

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FERNANDA CAROLINA TOMASINE

O MITO PLATÔNICO DA ALMA NA PERSPECTIVA EXISTENCIAL  
HEIDEGGERIANA

CURITIBA

2021

FERNANDA CAROLINA TOMASINE

O MITO PLATÔNICO DA ALMA NA PERSPECTIVA EXISTENCIAL  
HEIDEGGERIANA

Dissertação apresentada ao **Programa de Pós-Graduação em Filosofia**, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Orientador:**

Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Tomasine, Fernanda Carolina

O mito platônico da alma na perspectiva existencial heideggeriana. /  
Fernanda Carolina Tomasine. – Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva

1. Platão. Fedro. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. Ser e tempo. 3. Mito.  
4. Alma. I. Silva, Maurizio Filippo di, 1982-. II. Título.

CDD – 108

**ATA Nº306/2021**

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO  
GRAU DE MESTRA EM FILOSOFIA**

No dia quinze de outubro de dois mil e vinte e um às 14:00 horas, na sala Microsoft Teams, Microsoft Teams, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **FERNANDA CAROLINA TOMASINE**, intitulada: **O mito platônico da alma na perspectiva existencial heideggeriana**, sob orientação do Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), LIBANIO CARDOSO NETO (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MAURIZIO FILIPPO DI SILVA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 15 de Outubro de 2021.

Assinatura Eletrônica

19/10/2021 09:43:01.0

MAURIZIO FILIPPO DI SILVA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

19/10/2021 10:59:33.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

03/11/2021 10:37:13.0

LIBANIO CARDOSO NETO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **FERNANDA CAROLINA TOMASINE** intitulada: **O mito platônico da alma na perspectiva existencial heideggeriana**, sob orientação do Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 15 de Outubro de 2021.

Assinatura Eletrônica

19/10/2021 09:43:01.0

MAURIZIO FILIPPO DI SILVA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

19/10/2021 10:59:33.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

03/11/2021 10:37:13.0

LIBANIO CARDOSO NETO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 120338

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>  
e insira o código 120338

*Para Cora*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Maurizio Filippo Di Silva pela orientação e paciência.

Aos professores Lúcio Souza Lobo e Walter Romero Menon Junior pela participação na banca de qualificação.

Aos professores Bernardo Brandão e Libanio Cardoso Neto pela participação na banca de avaliação.

Ao professor Alexandre Gomes Pereira por tudo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) e Fundação Araucária.

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é a análise e interpretação do mito da alma apresentado no *Fedro* de Platão, seguindo a perspectiva oferecida pela analítica existencial desenvolvida por Martin Heidegger em *Ser e tempo*. O primeiro capítulo da dissertação expõe a estrutura conceitual armada nesta obra em torno do ente denominado *ser-aí*. Em seguida, no segundo capítulo tratamos de modo geral dos dois discursos acerca da alma apresentados por Sócrates na primeira parte do diálogo. Por fim, a dissertação é concluída com uma interpretação do mito fundamentada na descrição fenomenológica do *ser-aí*.

**Palavras-chaves:** Platão; Fedro; alma; Heidegger; analítica existencial.

## ABSTRACT

The aim of this dissertation is the analysis and interpretation of the myth of the soul presented in Plato's *Phaedrus*, drawing upon the perspective offered by the existential analytics developed by Martin Heidegger in *Being and Time*. The first chapter of the dissertation exposes the conceptual structure set up in this work around the entity called *Dasein*. Then, in the second chapter, we deal in a general way with the two discourses about the soul presented by Socrates in the first part of the dialogue. Finally, the dissertation concludes with an interpretation of the myth based on the phenomenological description of the *Dasein*.

**Key-words:** Plato; Phaedrus; soul; Heidegger; existential analytics.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
-------------------------	----

### **CAPÍTULO I**

#### **A ANALÍTICA EXISTENCIAL DE *SER E TEMPO***

1.1 PROÊMIO .....	15
1.2 SER-NO-MUNDO .....	18
1.3 DECADÊNCIA .....	35
1.4 PREOCUPAÇÃO, ANGÚSTIA E PROPRIEDADE .....	40

### **CAPÍTULO II**

#### **DOIS DISCURSOS SOBRE A ALMA NO *FEDRO* DE PLATÃO**

2.1 PROÊMIO .....	46
2.2 CONTEXTO .....	48
2.3 O PRIMEIRO DISCURSO DE SÓCRATES .....	53
2.4 O SEGUNDO DISCURSO DE SÓCRATES .....	58

### **CAPÍTULO III**

#### **O MITO PLATÔNICO DA ALMA NA PERSPECTIVA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA**

3.1 PROÊMIO .....	71
3.2 MOVIMENTO QUE SE MOVE A SI MESMO .....	73
3.3 A CONSTITUIÇÃO DA ALMA .....	77
3.4 QUEDA E ASCENSÃO DA ALMA .....	86
3.4.1 A queda da alma .....	87
3.4.2 A ascensão da alma .....	91

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	101
-----------------------------------	-----

<b>REFERÊNCIAS</b> .....	105
--------------------------	-----

## INTRODUÇÃO

O trabalho aqui elaborado pergunta pelo sentido ontológico do *mito da alma* narrado por Sócrates no seu segundo discurso (242e–257b) do *Fedro* de Platão, que trata da demonstração de que o amor, ao invés de um mal, é um presente benéfico dos deuses para os homens. Perguntar pelo sentido ontológico significa procurar interpretar a *imagem* oferecida por Platão tendo em vista a distinção ontológica fundamental entre *ser* e *ente*. Ser e ente não são dois termos de uma oposição; ser não é ente; ser é o ser de algum ente; ente é o participio presente do verbo ser, o *sendo*<sup>1</sup> (aparecendo). Fazer a distinção entre ser e ente consiste, portanto, no esforço de manter nossa percepção afinada com o fato de ser ou com o modo de ser dos entes e, assim, nos ocuparmos e nos envolvermos também com o modo de ser do ente que *somos* e em que sempre já *estamos*, de que nos fala o mito. Tendo em vista o sentido de μῦθος como *fala* que mostra não um estado de coisas nem uma hipotética “verdade objetiva” do pensamento de Platão, mas um movimento ou modo de ser, ensejamos uma tentativa de experiência ou apropriação da fala mítica enquanto exposição do sentido de ser, “por cuja realização e exercício nossa própria presença [*Dasein*, existência, ser-aí] há de pôr-se em movimento”,<sup>2</sup> segundo as palavras de Heidegger. Esta relação entre *interpretar* (expor o sentido) e *pôr-se em movimento enquanto existência* constitui igualmente o modo e o assunto da análise a ser apresentada.

Apoiados na *demonstração da imortalidade do movimento que se move a si mesmo* (245c-246a), que precede o mito e que segundo Sócrates evidencia a *essência* (οὐσία) e o *sentido* (λόγος) de alma em geral, buscamos a direção de interpretação desde a qual a imagem de alma apresentada pelo mito encontra sua tonalidade própria: a determinação de alma como *puro movimento*. De antemão podemos dizer que ela nos previne contra um entendimento, de todo imediato e habitual, de alma como substância ou subjetividade e nos reconduz à compreensão do sentido grego de ψυχή como “vida”.<sup>3</sup>

A resposta para a questão do sentido ontológico do mito da alma será elaborada a partir da descrição da constituição fundamental do existir humano, apresentada por Martin

---

<sup>1</sup> A expressão “o sendo” aparecerá outras vezes ao longo do texto e para eliminar qualquer ambiguidade indicamos que a expressão equivale ao termo “ente”. Ao substantivar esta forma do verbo ser (participio presente ou gerúndio) queremos enfatizar o seu sentido verbal.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, 2012e, p. 138.

<sup>3</sup> Cf. FOGEL, 2016; SANTOS, 2016, p. 235.

Heidegger (1889-1976) na sua obra capital, o tratado *Ser e Tempo*, de 1927. Articulamos esta aproximação entre o *mito da alma* e a *analítica existencial* para lançar uma luz conceitual sobre a imagem de alma apresentada no mito, de modo a descrever este *fenômeno* em termos *existenciais*, isto é, como análise ontológica do ente que é no modo de ser aberto para o seu próprio ser (portanto, o ente que sempre já compreende ser de algum modo e tem de lidar com o *poder-ser* que ele mesmo a cada vez é), ente para o qual Heidegger reserva o nome de *Dasein* (ser-aí) e identifica como o que na filosofia grega e medieval é chamado  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  e *anima*.<sup>4</sup>

Esta aproximação em relação a Platão foi realizada diversas vezes pelo próprio Heidegger — por exemplo, na preleção *Platão: O sofista*, de 1924/5 em Marburg; na preleção *Da essência da verdade*, de 1933/4 em Freiburg; e em *A teoria platônica da verdade*, texto publicado em 1942. Especificamente sobre o diálogo aqui comentado — que Heidegger diz ser o mais completo dos diálogos platônicos<sup>5</sup> — temos ainda o texto intitulado *O Fedro de Platão: Beleza e verdade em uma profícua ‘discórdia’*, presente no curso *Nietzsche* de 1936/7, em que o diálogo é analisado na perspectiva da relação entre o belo e o verdadeiro, entre a arte e a verdade em Nietzsche; e também as anotações referentes ao seminário de verão de 1932 *Platons Phaidros*,<sup>6</sup> publicadas em 2012 na *Gesamtausgabe*. Fica evidente que Heidegger se colocou num diálogo fundamental com a filosofia de Platão<sup>7</sup> e resta-nos agora a possibilidade de abordar o referido mito apoiados na perspectiva aberta pelo pensamento deste filósofo.

