuasiva na alma dos homens (BRISSON, 2014 p. 40). Em outras palavras, Platão quer exercer em seu leitor um “encantamento estético”, que o leve a ficar em um estado de espírito (*nous*) favorável para o exercício da dialética. Sendo assim, mesmo que o leitor não esteja em exercício dialético, ou seja, dialogando com outra pessoa, ainda assim manterá um exercício dialógico com o texto. Portanto, uma primeira característica do mito é exercer uma influência psico-estética em seus leitores.

Platão se mostra um perito em narrar histórias, (*mythologeîn*) mas deixa evidente em seus diálogos a diferença entre o mito e logos (PLATÃO, *República*, 376d e 501e). Contudo, estes são intercambiáveis, eles “dialogam” entre si, possibilitando ao leitor um melhor aproveitamento e compreensão do conteúdo. Valendo-se de um termo do mundo helênico, (*hellenikos kosmos*) Platão utiliza o mito com fins “psicagógicos”. Essa expressão tem origem na palavra *psikhé*, que significa alma (entendida como mente), e no verbo *agogeîn* que é o verbo conduzir (SCHAFER, 2012, p. 220).

A psicagogia é a arte de conduzir a alma, de conduzir a mente para determinado fim. Partindo deste pressuposto, Platão se vale do mito com o intuito de guiar a alma, isto é, de guiar a mente do leitor para um determinado modelo de educação (*paidéia*). Para Lima Vaz, o mito em Platão é um poderoso “recurso” para favorecer uma atmosfera mental pertinente ao exercício dialético. O mito em Platão possui um caráter filosófico sendo mais do que um simples adorno estilístico: trata-se de um complemento ao discurso racional (VAZ, 2012, p. 40).

Esta intermediação entre filosofia e mito como modo de discurso literário, ou seja, como forma de linguagem oferece maior possibilidade de discorrer a respeito da realidade do

ser, pois segundo Platão, “foi assim, ó Glauco, que a história (*mythos*) se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito” (PLATÃO, *República*, 621 c). Para Jean-Pierre Vernant, ao exaltar o mito nessa passagem, Platão, mesmo que “meio sério, meio zombeteiro, cumpre, ao fim do diálogo, a sua própria dívida com os temas lendários que ele transpôs e que conservam um incomparável valor de sugestão de seu enraizamento no passado religioso da Grécia” (VERNANT, 2008, p. 185). É interessante observar que o historiador francês reconhece que Platão, embora seja um crítico das perspectivas míticas, tenha sido ele mesmo um pensador que exaltasse e mesmo glorificasse os mitos (*mythoi*) como um fator, se não fundamental, pelo menos, importante, no processo de educação (*paidéia*) e formação do homem grego. Para Vernant, Platão sempre se manteve algumas vezes sério outras vezes meio que zombeteiro em seus diálogos. Isso revela o viés literário de sua obra. Somente nos diálogos de maturidade é que essa característica não mais é observada.

Outro aspecto importante a ser observado no estilo platônico é que alguns saberes, que remontam às questões ético-religiosas são melhor compreendidos pela fala mítica do que pelo próprio logos. As questões pertinentes ao que os antigos chamavam de crença (*pístis*) seriam mais assimiláveis e aceitáveis se narradas em perspectivas míticas. Nesse sentido, para Vernant, “a filosofia destronou o mito e tomou o seu lugar; mas, se ela é válida é também por que soube salvar essa “verdade” que o mito exprimia a sua maneira” (VERNANT, 2008, p. 185). Os mitos (*mythoi*) não são portadores de um saber epistemológico, entretanto, eles possuem seu valor no que tange ao exercício intelectual acerca das realidades epistemológicas. O mito passa a definir o aspecto da crença, *pístis*, em contraposição ao domínio da *episteme* ou certeza da ciência. Entretanto, segundo Vernant, “pelo fato de ser conforme ao esquema mítico, o desdobramento da realidade pela filosofia em modelo e imagem, nem por isso significa menos o sentido de uma desvalorização do mito, rebaixado ao nível da imagem. Em particular, Platão, *Timeu*, 29ss” (VERNANT, 2008, p. 453).