O primeiro capítulo deste trabalho apresenta uma síntese da primeira seção de *Ser e tempo*, “A análise-fundamental preparatória do ser-aí”; nela Heidegger descreve a estrutura-de-ser fundamental do ser-aí como *ser-no-mundo* e expõe, sob o aspecto da *cotidianidade*, seus momentos constitutivos, isto é, *mundo*, *ser-com/ser-si-mesmo* e *ser-em*; Heidegger também apresenta o conceito existencial<sup>8</sup> da *decadência* e da *angústia*, disposição fundamental capaz de retirar o ser-aí da sua *impropriedade* cotidiana; por fim, descreve a *totalidade estrutural* deste ente, sua determinação-de-ser, como *preocupação (Sorge)*, e

<sup>4</sup> HEIDEGGER, 2012d, pp. 63-65.

<sup>5</sup> Idem, 2007, p. 172.

<sup>6</sup> Seminare: Platon—Aristoteles—Augustinus, Gesamtausgabe 83. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.

<sup>7</sup> Sobre a relação de Heidegger com a filosofia de Platão, cf. GADAMER, 2002, pp. 83-94; GONZALEZ, 2009; KIRKLAND, 2013, pp. 77-86; SALLIS, 2006, pp. 177-190.

<sup>8</sup> O termo “existencial” é usado para especificar os caracteres-de-ser do ser-aí, em contraposição aos caracteres-de-ser dos entes que não têm o modo de ser do ser-aí, conceituados como “categorias”.

também o seu *poder-ser* de modo *próprio* (propriedade ou autenticidade). Pretendemos com a exposição da interpretação ontológica do ser-aí cunhada por Heidegger destacar o horizonte de compreensão a partir do qual examinaremos o mito.

O segundo capítulo diz respeito ao estudo dos dois discursos de Sócrates sobre a alma na obra *Fedro* de Platão; também apresenta o contexto dentro do qual o mito da alma aparece e circunscreve os conceitos de ψυχή (alma), ἔρως (amor) e τὸ καλόν (o belo), com o intuito de expor e discutir os pontos-chave e as questões fundamentais da primeira metade do diálogo.

O primeiro e o segundo capítulos fornecem os elementos teóricos — seja da descrição fenomenológica do ente chamado ser-aí, seja do mito da alma, sua estrutura e seus termos fundamentais — necessários para compreensão e elaboração da interpretação oferecida no terceiro capítulo deste trabalho.

O terceiro capítulo consiste na leitura do mito e na interpretação do sentido de ψυχή (alma) como *existência*. A ideia de alma apresentada no mito é caracterizada na *passagem* entre duas possibilidades fundamentais (estruturais), possibilidades radicais, que Platão descreve/desenha por meio da imagem de um movimento espacial duplamente configurado como *queda no mundo* e *ascensão*. Este movimento não é aqui tomado como a transição entre dois planos ônticos, “dentro do mundo” e “fora do mundo”, isto é, como uma transcendente superação do mundo sensível em direção a um intangível “mundo das ideias”, ou nos termos de uma dicotomia teológica ou metafísica entre ente espiritual e ente material (corpo e alma), ou de uma dualidade ética (bem e mal), mas como âmbitos da existência, modos igualmente constitutivos de *ser-no-mundo*.

Os planos *supraceleste* e *terreno* entre os quais a alma se move são suas determinações-de-ser fundamentais, enquanto a *abertura* e o *fechamento* (*facticidade*) respectivamente constituintes do *ser-no-mundo*. O *a priori* ontológico desde o qual a alma se move, a prévia condição de abertura (visão ou compreensão-de-ser) não significa um estado puro do intelecto, é antes um modo de ser próprio da alma, sempre vigente, em que está aberto para ela seu ser-ela-mesma, ou seja, *está em jogo* para ela seu ser. É precisamente isto que caracteriza *existência*. Esta compreensão-de-ser não se dá de maneira abstrata, indeterminada, mas sempre e a cada vez como uma possibilidade fática definida, a saber, “a

partir de sua possibilidade de ser ou de não ser si mesmo”,<sup>9</sup> o que Heidegger descreve como “ser cada vez seu ser como seu”.<sup>10</sup> Esta determinação sempre fática da existência, igualmente constituinte do modo de ser do ser-aí, está caracterizada no mito como a descida da alma a um corpo (sólido ou terra), isto é, como a condição “corporificada” da alma. Esta condição mítica do “em-corpo” corresponde, em Heidegger, ao conceito *existencial* da facticidade, embora não haja aqui uma equivalência entre a facticidade e o “corpo” enquanto condição ôntica da corporeidade do ser-aí, ainda que aquela abarque esta. A facticidade é o modo em que o ser-aí “é a cada vez”. Sendo, ele se dispersa em modos de *ser-em*, a cada vez numa ocupação circunscrita em um mundo.

Consideraremos a imagem móvel do mito ainda na perspectiva do movimento entre os planos supraceleste e corpóreo, mas agora em vista não mais da constituição da alma, mas do seu *poder-ser*, das suas *possibilidades* de movimento. Dissemos há pouco que os planos supraceleste e corpóreo não devem ser pensados como propriedades distintas de um ente subsistente, como por exemplo razão e sensação, mas como modos de ser constitutivos de um ente que tem o modo da *existência*. Pertencem a esta constituição-de-ser duas possibilidades fundamentais de *ser-no-mundo*. Assim, pensaremos os sentidos da movimentação da alma no mito, *queda* e *ascensão*, como as tendências radicais segundo as quais a cada vez o homem vive, as duas possibilidades fundamentais da abertura apresentadas no mito sob a forma dos comportamentos da alma e da relação entre as suas “partes”. Em primeiro lugar estudaremos o movimento da *queda*, que é caracterizado no mito pelo comportamento do cavalo desarmonioso, que é atraído para os corpos, e permanece junto aos entes. Este possível modo de abertura de mundo é, nos termos de Heidegger, o modo no qual “de pronto e quase sempre” o ser-aí se move (está em jogo) como/na cotidianidade. Na impropriedade cotidiana o ser-aí se comporta e se compreende no modo do *esquecimento do ser*,<sup>11</sup> deslocado de si mesmo enquanto poder-ser e voltado para um mundo.

Na cotidianidade os entes se mostram no modo da aparência, da δόξα, os entes *parecem ser*, se dissimulam, se falsificam. O aparecimento dos entes na habitual e familiar lida ordinária com o mundo está assentado na “constante incerteza do mundo”,<sup>12</sup> no caráter de incerto do mundo, na sempre presente possibilidade de engano, confusão, erro. Neste sentido,

---

<sup>9</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 61.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>12</sup> Idem, 2009a, p. 8.

diz Heidegger que o ente deve ser arrancado à força do seu encobrimento, trazido à verdade, ao estado-de-descoberto.<sup>13</sup>

Investigaremos, por fim, a *atitude* que caracteriza a possibilidade mais própria do ente cujo modo de ser é a existência, possibilidade retratada no mito como a disposição da luta entre as partes da alma a fim de recuperar e preservar a *visão do ser*, ou a “*verdade da existência*”,<sup>14</sup> isto é, o abrir-se do ser-aí para si mesmo em seu poder-ser, segundo Heidegger. Este modo determinado de ser, esta atitude, esta força, é o que Sócrates chama de ἔρως — amor, querer ou vontade. Amor de, “vontade de essência”,<sup>15</sup> vontade da essência do belo como nossa mais íntima necessidade. A *decisão* como/pela/na propriedade está caracterizada no mito como luta, tensão entre a vontade de essência e o esquecimento decaído e cobiçoso. Esta tensão, diz Heidegger, singulariza o homem nele mesmo, e esta singularização é o modo como existência se abre como a compreensão de que o homem “deve assumir unicamente a partir de si mesmo o poder-ser em que seu ser mais próprio está pura e simplesmente em jogo. O ser-aí só pode ser *propriamente ele mesmo* quando para tal se possibilita por si mesmo”.<sup>16</sup> Em *Ser e tempo* Heidegger descreve a disposição de abertura da compreensão mais própria como *angústia*. A relação entre esta condição e o mito contado por Sócrates será iluminada pela investigação do sentido da disposição amorosa (ἔρως), que por sua vez é ali caracterizada como o esforço da alma pela lembrança do belo (τὸ καλόν) ele mesmo.

---

<sup>13</sup> Idem, 2012d, p. 615.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 613.

<sup>15</sup> Idem, 2009a, p. 8.

<sup>16</sup> Idem, 2012d, p. 725.

## CAPÍTULO I

### A ANALÍTICA EXISTENCIAL DE *SER E TEMPO*

#### 1.1 PROÊMIO

O tratado *Ser e tempo*, publicado em 1927, tem como objetivo explícito a elaboração concreta da pergunta — desconcertante e fundamental da filosofia — pelo sentido de *ser* em geral. Esta elaboração parte da caracterização do ser do ser-aí — o ente que faz a pergunta pelo sentido de *ser* e que somos a cada vez nós mesmos — a fim de, por meio desta mostraçã, colocar em liberdade, ou seja, tornar disponível e expreso, um fundamento sempre já dado, o “entendimento-do-ser [compreensão-de-ser] em que já nos movemos sempre e que pertence afinal à constituição essencial do ser-aí ele mesmo”.<sup>17</sup> Em *Ser e tempo*, portanto, Heidegger prepara (e recupera) a discussão do sentido de ser através da investigação do que é o homem, o ser humano, não no sentido de uma antropologia filosófica, mas a fim de caracterizar o ser homem de modo geral como ser-aí, isto é, a partir do modo de ser do homem “no” mundo, diferentemente da sua determinação como subjetividade ou consciência, por exemplo.

A ontologia elaborada por Heidegger, cujo tema de análise é o ser-aí — o ente que tem precedência ôntica-ontológica<sup>18</sup> em relação a todo ente<sup>19</sup> — tem o seu modo de investigação explicitado no §7 da Introdução como *método fenomenológico*. O termo *fenomenologia* remete à corrente filosófica que historicamente teve início com Edmund Husserl (1859-1983), e que se exprime pelo lema: “às coisas elas mesmas!”.<sup>20</sup> No entanto, Heidegger ressalta que a fenomenologia, no que tem de próprio, é uma *possibilidade* e não uma doutrina ou escola — um possível modo de tratamento, de apreensão e discussão da realidade, um sinônimo de ontologia: a ciência do ser do ente. O objeto da fenomenologia é o fenômeno, isto é, *o que se*

<sup>17</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>18</sup> “Ôntico” é o termo utilizado por Heidegger para se referir aos entes e tudo que, igualmente sendo, os constitui; “ontológico” diz respeito ao ser dos entes, o fato de que eles são e o modo como eles são. As dimensões ôntica e ontológica são inseparáveis, porque toda ocorrência ôntica tem sua dimensão ontológica, e as estruturas ontológicas por sua vez só aparecem nas ocorrências ônticas.

<sup>19</sup> O ser-aí é o ente que onticamente tem precedência na questão do sentido do ser, porque ele mesmo é ontológico, ou seja, porque ele é no modo da compreensão-de-ser e assim é o ente que pergunta pelo ser.

<sup>20</sup> As diferenças fundamentais quanto ao entendimento da fenomenologia por Husserl e por Heidegger não cabem no contexto deste trabalho cujo interesse abrange apenas o método fenomenológico conforme exposto por Heidegger em *Ser e tempo*.

*mostra nele mesmo*, o manifesto, “o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro, aquilo que os gregos às vezes identificaram simplesmente com τὰ ὄντα (o ente)”.<sup>21</sup> Este modo de mostrar-se e estar posto à luz dos fenômenos é anterior a toda objetivação ou perspectiva dentro da qual os fenômenos podem ser a cada vez colocados. A fim de ilustrar a diferença entre a experiência do fenômeno e a objetivação da experiência, citamos um exemplo elaborado pelo próprio Heidegger numa carta de 1964 que foi publicada como anexo tardio à conferência *Fenomenologia e teologia*:

Posso sem dúvida alguma considerar a estátua de Apolo, no museu em Olímpia, como objeto de uma representação científica. Posso medir as qualidades físicas do mármore com vistas a avaliar o seu peso. Posso examinar a composição química do mármore. Contudo, esse pensar e dizer objetivantes não são capazes de admirar Apolo, tal como ele se mostra em sua beleza e como, na beleza, aparece como a visão do deus (HEIDEGGER, 2008, p. 84).

Importa compreender que nenhum aparecimento, seja qual for, começa sendo objeto (quer objeto de análise científica, quer objeto de fruição estética etc.). Todo aparecimento começa sendo fenômeno, e a partir deste *mostrar-se* pode tornar-se objeto. A fenomenologia como síntese de *fenômeno* e *lógos* tem a tarefa de, por meio do discurso, da fala, expor o ente em seu ser, ou seja, fazer ver o fenômeno: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”.<sup>22</sup> Deste modo, devemos conceber os *existenciais*<sup>23</sup> apresentados na analítica do ser-aí não como conceitos que tratam de um objeto; justamente porque o ser-aí não é um objeto, mas *um ente sendo* e o ente que eu sou, é que os existenciais são eles mesmos fenômenos no sentido fenomenológico, ou seja, elaboração da compreensão-de-ser.

Os existenciais expostos pela análise fenomenológica descrevem os modos de ser do ser-aí. A maneira como os existenciais se articulam revela o ser-aí e o mundo no qual ele se encontra. Embora a análise do ser-aí identifique diferentes momentos ou estruturas existenciais, o ser-aí *é* e se compreende como *um* todo, uma unidade. Heidegger enfatiza que os momentos constitutivos analisados são cooriginários, isto é, um não tem prioridade sobre os outros — portanto, a interpretação separada dos existenciais tem apenas uma finalidade teórica. Para descrever esta estrutura geral básica e originária que, no entanto, possui

<sup>21</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 103.

<sup>22</sup> Idem, 2006c, p. 74.

<sup>23</sup> Os adjetivos *existenzial* e *existenziell* são aqui empregados como foram traduzidos por Márcia Sá Cavalcante Schuback: *existenzial* como “existencial”, e *existenziell* como “existenciário”. Nas citações de *Ser e tempo* modificamos a tradução de Fausto Castilho neste ponto.

diferentes dimensões, Heidegger formula o existencial "ser-no-mundo" que abarca os diferentes aspectos do ser do ser-aí.

*O ser-aí é o ente para o qual está em jogo seu ser mesmo*, este é o significado do termo "existência" na formulação: "esse ente é determinado em seu ser pela existência".<sup>24</sup> A "essência" do ser-aí deve ser compreendida a partir do seu ser, isto é, da sua existência, do seu *ter-de-ser*. Na análise fenomenológica, o ser-aí não deve ser tomado como um ente subsistente portador de propriedades, mas como *ente existente*. O ser-aí é a cada vez determinado como um possível modo de ser, e apenas isto. Em outras palavras, o ser-aí não pode ser apreendido como ente simplesmente presente, porque aquilo que o define como o ente que ele é, é o seu poder-ser, a sua possibilidade — ele deve ser tomado, portanto, como ente inacabado, *a caminho...* Por este motivo, a analítica existencial se preocupa em dizer o modo *como* o ser-aí é, e não *o que* ele é. Esta caracterização do ser-aí coloca de imediato a diferença entre o ente que tem o modo da subsistência, o ente simplesmente dado, o objeto simplesmente presente, e o ente que tem o modo da existência, que tem como definição geral o seu existir mesmo. Existência é uma determinação-de-ser exclusiva do ser-aí, uma designação específica deste ente e diz seu essencial modo de ser aberto, *em aberto*.

Este ser, que está em jogo para o ser-aí mesmo, diz Heidegger, "é a cada vez *meu*". O ser-aí, portanto, tem um caráter *singular*, ou seja, pertence ao ser-aí o *seu* ser a cada vez. Para Heidegger, o caráter de "a cada vez meu" deste ente consiste no fato de que o seu *ser* é uma questão para ele, ou seja, é um problema, uma questão com a qual ele se preocupa, e neste sentido ele está entregue a si mesmo como o problema que ele mesmo é. *O ser a cada vez meu* se "realiza" em distintas possibilidades de ser, isto é, a cada vez eu sou minha existência em *um* determinado modo de ser. Justamente porque o ser-aí é sempre essencialmente sua possibilidade *em cada ocasião*, "esse ente *pode* se 'escolher', pode ganhar a si mesmo ou pode se perder".<sup>25</sup> Genericamente falando, o *ser a cada vez meu* do ser-aí é no modo de duas possibilidades fundamentais: a apropriação de si e o perder-se de si (esquecimento de si). Este perder-se de si, a *impropriedade*, não elimina o *ser a cada vez meu* do ser-aí, mas é uma modalidade existencial fundada na sua estrutura-de-ser, e é o modo como o ser-aí se encontra de imediato e na maioria das vezes, na sua existência cotidiana.

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 63.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 141.