A utilidade do mito se dá “por um lado, por que Platão pode falar apenas em termos míticos acerca de certo tipo de referentes, isto é, de tudo aquilo que tange a alma e ao passado longínquo” (BRISSON, 2014, p. 54). Essas realidades permanecem, por assim dizer, fora do alcance tanto dos sentidos quanto da inteligência. Por outro lado, o mito se encontra ligado ao domínio da ética e da política, para os não filósofos “em cujas almas predominam a parte desiderativa (*epithymía*)” (BRISSON, 2014, p. 54). Sendo assim, fica bastante claro que o mestre da Academia (*academéia*) distinguia bem a fala epistemológica, lógica e racional (*logos*) do discurso não verificável e fabuloso (*mythos*). Os mitos são compreendidos como

“nobres mentiras”. Mas o fato de eles não serem "verdadeiros" não importa a Platão, pois é exatamente o filósofo que consegue abstrair deles os preceitos e recursos adequados para suas formulações filosóficas. Brisson avalia que o mito se situa numa segunda ordem de valor, na medida em quem ele é "verdadeiro ou falso de acordo com sua adequação ou inadequação com o discurso que formula o filósofo acerca do mesmo assunto” (BRISSESON, 2014, p. 55).

II

Para Desmond, nós encontramos em Platão um senso de alteridade que implica na possibilidade do pensamento pensar os seus outros e não apenas a si mesmo. Em Platão, o outro não deve ser reduzido ao pensar filosófico. Segundo Desmond, a filosofia possui uma dupla exigência de pensar a si mesmo e aos seus outros e Platão nunca abandonou o mito para embarcar no puro pensamento do pensamento. Em *Parmênides*, de Platão (130 c-e), Sócrates diz ter sido inspirado pelo oráculo de Delfos: *gnothi seauton*. O autoconhecimento não pode se esquecer do outro.

Com a metáfora da caverna, Platão mostra que a natureza eterna das estruturas de inteligibilidade são afirmadas e reafirmadas com a qualificação de que a eternidade se manifesta no tempo (DESMOND, 1992, p. 63). Para Platão, o "maravilhar-se" (*thaumazein*) é o *pathos* do filósofo, mas desde Descartes a dúvida tornou-se o início da filosofia. A busca de uma total determinação do ser culmina em Hegel, que transformou o amor filosófico pela sabedoria em conhecimento sistemático absoluto (DESMOND, 1992, p. 245).

A metáfora da caverna, em seu longo percurso da antiguidade clássica até os dias de hoje, continua sendo uma das projeções filosóficas, que mais ganhou vulto em nossa tradição espiritual. Diversos são os pensadores que se debruçaram sobre esse mito platônico. A “Caverna de Platão” já foi alvo de várias releituras. A alegoria é bem conhecida: Platão imagina uma caverna, e nessa mesma caverna ele imagina prisioneiros que se encontram em uma condição de acorrentamento. Estão todos de costas para a entrada. Atrás desses homens, na entrada da caverna, existe uma espécie de muro, ao longo do qual, alguns indivíduos transportam objetos erguidos acima do muro e conversam entre si. Atrás destes, existe um fogo, graças a ele, os prisioneiros podem ver no fundo da caverna as sombras dos objetos e ouvir os ecos gerados pelas vozes. Se por algum motivo esses prisioneiros fossem desacorrentados, soltos e obrigados a se levantarem e olharem para os objetos reais, seus olhares seriam ofuscados, não enxergariam bem e acreditariam que a verdadeira realidade era

a que viam antes, isto é, a da caverna, e não a que agora veem. E se fossem levados para fora da caverna, seus olhos seriam cegados pelos raios solares e não obteriam êxito na tentativa de ver os objetos que pertencem ao mundo real. Dessa forma teriam que se habituar lentamente. Primeiro observando apenas os reflexos. E, posteriormente, à noite os corpos celestes como os astros luminosos e a lua. Só depois poderiam contemplar o sol (PLATÃO, *República*, 516 b).