Inerente ao ser deste ente é o fato de que ele sempre já está numa relação-de-ser com seu ser, isto é, o ser-aí já sempre possui uma compreensão-de-ser, ainda que de forma pouco clara e não expressa, pois é próprio dele “o estar aberto para ele mesmo”,<sup>26</sup> esta compreensão-de-ser é sua constituição. *Sendo*, o ser-aí sempre já compreendeu ser. Este modo de ser, que Heidegger denominou de *pré-ontológico*, assinala a condição do ser-aí como aberto para o seu ser, como o ente que se compreende a partir da sua existência e, ainda, como ente para o qual a existência é o seu “problema”, isto é, o ser-aí é o ente que compreende seu ser e em relação ao qual tem de comportar-se.

A compreensão pré-ontológica de ser, inerente ao ser-aí, diz respeito também à compreensão de *mundo*, sempre presente. O ser-aí possui, portanto, uma compreensão-de-ser de si mesmo e dos entes que vêm-ao-encontro no interior do mundo. Isto significa que ao ser do ser-aí pertence “ser em um mundo”. Segue daí a tendência do ser-aí de se compreender a partir do ente em relação ao qual ele de modo insistente e contínuo se comporta essencialmente, ou seja, a partir do *ente intramundano*.

A palavra *Dasein*<sup>27</sup> no alemão comum significa genericamente “existir” (originalmente como verbo) ou “existência” (tornada substantivo), ela traz na sua composição *da* (“aí”) e *sein* (“ser”), o que justifica a sua tradução por “ser-aí”. “Aí” diz a abertura essencial que caracteriza o modo de ser deste ente, nomeia a dimensão ontológica do homem. “Ser-o-aí” (que é como Heidegger chega a dizer que seria a tradução francesa adequada para *Dasein: être le là*)<sup>28</sup> significa ser no modo da abertura, ou seja, estar exposto à manifestação do ente, ao desvelamento do ente, do *mundo* — o mundo desvelado é sempre um contexto significativo finito, fático e, por isto, uma situação histórica determinada. Ser-aí, portanto, quer dizer também *ser-no-mundo*. A interpretação da estrutura “ser-no-mundo” constitui o eixo central da analítica existencial do ser-aí.

## 1.2 SER-NO-MUNDO

O ser-no-mundo é o traço fundamental do ser homem. Esta expressão não diz respeito a uma composição de dois entes subsistentes relacionados, homem + mundo, mas indica um fenômeno unitário e uma constituição *a priori*, “ser-no-mundo é uma estrutura originária e um

<sup>26</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>27</sup> Com a finalidade de manter uma coerência terminológica entre as citações referidas e o texto desenvolvido traduzimos todas as ocorrências do termo “*Dasein*” por “ser-aí”.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, 2001, p. 159.

*todo constante*”.<sup>29</sup> Portanto não é possível falar do ser-aí como um ente em si mesmo separado do mundo, apartado da “realidade”, como não faz sentido falar de um mundo que não seja o mundo do ser-aí. No entanto, em *Ser e tempo* esta condição existencial é descrita a partir de três “momentos estruturais” distintos, três aspectos, a saber: *mundo, quem e ser-em*.

O primeiro momento estrutural referido, o fenômeno do *mundo*, leva ao conceito ontológico-existencial da *mundanidade*<sup>30</sup> (*Weltlichkeit*) e é um aspecto estruturante da condição existencial do ser-aí. O mundo ou a mundanidade, na analítica existencial, é um “caráter do ser-aí ele mesmo”<sup>31</sup> e não um ente subsistente dentro do qual o ser-aí está colocado ao lado dos outros entes — esta condição ôntica é, no entanto, uma possível apreensão de mundo existencialmente menos originária. Enquanto fenômeno o mundo não se mostra a princípio como uma “coisa”, mas como um modo de ser fundamental do ser-aí, modo este que é o “mais próximo” dele,<sup>32</sup> isto é, o mais imediato e familiar. Devido a esta familiaridade é que o fenômeno da mundanidade fica facilmente encoberto para o ser-aí, que então concebe mundo a partir do modo de ser dos entes subsistentes que se encontram no seu interior. O mundo, embora seja uma característica ou um constitutivo do ser-aí, não é por isto “subjetivo”, mas é um fenômeno (a mundanidade) inerente ao existir humano.

Para uma primeira compreensão do fenômeno de mundo, Heidegger descreve no terceiro capítulo de *Ser e tempo* o modo como o ser-aí se comporta cotidianamente a princípio e quase sempre no mundo. Esta caracterização parte da lida com os entes que vêm ao encontro no interior do mundo, que é o modo imediato no qual mundo aparece para o ser-aí. Cotidianamente o ser-aí “tem” mundo a partir da lida com os entes *intramundanos*. É a partir das ocupações habituais que o mundo se dá a princípio e quase sempre para o ser-aí. Esta lida com os entes intramundanos que não têm o modo de ser do ser-aí Heidegger denominou genericamente como *ocupação (Besorgen)*. Ocupação é um modo possível de comportamento do ser-aí, modalidade fundamental que pertence à estrutura da *preocupação (Sorge, “cura”, “cuidado”)* ao lado da *preocupação-com (Fürsorge)*, que é o nome do modo de ser do ser-aí na sua relação com os outros entes que possuem o mesmo modo de ser do ser-aí. O ser-aí, na medida em que *é*, sempre já possui uma compreensão de si mesmo, ao mesmo tempo em que se encontra sempre numa certa relação com os outros entes. Não se trata de um ente que

---

<sup>29</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 507.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 201.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 205.

primeiro *é* e depois se coloca em relação com outros, o ser-aí não existe fora e antes desta relação com os entes, não há para ele este momento prévio, ser-no-mundo significa sempre já ser em alguma lida determinada com os entes. Em *Ser e tempo* lemos:

No âmbito da presente análise, o ente pré-temático é o que se mostra no ocupar-se que ocorre no mundo-ambiente [mundo circundante]. Esse ente não é então objeto de um conhecer-teórico-do-“mundo”, ele é o empregado, o produzido etc. E, como ente que vem-de-encontro dessa maneira, ele se põe pré-tematicamente diante do olhar de um “conhecer” que, sendo fenomenológico, olha primariamente para o ser e, a partir dessa tematização do ser, cotematiza o respectivo ente. Esse interpretar fenomenológico não é, portanto, conhecer de propriedades óticas do ente, mas um determinar a estrutura do seu ser. Mas, como investigação de ser, ela se torna uma execução independente e expressa do entendimento-de-ser que já pertence cada vez ao ser-aí e está “vivo” em todo trato com ente. O ente que precede fenomenologicamente o tema, aqui portanto o que está sendo empregado, o que está sendo produzido, se torna acessível no ser transposto para tal ocupação. Tomado rigorosamente, falar de se transpor pode induzir a erro, pois nesse modo-de-ser do trato ocupado não é preciso que haja primeiramente uma transposição. O ser-aí cotidiano já *é* sempre nesse modo; por exemplo, ao abrir a porta emprego a maçaneta (HEIDEGGER, 2012d, pp. 207-209).

O trecho destacado indica que no modo de ser da ocupação o ente intramundano se mostra como aquilo que “serve para algo” e, por isto, aparece numa conexão com outros entes, remetido a um contexto significativo variável desde o qual recebe seu ser a cada vez. O ente intramundano se revela a partir do seu caráter de serventia — inclusive quando ele não serve para nada (quando aparece como “aquilo que não serve para...”) ou quando falha naquilo para que deveria servir. Porém, nestas possibilidades de o ente vir ao encontro quando o utilizar ou manusear falham, nas quais o ente parece perder sua manualidade, seu caráter de serventia, o *ente manual* (*Zuhanden*) aparece pela primeira vez para o ser-aí como *subsistente*, como algo *simplesmente dado* (*Vorhanden*). “O conhecimento só consegue pôr-em-liberdade o ente apenas subsistente, indo *além* do utilizável [manual] na ocupação”.<sup>33</sup> A manualidade do manual fica, por assim dizer, encoberta na subsistência, que é um possível modo de ser deste ente, a partir do qual surgem os objetos da tematização científica.

O mostrar-se do ente como instrumento/ferramenta ou manual não é uma constatação nem prévia nem posterior ao uso, é justamente no uso, na lida ou trato, no tomar na mão e utilizar que os entes intramundanos *são* a princípio para o ser-aí. “Tomar na mão” não significa apenas o pegar com a mão corpórea e empregar em alguma atividade, o caráter de

---

<sup>33</sup> Ibidem, p. 219.

*manualidade* (*Zuhandenheit*) dos entes que vêm ao encontro é o modo como estes se mostram no seu “ser-para” numa ocupação a cada vez possível e determinada. Quando, por exemplo, o agricultor olha para o céu para saber se vai chover, o céu aparece como manual, ainda que não possa pegá-lo com a mão; o céu neste caso é o manual de que o agricultor se serve para esperar ou não pela chuva que irá regar a sua plantação — chuva e plantação fazem parte da conjuntura na qual o manual céu está remetido. É nesta relação mais originária com os entes intramundanos (enquanto *manuais*) que o mundo do ser-aí se mostra no ser-no-mundo cotidiano, ou seja: “O mundo já está sempre ‘aí’ em todo manual. O mundo, embora de modo não-temático, já é previamente descoberto com tudo o que venha-de-encontro”.<sup>34</sup> A ocupação é, assim, o modo mais imediato como o ser-aí compreende mundo e a si mesmo.