O próprio Platão ao final da exposição, através de Sócrates, explica a narrativa exposta (PLATÃO, *República*, 517 b). Sendo assim, “estamos nós em uma situação extraordinariamente favorável, por que o próprio Platão encarregou-se de comentá-la e esclarecê-la, de maneira suficientemente clara, completa e concisa” (JAEGER, 2013, p. 894). Segundo a explicação de Platão podemos dizer que esse mito representa de maneira direta, a "subida" ao "mundo superior". Representa o percurso de acesso ao mundo inteligível das formas perfeitas e imutáveis. Platão ainda faz uma analogia direta, entre o sol, e, a Idéia do Bem (*to agathon*). Segundo Werner Jaeger, “a ascensão para o alto e a contemplação do mundo superior é o símbolo do caminho da alma em direção ao mundo inteligível” (JAEGER, 2013, p. 893). Ou seja, o fim último ao qual Platão almeja chegar, conhecer é exatamente aquilo que sua intuição espiritual denominava de mundo das idéias (*topos noetos*). Em outras palavras, “o conhecimento do verdadeiro Ser representa ainda a passagem do temporal ao eterno. A última coisa que na região do conhecimento a alma aprende a ver, “com esforço”, é a Idéia do Bem” (JAEGER, 2013, p. 893).

III

A *caverna* de Saramago, segundo Barone, “é um livro multireferencial em vários aspectos da modernidade globalizada.” O livro VII da República de Platão, o famoso Mito da Caverna, tem influência sobre essa obra de Saramago, que mantém com esse livro o principal intertexto (BARONE, Acesso em: 22 nov. 2015). O escritor português reelabora o Mito da Caverna de maneira tal que percebamos de modo objetivo os contrastes da sociedade globalizada. Sua obra, embora ficcional, é uma tentativa de repensar a condição humana. O autor percebeu, tal como Platão, que nossa sociedade globalizada possui dualidades e contrastes. Ele explora as dualidades existentes entre opostos: luz e sombra, ignorância e conhecimento. Para Barone existe um paralelismo entre a alegoria da caverna e o centro de Saramago, dando a entender que em plena contemporaneidade "não estamos tão longe assim da Caverna de Platão" (BARONE, Acesso em: 22 nov. 2015).

A caverna está para Platão, como o Centro, está para Saramago. O Centro se configura como sendo um local visceral para os moradores daquela localidade. É o ambiente onde se fazem compras de todas as ordens. É um ambiente onde todos estudam e trabalham. Onde fazem suas recreações e lazeres. O Centro se mostra como um organismo vivo, super organizado, metódico e com normas de conduta muito bem definidas para aqueles que gozam de suas instalações. O Centro é mostrado como o lugar do consumo exacerbado, e da fragmentação dos homens como meros consumidores.

As múltiplas imagens do centro, são as sombras da caverna, produtos a serem consumidos por pessoas, que paulatinamente acabam abdicando de suas faculdades racionais e se deixam levar pelas imagens. Para Barone, o Centro Comercial é pode ser interpretado alegoricamente uma caverna moderna, onde tudo é artificial, a luz, as vitrines da lojas e o cidadão é transformado em consumidor. O ser humano "imerso novamente na penumbra e nas sombras fantasmagóricas, passando a acreditar nas sombras como realidade" (BARONE, Acesso em: 22 nov. 2015). Saramago não se abstém de ser um questionador desta realidade. Percebemos que o Centro possui quase que uma "onipresença" dentro da narrativa e dentro da própria vida das personagens. Tal como Platão deliberava sobre a Caverna, Saramago entende que o Centro é o lugar da ilusão e da fragmentação. Talvez por isso, os autores, tanto o grego, como o português, deixem marcados a já dita "onipresença", da Caverna para o grego, e a do Centro para o português. Segundo Devalcir, o Centro "funciona como um personagem alegórico, pois incorpora as ações negativas contra a família de Cipriano e contra outros comerciantes" (DEVALCIR, Acesso em: 22 nov. 2015). O Centro experimenta um crescimento vertiginoso e, que de algum modo, vai paulatinamente engolindo os pequenos comerciantes e artesãos.

Na narrativa de Saramago, a personagem que talvez seja o eixo ordenador da obra, venha a ser o oleiro Cipriano Algor. Um homem de sessenta e quatro anos, não necessariamente um simples homem do campo, mas sim, um personagem e uma personalidade marcante, que oferece ao leitor uma sensação e intuição, de que ele, é a personagem na trama que direcionará os acontecimentos. Nesse sentido, Cipriano Algor se aproxima do Sócrates de Platão enquanto personagem ordenadora da narrativa. Nesse entendimento tendo em referência o Sócrates de Platão "torna-se um herói de um drama filosófico, no qual a sua arte musical, a filosofia, de certo modo, ganha uma nova definição" (ERLER, 2012, p. 83).

IV

Para Desmond, tanto a voz filosófica, como a voz poética, são modos para se alcançar uma compreensão possível do ser. Ele entende que essas vozes podem dialogar entre si e, em alguns momentos, uma se silencia para auscultar a voz da outra. Desmond mostra que nenhuma “especialidade” é capaz de portar em si de maneira integral a intermediação do eu e do outro. “Entretanto, se não existe nenhum especialista do entre, existem figuras que permitem uma interação mais livre à exigência da totalidade humana” (DESMOND, 2000, p. 73). O poeta, como imagem arcaica do sábio, se mostra como uma destas figuras. A poesia e a filosofia são dois modos de atenção-plena, pois as duas se apresentam como representantes de um poder fundamental: a imaginação e a razão. Com a imaginação, o poeta vai além das determinações da razão, já o filósofo, exerce sua atividade em categorias muito bem definidas de forma conceitual. Em detrimento disso, Desmond entende que necessitamos “do poder da imagem e não apenas da abstração do conceito para permanecer fiéis à concretude do meio” (DESMOND, 2000, p. 75). A “imagem” é o exercício da voz poética, que tem por mediadora a imaginação. Nesse sentido, imagens são uma perspectiva contrária a ao rigor conceitual existente na filosofia, porém, Desmond as reconhece como benéficas para atingirmos a concretude do meio. É importante observar que em alguns casos, o discurso filosófico se mostra muito mais fantástico e imaginativo, repleto de “reviravoltas dialéticas” (DESMOND, 2000, p. 75) que por vezes se valem mais da imaginação do que os poetas surrealistas. A voz poética nos possibilita atingir a totalidade possível do ser. O poeta não faz afirmações conceituais acerca da realidade, mas ele pode e desempenha o papel de despertar a atenção-plena concreta à perplexidade. Para Desmond, “a admiração que a voz poética liberta é a mesma admiração que se achava no início da filosofia. Nesse aspecto, a filosofia e a poesia são, cada qual, um modo não-instrumental da atenção plena do meio” (DESMOND, 2000, p. 76). A filosofia e a poesia se configuram como sendo outros em interação. São discursos diferentes, mas que dialogam entre si. Exercem mutuamente a alteridade, cada uma com seus matizes e peculiaridades particulares. Uma com o rigor do conceito, e a outra com a maleabilidade que a imaginação possibilita.

Sendo assim, a voz filosófica e a voz poética são vozes diferentes, mas não dissonantes. Cada uma abrange a seu modo a ordem do real. A filosofia, seguindo as perspectivas da racionalidade, descreve o ser e a realidade em premissas conceituais. Mas a própria filosofia, como nos textos de Platão, se permite escutar o cântico dos poetas, e aquelas

verdades que somente a voz poética pode evocar. De comum forma, a literatura, com suas expressões artísticas e fabulosas, em determinados momentos aborda questões objetivas acerca do ser e da realidade através de perspectivas morais e éticas.