O ente manual é apresentado como sendo o que “serve para...”. Tal ente nunca existe isolado do contexto instrumental ao qual está remetido a cada vez. A manualidade do manual é anterior a qualquer percepção objetiva deste ente, ou seja, as “coisas” com que o ser-aí lida não se revelam a princípio como objetos, a apreensão “de coisas” nasce de uma abstração:

Que tal abstração da experiência de estar engajado de uma maneira preocupada com a “engrenagem” ou o “equipamento” (*das Zeug*) do mundo cotidiano ocorra tão fácil e “naturalmente” atesta não a eficácia de tal abstração, mas o domínio da compreensão categorial dentro da qual eu, como um ser-aí histórico, linguístico e culturalmente constituído, tão naturalmente “caio”. O desafio fenomenológico, poder-se-ia dizer, é precisamente deter esta tendência “natural”, aquela que está fundada no próprio ser do ser-aí (STAPLETON, 2010, p. 49).

Cotidianamente sempre já estamos agindo e o ser-aí e o mundo se dão de início nesta ação. Em *Ser e tempo* Heidegger investiga os modos possíveis da cotidianidade, nos quais o ser-aí sempre já se move “descobrimo” os entes intramundanos e a si mesmo. No seu modo de ser — na manualidade, no “ser-para” — estes entes aparecem remetidos a um contexto de significância, abarcado pela visão prévia (*Umsicht*, “circunvisão”, “ver-ao-redor”) da totalidade instrumental, que é o modo no qual o ser-aí sempre já se encontra junto dos manuais. A circunvisão, como escreve Pisseta:

[...] não ocorre nem “anteriormente” nem “posteriormente” à atividade manual, se compreendermos estes momentos como estados temporais em si existentes. No entanto, a circunvisão abarca todo o anterior e todo o posterior no instante da ação. Também aqui já está presente uma compreensão de tempo distinta da das ciências positivas. Por mais estranho que possa parecer, levando em conta o fenômeno da manualidade, é

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 249.

impossível uma ação num aqui e agora se já não houvesse simultaneamente uma pré-compreensão do antes e do depois (PISETTA, 2003, p. 397).

Assim, a circunvisão orienta a lida com os manuais, é através desta visão prévia que o ser-aí compreende como deve se mover numa determinada atividade possível de lida com os entes. Neste sentido, a circunvisão possibilita a lida com os entes, ainda que não seja temporalmente prévia à ação mesma; é nela que ser-aí e mundo sempre já se encontraram, isto é, somente a partir da visão prévia de conjunto os entes vêm ao encontro do ser-aí no seu caráter de à-mão e é através dela que o trato do ser-aí com o mundo ganha uma direção a cada vez possível. Este ver, segundo Heidegger, não é uma apreensão intelectual, mas é a visão que guia o mundo das ocupações, e podemos dizer de maneira jocosa que é a mão que vê. É a pré-compreensão do ser dos entes que estão à mão que possibilita toda e qualquer ação do ser-aí no mundo.

A interpretação ontológica de mundo elaborada no terceiro capítulo de *Ser e tempo* se efetiva pela exposição do ser do ente intramundano porque cotidianamente o ser-aí se comporta em relação ao mundo, principalmente e de maneira mais imediata, através da lida com os manuais. “De pronto e no mais das vezes, o ser-aí é tomado por seu mundo”,<sup>35</sup> isto é, predominantemente o ser-aí é na lida com o mundo numa ocupação sempre determinada. A ocupação tem um modo próprio de compreender mundo a partir da circunvisão remissiva, em que cada ente aparece num contexto determinado e num uso a cada vez possível. Esta compreensão é uma compreensão-de-ser pré-ontológica e não-expressa.

O ser-aí é essencialmente ser-no-mundo. Na medida em que é existencialmente num ser-junto-aos-entes-intramundanos, a partir da ocupação com estes ele descobre o mundo como uma totalidade referencial. Até agora a descrição da estrutura ser-no-mundo se ateve à descoberta dos manuais instrumentais, mas no mundo circundante o ser-aí descobre também os entes com os quais compartilha mundo, isto é, os entes que têm “conformidade de caráter”<sup>36</sup> com o ser-aí mesmo, que são genericamente chamados de *os outros*.

A partir da descrição do cotidiano “ser-um-com-o-outro”, elaborada no quarto capítulo de *Ser e tempo*, Heidegger apresenta o segundo momento estrutural da constituição ser-no-mundo, a saber, “o ente que é cada vez no modo do ser-no-mundo”.<sup>37</sup> A descrição deste ente

---

<sup>35</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 331.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 343.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 171.

parte da pergunta: *quem é o ser-aí na cotidianidade?*<sup>38</sup> Como já foi dito, o ser-aí não tem o modo da substancialidade; portanto, a resposta para a pergunta pelo *quem* do ser-aí cotidiano é alcançada pela descrição fenomenológica de um determinado *modo de ser* seu.

O ser-aí enquanto ser-no-mundo é ao mesmo tempo ser-no-mundo-com-os-outros. Os outros sempre já são “aí” com o ser-aí, isto é, “o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros”.<sup>39</sup> O “eu” é uma indicação formal<sup>40</sup> do ser-aí, pois o ser-aí é o ente que *sou a cada vez eu mesmo*, como indicado no § 9 da obra. O “eu”, portanto, é o buscado na pergunta pelo quem do ser-aí. O “eu” não é uma denominação ôntica de um ente sujeito, mas um modo de ser do ser-aí que significa que ele, em existindo, é a cada vez é um si-mesmo. A descrição do si-mesmo cotidiano do ser-aí passa pela caracterização do ente, ou no modo do ser-aí, porque o ser-aí ele mesmo é essencialmente *ser-com* e, “como ser-com, deixa que o ser-aí dos outros venha-de-encontro no seu mundo”.<sup>41</sup>

O modo de vir-ao-encontro do ente que tem o caráter de ser do ser-aí não é o modo de vir-ao-encontro do manual intramundano, ou seja, “o modo-de-ser da utilizabilidade [manualidade] e da subsistência se distingue do modo-de-ser do ser-aí dos outros que vêm-de-encontro no-interior-do-mundo”.<sup>42</sup> É importante ressaltar, no entanto, que para a análise fenomenológica não há um ente anterior ao vir-ao-encontro, o fenômeno tanto do manual quanto do outro ser-aí é o seu vir-ao-encontro no mundo circundante. Porém, o vir-ao-encontro dos entes manuais e dos outros não é algo que sobrevém ao ente que primeiro e isoladamente *é*; pelo contrário, “nunca se dá um mero sujeito sem mundo”, assim como “não há afinal de pronto um eu isolado que se dê sem os outros”.<sup>43</sup>

O ser-aí encontra o seu “si-mesmo” de imediato na sua ocupação com o mundo e se compreende a partir desta lida com os entes intramundanos. Do mesmo modo, os outros aparecem para o ser-aí a partir da lida com os manuais intramundanos. Porém, com os outros

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 331.

<sup>39</sup> Ibidem, pp. 343-345.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 337. *Indicação formal* é a indicação de uma forma de ser ou estrutura de ser que, retirada de uma existência faticamente configurada, torna-se — justamente enquanto forma — um tema da descrição ontológica do ser-aí. As indicações formais apontam uma direção de sentido sem fixar um conteúdo particular. De acordo com Jesús Adrián Escudero, o pronome 'eu' não realiza o mesmo que, por exemplo, a palavra 'leão', que é capaz de despertar por si mesma a representação do leão. A palavra 'eu' oferece apenas um sentido indicativo, orientador e direcional que em cada caso ganha o seu conteúdo através da referência a uma situação existencial particular. Cf. ESCUDERO, 2004, p. 33; KISIEL, 2021, pp. 333-334.

<sup>41</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 349.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 343.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 337.

o ser-aí não se ocupa como com os manuais, mas se comporta no modo da “preocupação-com” (*Fürsorge*), ou seja:

Ser um para o outro, ser um contra o outro, prescindir um do outro, passar um ao lado do outro, não se importar em nada com o outro são modos possíveis da preocupação-com. E precisamente os *modi* da deficiência e da indiferença, nomeadas por último, são os que caracterizam o cotidiano e mediano ser-um-com-o-outro (HEIDEGGER, 2012d, p. 351).

Além dos comportamentos já citados, existem duas possibilidades extremas de preocupação-com, nas quais o ser-aí *positivamente* se comporta em relação aos outros: no primeiro caso substituindo-o em suas ocupações e de algum modo retirando-lhe a sua *preocupação* (*Sorge*), fazendo por ele ou desconsiderando-o em seu *poder-ser* (Heidegger nomeou esta preocupação-com como “substitutiva-dominadora”); no segundo caso, pelo contrário, a preocupação-com lida com o outro liberando-o, por assim dizer, para ser aquilo que de fato é, pressupondo seu poder-ser existencial<sup>44</sup> (esta preocupação-com foi denominada como “antecipativa-liberatória”).<sup>45</sup> O primeiro caso é o modo como cotidianamente o ser-aí lida concretamente com o outro e, por isto, como cotidianamente compreende o outro; o segundo caso é o modo como propriamente o ser-aí, compreendendo a si mesmo, considera, compreende e se comporta em relação ao outro.