Desmond concebe a filosofia como metaxológica, que se define na interação com os seus outros significativos e que também incorporam o ideal da sabedoria filosófica. Isso significa que a questão referente à identidade e ao papel da filosofia não pode ser algo meramente abstrato. A filosofia não pode advogar para si uma identidade unívoca estática na medida em que existe uma pluralidade de modos do ser filosófico (DESMOND, 1987, p. 15-16). Assim sendo, encontramos um duplo movimento de automediação e de intermediação do pensamento filosófico com os seus outros. O espaço intermediário do meio não pode ser encapsulado por nenhuma das instâncias auto e inter mediadas. Por isso mesmo, este permanece sempre aberto e outro a qualquer tentativa sistemática de conceber o todo como mediando apenas consigo mesmo.

Para Desmond, o pensamento filosófico contemporâneo parece estar tomado por uma certa fadiga; os filósofos se encontram céticos em relação a si mesmos, uma espécie de *hara-kiri* do pensamento (DESMOND, 1987, p. 16.). Em suma, a filosofia se tornou um problema para si mesma.

Ao propor o espaço intermediário do ser, Desmond concebe a filosofia como um modo do ser e do pensar totalmente aberta aos seus outros, que são constitutivos da sua própria identidade. Nessa nova configuração, o pensamento pensa tanto a si quanto aos seus outros, reconhecendo uma alteridade recalcitrante que resiste a qualquer tentativa de retorno à univocidade dialética, que em última instância não reconhece de fato o outro enquanto outro.

Nesse sentido, Desmond recusa as retóricas da desconstrução e do fim da filosofia presentes no pensamento continental europeu. Tão pouco aceita a eutanásia efetuada pelo pensamento analítico anglo-americano com a sua natureza tecnicista e lógica (DESMOND, 1987, p. 17). O papel da filosofia, enquanto pensamento que pensa tanto a si mesmo quanto os seus outros, não é idêntico à autoreflexão (DESMOND, 1987, p. 18). Afinal, a verdade não será nunca posse do filósofo. Este pode no máximo almejar ser um amigo da sabedoria. Portanto, o filósofo encontra-se sempre situado no espaço intermediário do ser, buscando estar plenamente atento à comunidade metaxológica do ser. A mediação filosófica se dá na interação com uma pluralidade de vozes que compõem o meio. O pensamento não pode se fechar à alteridade. (DESMOND, 1987, p. 19.) Segundo Desmond, "a verdade não é nunca posse ou propriedade de ninguém" (DESMOND, 1987, p. 20).

A busca filosófica emerge na comunidade metaxológica do ser, onde o filósofo pode estar incerto no que tange respostas absolutas, mas se interroga plenamente-atento sobre questões fundamentais. A filosofia é esse interrogar plenamente-atento (DESMOND, 1987, p. 20). A filosofia coloca questões extremas sobre as origens e o fim, que se manifestam no espaço complexo do meio. Essas questões últimas vão além das respostas domesticadas do pensamento unívoco e suas determinações conceituais.

Enquanto abertura reflexiva a filosofia não se sente em casa com o ser, ao mesmo tempo em que ao se colocar questões últimas busca, de algum modo, estar radicalmente em casa com o ser. Por isso mesmo, as suas questões não podem ser meramente abstratas no "deserto da verdade", presente no meio. O filósofo encontra-se sempre eticamente situado.

A hermenêutica desmondiana abre o pensamento para as figuras significativas outras ao pensamento filosófico e, ao mesmo tempo, constituintes do discurso da filosofia. No que tange a poesia e a literatura enquanto seus outros significativos, "o poeta representa a imagem arcaica do sábio" (DESMOND, 1987, p. 35). A arte e a lógica, a imagem e o conceito não estão em oposição uns aos outros.

Segundo Desmond, para permanecermos fiéis ao espaço intermediário do meio, o filósofo necessita da imagem e do conceito (DESMOND, 1987, p. 36). Entretanto, o filósofo não escreve prosa, muito embora como o poeta ele seja um aventureiro da mente, um pensador da alteridade (DESMOND, 1987, p. 36). Na medida em que o ser não é mera univocidade e tão pouco pura equivocidade, no excesso de toda a articulação, tanto o filósofo quanto o poeta se alternam no caráter excessivo do ser. A imagem poética resiste a qualquer modo de redução, encontrando-se aberta a uma variedade de possíveis interpretações. Um poema apresenta uma conjunção de opostos que resistem à redução logicista. O maravilhar-se que o poeta apresenta em suas imagens é o mesmo encontrado nas origens da filosofia (DESMOND, 1987, p. 36). Essas imagens mostram, muitas vezes, os limites da análise e a pobreza das abstrações filosóficas.

A hermenêutica metaxológica abre espaço para que o filósofo possa ser poético. Entretanto não se pode reduzir a poesia à filosofia ou vice versa. A voz do poeta e o seu por imaginativo alarga a voz da filosofia. As especulações filosóficas são a poesia da razão. Entretanto, podemos detectar áreas de tensão entre o poeta e o filósofo na medida em que a imagem poética pode tanto revelar quanto esconder a verdade. Não se pode escapar da questão à respeito da verdade da imagem (DESMOND, 1987, p. 37). A imagem poética é livre; a filosofia deve pensar criticamente sobre a verdade revelada pela imagem. Para

permanecer fiel à verdade do espaço metaxológico do ser, a especulação filosófica não pode apenas consentir em qualquer possibilidade, já que a imagem pode distorcer o original. Isso significa que a hermeneuticamente as imagens podem ser vazias (DESMOND, 1987, p. 38). Nós necessitamos mais do que imagens, o filósofo busca a verdade em termos reflexivos e abstratos.

Levando-se em conta a crítica que William Desmond faz ao que entendemos por filosofia como sendo abstrações racionais, muitas vezes tecnicistas, que não se abrem genuinamente para o ser em sua totalidade, o posicionamento dialógico de Platão se mostra eficaz e atual. Com sua proposta metaxológica, Desmond entende que a filosofia deve dialogar com seus outros, que deve ser menos tecnicista, para que possa dialogar com a pluralidade de vozes que temos na atualidade.

Desmond se refere à uma “velha tradição” que afirma que depois de Sócrates a filosofia ficou *sedentária*. Ou seja, estão em seus gabinetes presos as suas abstrações e não mais no espaço público da ágora. Ao se tornar um saber técnico especializado, a figura do “outro” perdeu paulatinamente seu espaço e status no discurso dos filósofos (DESMOND, 1992, p. 253). Um possível e desejável intercâmbio entre filosofia e literatura como formas de linguagem, possuem uma maior possibilidade de discorrer a respeito da realidade e do ser. Pois como nos deixou registrado Platão: “Foi assim, ó Glauco, que a história (*mythos*) se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito” (PLATÃO, *República*, 621 c). A *caverna* de Saramago exemplifica como tanto o filósofo quanto o poeta podem ser originadores de uma profunda atenção-plena.

Platão testemunha a existência de uma espécie de alteridade interna, outra ao logos filosófico e, que excede a razão especulativa. O filósofo é alguém intermediário fazendo a mediação entre essas duas condições do pensamento. A filosofia é mais do que uma doutrina lógica (DESMOND, 1992, p. 253). Desse modo, uma alteridade indomável paira sempre sobre o *noesis noeseos* de Aristóteles e sobre o retorno último do pensamento no Espírito Absoluto. A filosofia é mais do que o pensamento que si pensa a si mesmo.

No *Teeteto* (174a ss), Sócrates retoma a estória de Tales e da serva trácia. Tales estava andando de noite absorto em seus pensamentos sobre o céu estrelado acima de sua cabeça e totalmente alheio ao solo onde pisava. Ele caiu em um buraco provocando o riso da serva trácia, zombando de sua queda (DESMOND, 1992, p. 256). A filosofia tenta caminhar com a cabeça, mas o resultado é ridículo. O riso da serva ainda ecoa e assombra o filósofo, pois pode significar que a filosofia não faça sentido algum, que ela seja ridícula.