Porém, mesmo quando o ser-aí não se dirige factualmente aos outros, ainda assim ele é essencialmente *ser-com* com os outros e “em vista dos outros”.<sup>46</sup> Esta abertura prévia do ser-aí dos outros é um modo de ser do ser-aí (o ser-com), sem o qual nenhum outro determinado poderia aparecer para ele. O ser-aí já tem sempre uma relação-de-ser consigo mesmo, porque ele mesmo é ser-aí, e na relação com o outro ele vê o outro como ele vê a si mesmo. Com base na sua compreensão de si-mesmo existente ele projeta no outro a mesma consideração e pressupõe neste um si-mesmo.

Como foi dito, o ser-aí é tomado pelo mundo circundante da ocupação em que o outro, assim como os manuais, cotidianamente vem ao encontro do ser-aí. O ser-aí *no-mundo* se ocupa e fica ocupado com os manuais e em atenção aos outros. Na descrição da estrutura ontológica da ocupação se revela *quem é* o ser-aí enquanto si-mesmo e ser-com no seu mais imediato modo de ser, no *dia-a-dia*. No mundo compartilhado da ocupação com o ente, o

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 353.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 355.

<sup>46</sup> Ibidem.

outro vem ao encontro a partir daquilo em que se ocupa, remetido àquilo que ele faz. Neste aparecimento do outro aparece também a diferença frente ao outro, a distância entre o ser si-mesmo e o outro. Nesta diferença inerente ao ser-um-com-o-outro, o ser-aí está voltado para o outro, remetido ao outro, dominado pelo outro, e “inquieta-se com a preocupação dessa distância”.<sup>47</sup> O outro aparece sempre como algo distinto do ser-aí mesmo, como aquilo que “eu não sou” e, no entanto, como aquele em atenção ao qual me comporto desta ou daquela maneira.

A *distância* (*Abständigkeit*) é um caráter da convivência do ser-aí com os outros e, segundo Heidegger, atua no ser-um-com-o-outro tanto mais obstinada e originariamente quanto menos o ser-aí se dá conta deste seu modo de ser. Nesta referência ao outro não como um outro determinado, mas como todos os outros, já não é o ser-aí *que é*, mas de certa forma ele é aquilo que os outros “esperam” dele, isto é, ele é *como* todo mundo, ele faz o que os outros fazem, pensa o que os outros pensam, gosta do que os outros gostam etc. “Os outros” não são nenhum outro determinado, mas são o “impessoal”, o público “todo mundo”, o “a gente” — não como um conceito genérico, ou algo como um inconsciente coletivo, mas como uma maneira fática de ser do ser-aí mesmo. O ser-aí, enquanto “a gente”, já está sempre e a cada vez sendo e se comportando na “sujeição” ou na “atração” pelo não-si-mesmo, pelo “todo mundo” — e por ninguém determinadamente. Heidegger escreve:

[O ser-aí] como cotidiano ser-um-com-o-outro está na *sujeição* aos outros. Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiraram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do ser-aí. Nisso esses outros não são outros *determinados*. Ao contrário, cada outro pode representá-los. Decisivo é somente o domínio dos outros, não surpreendente, despercebido e já assumido, que o ser-aí sofre como ser-com. A-gente mesma pertence aos outros e consolida o seu poder-ser. “Os outros”, como a-gente os chama, para encobrir nossa própria essencial pertinência a eles, são aqueles que no cotidiano ser-um-com-o-outro de pronto e no mais das vezes “são aí”. O quem não é este nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O “quem” é o neutro: *a-gente* (HEIDEGGER, 2012d, pp. 363-365).

Heidegger responde à questão pelo *quem* do ser-aí cotidiano através do *todo mundo e ninguém* que domina e determina as possibilidades do ser-aí *quase sempre*. Cotidianamente, portanto, o ser-aí não é um *si-mesmo* próprio, porque está voltado para o impessoal *todo mundo*. Este modo de ser do *nivelamento de suas possibilidades* dá o “caráter de sujeito”<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Ibidem, p. 363 (“*das Man*”).

<sup>48</sup> Ibidem, p. 363.

(*Subjektcharakter*) do ser-aí si-mesmo e dos outros. O ser-aí, em se ocupando no mundo, percebe e se aflige com a sua diferença, a sua distância em relação ao outro, e cuida de “nivelar as diferenças”, tentando, por exemplo, se igualar a alguns ou querendo subjugar outros. No conviver de um com o outro o ser-aí cuida da (se comporta em relação à) sua diferença frente ao outro, isto que Heidegger chama de caráter de *distância*. Desde o seu ser “à distância”, “separado” dos outros, o ser-aí cotidianamente é dominado pelos outros, por todos e por nenhum determinado. Neste nivelamento da sua diferença frente ao outro, o ser-aí é o que Heidegger chama *das Man* (o *a-gente* ou o *impessoal*). Na cotidianidade o ser-aí encontra um “mundo circundante” público do qual se ocupa junto com os outros. A respeito disto diz Heidegger:

Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o ser-aí próprio, no modo-de-ser “dos outros”, e isto de tal maneira que os outros desaparecem mais e mais em sua diferenciação e expressividade. Nessa ausência de surpresa e de identificação, a-gente desenvolve uma verdadeira ditadura. Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta; achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade (HEIDEGGER, 2012d, p. 365).

No referido modo da cotidianidade o a-gente, diz Heidegger, “se mantém faticamente<sup>49</sup> na mediania”,<sup>50</sup> isto é, no modo público (*publicidade*), no modo do publicamente praticável, dos costumes e hábitos, no modo de como todo mundo faz. A *mediania* é o modo de ser cotidiano do ser-um-com-o-outro: “para a-gente o que está essencialmente em jogo em seu ser é a mediania”.<sup>51</sup> A mediania “rege” faticamente o a-gente naquilo que ele deve ou não fazer, ela é “o *nivelamento* de todas as possibilidades-de-ser”.<sup>52</sup> A mediania rege a “conduta” do a-gente, dita o modo de ser do convívio e das ocupações fáticas. A mediania não é um modo de ser apenas de um específico grupo, classe, nem de uma cultura, de um povo ou de uma época, ainda que todas essas possibilidades sejam faticamente possíveis a cada vez em suas variadas formas. A mediania é um existencial do ser-aí e caracteriza o encontro do ser-aí com os outros no mundo.

---

<sup>49</sup> Em todas as ocorrências do termo *Faktizität* modificamos a tradução de “factualidade” para “facticidade”, assim como no caso de *faktisch* substituímos “fatual” por “fático”, seguindo a tradução anterior de Márcia Sá Cavalcante Schuback.

<sup>50</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 365.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

Distanciamento, mediania e nivelamento, como modos-de-ser de agente, constituem o que conhecemos como “a publicidade”. Ela regula de pronto toda interpretação-do-mundo e toda interpretação do ser-aí e tem razão em tudo. Não porque isto tenha fundamento numa assinalada e primária relação-de-ser com as “coisas”, nem por dispor de uma expressa e apropriada transparência do ser-aí, mas por se fundar no não-penetrar “nos assuntos” e por ser insensível a toda diferença de nível e de autenticidade. A publicidade tudo obscurece e dá o que é assim encoberto como o notório e acessível a qualquer um (HEIDEGGER, 2012d, p. 367).

A publicidade é o contexto significativo de grande parte do cotidiano ser-no-mundo do ser-aí. É caracterizado pela obscuridade da *opinião pública*, “dentro” da qual o ser-aí sempre já se move. A opinião pública é, em uma imagem, a atmosfera na qual o ser-aí está de imediato inserido, inspirando e expirando. O “sujeito” da publicidade, o *a-gente*, não é “ninguém” determinado, ao mesmo tempo em que é “todo mundo”, o coletivo, o público — e assim é retirada do ser-aí a responsabilidade pelo que ele faz. “A-gente” decide pelo ser-aí e, por isto, ninguém decide. O a-gente “alivia” o peso do ser-aí na cotidianidade, “satisfaz sua tendência para tomar as coisas de modo leviano e para torná-las fáceis”.<sup>53</sup> O a-gente vem constantemente ao encontro do ser-aí no mundo e caracteriza a condição do seu modo de ser impróprio. Neste modo de ser o ser-aí não é *si-mesmo*, ele não é “ninguém”, ainda que apareça como “o ‘sujeito mais real’ da cotidianidade”.<sup>54</sup> O si-mesmo cotidiano é o a-gente-mesma, em oposição ao si-mesmo próprio. A impropriedade do a-gente-mesma e a propriedade do si-mesmo são as duas possibilidades fundamentais do ser-aí.