Ao mesmo tempo em que medeia consigo, o pensamento tem que se abrir para uma alteridade que não será nunca totalmente absorvida pelo pensamento conceitual. A metaxologia desmondiana se coloca entre a dupla exigência do pensamento: pensar a si mesmo ao mesmo tempo que se abre para a alteridade recalcitrante do ser. O pensamento ocidental, sobretudo com a guinada da modernidade, testemunhou a atenuação do "espírito de sutileza", para acentuar o "espírito geométrico", no dizer de Pascal.

A filosofia não possui apenas um outro significativo e o pensamento filosófico tem que ser mais do que o pensamento que pensa e medeia apenas consigo mesmo (DESMOND, 2000, p. 15). Ela precisa intermediar com a alteridade do que lhe são outros. Desmond oferece uma série de outros significativos que fazem parte do próprio filosofar: o acadêmico, o técnico, o cientista, o poeta, o sacerdote, o revolucionário, o herói e o sábio. Essas figuras são, por assim dizer, iluminadoras do próprio discurso filosóficos; eles habitam a comunidade metaxológica do ser e expressam uma energia original que não pode ser reduzida pela voz do filósofo. A própria filosofia terá que se definir na interação com os seus outros e, conseqüentemente, ela não possui uma identidade estática e unívoca; ela é potencialmente plurívoca.

O ideal tradicional de sabedoria estava ligado a um senso de intermediação, que em muito se difere da preocupação exclusiva da filosofia "pura". Toda e qualquer possibilidade humana fundamental traz consigo a implicação com o todo e, desse modo, é uma questão que envolve a sabedoria. O filósofo não possui a sabedoria de modo exclusivo. Existe uma complexidade que vai além do pensamento pensando a si mesmo. A filosofia tem que pensar também os seus outros e nos limites do pensamento a complexidade do ser demanda que a filosofia cante os seus outros. No canto a filosofia reconhece que ela é apenas uma voz em meio à pluralidade de vozes. Enquanto abertura autoreflexiva para a alteridade recalcitrante do ser, ela não pode se fechar num monólogo consigo mesma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A metaxologia é a expressão de uma generosidade hermenêutica que busca refletir sobre o espaço intermediário entre a filosofia e os seus outros. Isso exige explorar de modo sistemático os temas presentes no espaço intermediário do ser. Entretanto, o pensamento metaxológico explora temas que se encontram no limite da compreensão mais sistemática do pensar forçando a filosofia a se abrir para perplexidades outras à determinação do pensamento autônomo moderno.

A filosofia neste espaço intermediário tem que estar plenamente-atenta à ambiguidade do ser ao mesmo tempo em que é levada para os limites do pensamento mais sistemático ao tratar de temas que exigem mais do que o espírito geométrico pode alcançar. Isso demanda um espírito de sutileza que vá além do sentido moderno de teoria, que parte da hipótese instrumental que nos oferece entendimento e domínio da realidade.

A questão da filosofia e dos seus outros tem que ser abordada por um espírito de sutileza capaz de se abrir para a porosidade do mistério elusivo das coisas, que uma teoria analítica ou clareza geométrica não conseguem penetrar. A univocidade da teoria científica não é capaz de penetrar a matriz ambígua do ser. A filosofia, segundo Desmond, tomada como mera tecnicidade puramente argumentativa não consegue abarcar o caráter excessivo do ser.

Desmond argumenta, tomando Sócrates como exemplo, a origem religiosa da filosofia, que precipitou a própria perplexidade filosófica. Apesar das diferenças entre as duas existe uma intimidade profunda entre o mito e a filosofia. Ou seja, o mito aponta para acontecimentos que se colocam em excesso à completa determinação finita do pensamento, para além da objetivação e da subjetivação. Eles devem ser pensados tanto como algo íntimo que ao mesmo tempo insinuam algo universal (DESMOND, 2005, p. 13).