De imediato e na maior parte do tempo, cotidianamente, o ser-aí se compreende e se ocupa como “a gente” se compreende e se ocupa. O quem do ser-aí cotidiano tem o caráter de “não-eu”, da *não-decisão*.<sup>55</sup> O modo oposto, o ser-si-mesmo-próprio, Heidegger caracteriza como a “remoção de encobrimento e de obscurecimentos, como quebra das contrafações com que o ser-aí se fecha para si mesmo”.<sup>56</sup>

A analítica existencial do ser-aí, como já foi dito, tem a tarefa de descrever a sua constituição fundamental, o ser-no-mundo, enquanto “estrutura unitária originária” deste ente. Esta descrição passa pela determinação ontológica das suas possibilidades e modos de ser.<sup>57</sup> No quinto capítulo de *Ser e tempo*, Heidegger analisa o terceiro momento do ser-no-mundo, o

<sup>53</sup> Ibidem, p. 367.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 369.

<sup>55</sup> *Decisão* ou *estado-de-resoluto* (*Entschlossenheit*) é o conceito existencial que designa o modo de ser próprio do ser-aí no segundo capítulo da segunda seção de *Ser e tempo*.

<sup>56</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 373.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 375.

chamado *ser-em*, que havia sido apresentado em termos gerais no segundo capítulo do tratado como “a expressão existencial formal do ser do ser-aí”.<sup>58</sup> Este existencial aponta para o modo fundamental da abertura do ser-aí (*Erschlossenheit*, “estado-de-aberto”).

O *ser-em* como existencial “difere do ser-dentro de um subsistente ‘em’ outro”.<sup>59</sup> Com esta expressão Heidegger quer destacar um modo de ser essencial do ente que é a cada vez o seu “aí”. Este termo denota o caráter de *aberto* do ser-aí. Por meio da sua condição de aberto (*ek-sistente*) o ser-aí é o “aí” de mundo. O “aí” significa a abertura do ser-aí como ser-no-mundo, é uma condição prévia que possibilita o vir-ao-encontro dos entes intramundanos. O “aí” aponta para o *estar fora*<sup>60</sup> constitutivo da existência, isto é, o seu estado de aberto. Desta condição fundamental deriva, segundo Heidegger, a interpretação ôntica do que se chamou *lumen naturale*:

[...] como ser-no-mundo ele [o ser-aí] é em si mesmo iluminado, não por receber a luz de um outro ente, mas porque ele mesmo é claridade da clareira. Só a um ente existencialmente assim aclarado pode o subsistente aceder à luz ou se ocultar no escuro. O ser-aí traz consigo de casa o seu “aí”; e privado dele não só não seria faticamente, mas não poderia ser em geral o ente dessa essência. *O ser-aí é sua abertura* (HEIDEGGER, 2012d, p. 381).

Portanto, o momento estrutural do *ser-em* indica a constituição existencial de ser-o-aí deste ente, isto é, o caráter de ser sua abertura. Esta condição essencial do ser-aí, que fundamenta a estrutura de ser-no-mundo, Heidegger descreve através da análise de três modos de ser do “aí”, cooriginários e constitutivos, a saber: a *disposição* (*Befindlichkeit*, “o encontrar-se”), a *compreensão* (*Verstehen*, “o entender”) e a *fala* (*Rede*, “o discurso”). Importa compreender que os três modos são cooriginários, isto é, são três aspectos de um mesmo fenômeno e, portanto, onde há um deles os outros dois acompanham, ou seja, não há compreensão sem disposição e fala, do mesmo modo que, não há disposição sem compreensão e fala, e conseqüentemente não há fala sem compreensão e disposição.

A *disposição* é um existencial, uma estrutura ontológica, que nomeia o fenômeno onticamente conhecido como humor (alegria, tristeza, medo, satisfação, angústia etc.). Por disposição devemos entender o “ser em um estado-de-ânimo”,<sup>61</sup> condição sempre presente para o ser-aí e que, segundo Heidegger, contrariando nosso habitual modo de pensar, não

<sup>58</sup> Ibidem, p. 173.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 377.

<sup>60</sup> Cf. HEIDEGGER, 2008, *Carta sobre o humanismo*, pp. 326-376.

<sup>61</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 383.

advém numa *interioridade*, mas ao contrário, “se coloca sobre todas as coisas”.<sup>62</sup> Os estados de ânimo abrem a cada vez para o ser-aí o ser do seu “aí”, de modo que o ser-aí está a cada vez entregue a si mesmo no seu estado de ânimo. Todas as possíveis tonalidades afetivas, sempre variáveis para o ser-aí, são modos da disposição nos quais ele sempre e a cada vez encontra-se afinado desta ou daquela maneira com a totalidade do seu ser-no-mundo. Cito:

As tonalidades afetivas *não* são *manifestações paralelas*, mas justamente o que determina desde o princípio a convivência. Tudo se dá como se uma tonalidade afetiva sempre estivesse aí, como uma atmosfera, na qual sempre e a cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação. [...] as tonalidades afetivas não são algo que está apenas presente como um dado, mas [...] elas mesmas são justamente um modo e um jeito fundamental do ser — em verdade, um modo e um jeito fundamental do ser-aí, o que sempre diz ao mesmo tempo da convivência. Elas são jeitos do ser-aí, e, com isso, do ser-fora (HEIDEGGER, 2006a, pp. 87-88).

Nos estados afetivos o ser-aí se encontra com o seu ser enquanto “aí”, e toma seu “aí” como o “fardo” a ser carregado, isto é, como o peso da sua existência, como o fato da sua existência. Este fardo pode ser tomado, por exemplo, como algo leve, fácil ou agradável, ou também como pesado, difícil, insustentável, dependendo da tonalidade afetiva. Em toda a variação entre os humores e, por assim dizer, na instabilidade do ânimo do ser-aí, estes são modos fundamentais *como* a cada vez o ser-aí se encontra e o modo *como* a cada vez as “coisas” são para ele. Cada estado de ânimo (*Stimmung*, “afinação”) abre o fato de ser do ser-aí, abre sua condição de entregue a si mesmo tendo de ser. Este modo de ser aberto, no entanto, não significa ser “conhecido como tal”, expresso ou articulado, mas a disposição constitui, como diz Heidegger na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica* de 1929/30, a “pressuposição” e o “meio” tanto do pensar como da ação,<sup>63</sup> isto é, é na disposição e somente nela que o ser-aí de fato se encontra como ser-aí. O aberto na abertura da disposição é o “escancarado” e “mudo” fato de ser, já ser e ter de ser, mesmo que na cotidianidade mais imediata o ser-aí esteja sempre de algum modo “fugindo” desta constatação, desviando-se ou distraíndo-se disto que está aberto, a saber, da sua condição de *ente existente*. O seu “que é” (o fato de seu ser) aberto na disposição é o que Heidegger chamou de estado-de-jogado (*Geworfenheit*, “estar-lançado”), condição na qual o ser-aí está entregue ao seu “aí” com a necessidade de ter de sê-lo a cada vez. O ser-aí está sempre jogado em seu “aí”, ele já sempre se encontra *lançado* em meio aos outros entes, disposto de

<sup>62</sup> Idem, 2006a, p. 87.

<sup>63</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006a, §17, pp. 86-90.

um determinado modo, afinado num determinado ânimo. O estado de jogado é o fato de a disposição determinar (afinar) a relação do ser-aí com o mundo (com os entes intramundanos, com os outros e consigo mesmo) em cada caso, e é isto que Heidegger aponta como *facticidade*.

A expressão “dejecção” [estado-de-jogado] deve significar a *facticidade da entrega à responsabilidade*. O “que é e tem de ser” aberto no encontrar-se [na disposição] do ser-aí não é aquele “que” que exprime a fatualidade categorial, ontologicamente pertinente à subsistência, a qual só é acessível numa constatação visual [objetivante]. Ao contrário, o que é aberto no encontrar-se tem de ser concebido como determinidade existencial do ente que é no modo do ser-no-mundo. *A facticidade não é a fatualidade do factum brutum de um subsistente, mas um caráter-de-ser do ser-aí assumido na existência, embora rejeitado de imediato* (HEIDEGGER, 2012d, p. 387).