Ao explorar a figura do poeta enquanto outro significativo da filosofia a metaxologia concebe o poeta como possuidor de uma recalcitrância que resiste a completa conceitualização. O poeta para a filosofia antiga não é um mero especialista da experiência estética como se configurou após Kant. Para os gregos, ele era aquele que conservava a sabedoria tradicional, sendo guardião das imagens do divino (DESMOND, 1990, p. 35).

Platão não era inimigo dos artistas e dos poetas, mas foi quem melhor representou a voz do filósofo expressa em diálogos dramáticos. A filosofia e a poesia são mediadores complementares da alteridade do ser. A filosofia tem que se mover para além do “postulado finitista” e seu enunciado básico de que ao pensar o ser como finito e nada mais do que finito, então, não se é possível pensar nada além (DESMOND, 2005, p. 25). Ao advogar a pobreza da filosofia, a metaxologia desafia os filósofos a se abrirem para além das autossatisfações do conhecimento mais sistemático da filosofia tradicional. Assim, novas porosidades do pensar podem aflorar de modo mais rico e promissor do que o exercício da filosofia enquanto pensamento que se pensa apenas a si mesmo.

Em suma, o pensamento se esvazia por assim dizer de sua pretensão de completa determinação do ser e se coloca na dimensão do hiperbólico (DESMOND, 2005, p. 20), que vai além da cognição determinada das ciências. Trata-se de uma espécie de retorno ao zero: uma

profunda abertura ao enigma ontológico do ser (DESMOND, 2005, p. 13). Existem espaços que são “entres” e estes se constituem como poros de comunicação entre o pensamento e o que é outro ao pensamento. Essa porosidade encontra-se aberta à realidade última sendo requerida uma sutileza do pensar para adentrarmos o universal íntimo (SOUZA, 2013, p. 123).

REFERÊNCIAS

BARONE, Alexandre Vicenzo. A asfixia globalizante em A caverna de José Saramago.

Disponível em:

<http://www.uefs.br/nep/labirintos/edicoes/01_2007/08_artigo_alexandre_v_barone.pdf.html

>. Acesso em: 22 nov. 2015.

BRISSON, Luc. **Introdução à filosofia do mito**. São Paulo: Paulus, 2014.

BRISSON, Luc. **Leituras de Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DANGELO, Biagio. A utopia do “centro” na Caverna de José Saramago. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2012/03/7-a-utopia.pdf.html>>. Acesso em: 22 nov. 2015.

DEVALCIR, Leonardo. O shopping center e a pós-modernidade em A caverna de José Saramago. Disponível em:

<http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_literarios/pdf_literario/026.pdf.html>.

Acesso em: 22 nov. 2015.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DESMOND, William. **Desire, dialectic and otherness**. New Haven: Yale University Press, 1987.

DESMOND, William. **Philosophy and its others: ways of being and mind**. New York: University Press, 1990.

DESMOND, William. **Beyond Hegel and dialectic**. Albany: Suny Press, 1992.

DESMOND, William. **A Filosofia e os seus outros: modos do ser e do pensar**. São Paulo: Loyola, 2000.

DESMOND, William. **Is there a sabbath for Thought? Between religion and philosophy**. New York: Fordham University Press, 2005.

DESMOND, William. **God and the between**. Oxford: Blackwell, 2008.

ERLER, Michael. **Platão**. São Paulo: Annablume, 2012.

JAEGER, Werner. **Paideia**. A formação do homem grego. São Paulo: Paulus, 2014.

SCHAFER, CHRISTIAN. **Léxico de Platão**. São Paulo: Loyola: 2012.

SOUZA, J.C.A de. Entre a Sutiliza e a Geometria: William Desmond e a Porosidade do Ser Religioso. **Síntese** V. 40 N. 126 (2013): 111-115.

TRABATTONI, Franco. **Platão**. São Paulo: Annablume, 2010.

VAZ, H. C. L. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. São Paulo: Loyola, 2013.

VERNANT, Jean Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.