A facticidade do ser-aí é o fato de ele já estar sempre entregue ao seu “aí”, estar entregue à responsabilidade do “aí”. O “aí” aberto no estado-de-jogado é o responsável (é quem responde) pelo ser-aí enquanto existente, e não uma subjetividade subsistente sua. A disposição abre o ser-aí no seu estado-de-jogado, mas segundo Heidegger esta abertura do estado-de-jogado aparece sobretudo em um desvio desta condição, isto é, o estado de ânimo abre o estado-de-jogado deste ente, porém isto que é aberto pelo humor na maior parte das vezes é aquilo que é de algum modo velado ou disfarçado de que ele se desvia e se distrai. O fato de ser do ser-aí é aquilo que as múltiplas e mutáveis tonalidades afetivas abrem a cada vez, com maior ou menor peso, ainda que cotidianamente o ser-aí se esquive da constatação de que para ele o que está em jogo é seu ser mesmo. Este esquivar-se se dá nas ocupações com os entes intramundanos e na preocupação com os outros. Na ocupação circumspecta com os manuais e na preocupação com os outros, estes vêm ao encontro do ser-aí sempre já “dentro” de uma circunvisão previamente aberta — neste “previamente aberta” está implícita a disposição, pois toda abertura de mundo é desde um estado de ânimo. É necessário, como abertura, estar em um determinado humor a cada vez, isto é, “o ser do estado-de-ânimo do encontrar-se constitui existencialmente a abertura do ser-aí para o mundo”<sup>64</sup> e, portanto, em cada tonalidade afetiva “o utilizável se mostra, em sua específica mundanidade, cada dia diferente”.<sup>65</sup>

Assim, mesmo quando o ser-aí não se encontra em um estado de ânimo exaltado, numa tristeza profunda e paralisante, ou numa exultante alegria e excitação, quando também

<sup>64</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 393.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 395.

se encontra num monótono estado de ânimo, insosso, imperturbável e tedioso, mesmo então, quando aparentemente o ser-aí não parece estar afinado de nenhum modo, ele “já está sempre afinado desde o seu fundamento”,<sup>66</sup> na sua inteireza. Em sua condição de ser-no-mundo ele já está sempre *a priori* afinado de um determinado modo a cada vez.

Toda disposição é sempre já compreensiva, de modo que a separação entre os existenciais da disposição e da compreensão é apenas de carácter analítico. Assim, no tratamento que damos à disposição já está contido de algum modo o aspecto-de-ser da compreensão, bem como encontra-se implícito no modo de ser da fala a articulação de disposição e compreensão.

Compreensão é uma dimensão fundamental do “aí”, uma dimensão da abertura. Heidegger indica que, como ser-no-mundo, o ser-aí é junto aos entes na ocupação, na qual estes aparecem desde um sentido, desde uma *circunvisão*, dentro de uma rede de remetimento. Na lida concreta da ocupação os entes vêm ao encontro para o ser-aí sempre já “fazendo sentido”. Este “ter sentido” dos entes é um modo de abertura do aí e é o que Heidegger começa a descrever como *compreensão*. Como observou Roberto Novaes de Sá:

A clássica definição: “o homem é um ser dotado de *lógos*”, pode ser substituída, seguindo-se a linha de pensamento de Heidegger, por: “o homem é um ser dotado de mãos”. A “manualidade” é uma relação de instrumentalidade, de uso, de sentidos. O sentido (ser) das coisas só vem à tona a partir de um fazer que é guiado por uma compreensão (SÁ, 2012, p. 2).

Portanto, a compreensão, enquanto um existencial, em vez de significar uma atividade intelectual, teórica, fundada numa relação entre sujeito e objeto, diz um modo fundamental do “aí”, de ser-no-mundo — lembrando que mundo não significa em *Ser e tempo* o conjunto dos entes, nem o objeto dentro do qual o homem está inserido, mas quer dizer o ser-junto e significativo dos entes intramundanos e do ser-aí.

Ao interpretá-lo como existencial fundamental, mostra-se que esse fenômeno é assim concebido como *modus* fundamental do *ser* do ser-aí. Ao oposto, “entender” no sentido de *um* possível modo-de-conhecimento entre outros, algo distinto de “explicar”, deve com este ser interpretado como o derivado existencial do entender primário que é constitutivo do ser do “aí” em geral (HEIDEGGER, 2012d, p. 407).

---

<sup>66</sup> Idem, 2006a, p. 89.

O existencial da compreensão está referido, conseqüentemente, à *significância* (*Bedeutsamkeit*), que é o próprio modo de ser do mundo. O aparecimento de mundo não é o aparecimento sensível de um mundo de objetos dados, mas, diz Heidegger, o aparecimento de mundo como compreensão é sempre o aparecimento das possibilidades do ser-aí. O aparecimento das possibilidades é um outro modo de dizer a condição do ser-aí como *ente para o qual está em jogo seu próprio ser*. Em vista disto, aquilo que a compreensão sempre já compreendeu, aquilo que sempre já está aberto para o ser-aí, é *o seu ser enquanto existir*, pois “no entender [na compreensão] reside existencialmente o modo-de-ser do ser-aí como poder-ser”.<sup>67</sup> *Poder-ser* quer dizer a maneira fundamental na qual o ser-aí se abre como as suas possibilidades. Toda compreensão é, portanto, antes de tudo, compreensão de possibilidade. O ser-aí, por sua vez, é suas possibilidades. A *possibilidade* na analítica existencial é a indicação ontológica mais originária e positiva do ser-aí. Todo compreender, em tudo que ele abre, abre possibilidades. À coincidência originária entre o que o ser-aí a cada vez já pode ser e a compreensão deste poder-ser Heidegger chama de *projeto* (*Entwurf*, “rascunho”, “esboço”). Isto significa que o poder-ser, a possibilidade, não é um mero objeto ou conteúdo da compreensão, e que toda compreensão já é o poder-ser do ser-aí. A compreensão projeta o ser-aí em suas possibilidades existenciárias, de tal modo que o ser-aí compreende mundo e a si mesmo como as possibilidades que ele a cada vez *pode*. Independente de qual possibilidade concreta o ser-aí pode ser a cada vez, independe de a qual poder-ser ele está entregue, fundamentalmente o que está em jogo em todas elas é o seu *ser* enquanto tal. O projetar, como estrutura existencial da compreensão, abre o ser-aí como o *poder-ser* da sua respectiva possibilidade fática.

A compreensão não é uma atividade cognitiva anterior a um “fazer”. Porque o ser-aí é no modo da compreensão, ele se projeta como poder-ser, isto é, compreende suas possibilidades na medida em que *pode* suas possibilidades e é em se compreendendo a partir delas. Aquilo que o ser-aí é é o *poder-ser* como existir. Toda compreensão é compreensão de possibilidade e toda possibilidade existenciária é compreendida. Como pontua Jesus Adrian Escudero:

[...] na linguagem coloquial 'compreender ou entender algo' tem o significado primário de “poder fazer frente a algo”, “saber fazer algo”, “ser capaz de”, “ser habilidoso ou perito em”. Esse saber-fazer que torna possível desenvolver-se com habilidade e destreza no mundo é mais básico e originário do que a distinção entre pensamento e ação. O ser-aí não é algo

---

<sup>67</sup> Idem, 2012d, p. 409.

que está aí presente, mas é definido primariamente pela práxis (ESCUADERO, 2009, p. 182).

A compreensão constitui a *visão* do ser-aí, a abertura do aí nas suas respectivas possibilidades existenciárias de ocupação e preocupação-com. A explicitação da compreensão, diz Heidegger, é a *interpretação*, quando a compreensão se apropria do compreendido. A interpretação é sempre interpretação de algo já compreendido.

Chamamos *interpretação* o desenvolvimento do entender [da compreensão]. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do seu entendido. Na interpretação, o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo. A interpretação se funda existencialmente no entender e este não surge dela. A interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido, mas em elaborar possibilidades projetadas no entender (HEIDEGGER, 2012d, p. 421).

Segue disto que a interpretação é um modo de ser derivado da compreensão; e não a compreensão, o resultado de uma interpretação. Toda interpretação é uma apropriação do sentido aberto pela compreensão. Ao falar de interpretação, a princípio, Heidegger está tratando de uma condição pré-teórica de qualquer ocupação, visto que toda lida com os entes traz a possibilidade de explicitar o sentido destes na forma da *estrutura* de “algo como algo”, característica existencial de toda interpretação. A interpretação é, portanto, a explicitação concreta do que já está implicitamente compreendido de algum modo, e é exatamente nesta explicitação que a compreensão chega a ser ela mesma, isto é, na interpretação a compreensão se apropria dela mesma.

O terceiro aspecto do *ser-em* destacado por Heidegger é o existencial da *fala*. A fala é a articulação da compreensibilidade do “aí”, é articulação do *sentido*. A fala é um constitutivo existencial da estrutura-de-ser, junto com disposição e compreensão. Toda linguagem, por sua vez é uma configuração ôntica, existenciária, que se funda ontologicamente no existencial da fala. O sentido, por sua vez, não é produzido pelo ser-aí, antes é o ser-aí que como ente existente já está sempre articulando o sentido em meio ao qual se encontra, isto é, o ser-aí sempre já *fala*. Diz Francisco de Lara:

O mundo já está sempre articulado discursivamente — compreensibilidade e articulação mundana andam absolutamente de mãos dadas — e é essa articulação que mais tarde pode se tornar própria na interpretação (colocando-nos em certa possibilidade) e também ser expressa em uma dada linguagem. Heidegger distingue aqui, portanto, entre o que podemos chamar de *linüisticidad* [fala, *Rede*] em geral da nossa experiência — e a linguagem entendida como uma linguagem concreta, como um particular sistema de palavras. Atribuir uma *linüisticidad* geral à nossa

experiência — à abertura de mundo que ocorre no *ser-aí* ou, melhor, que o próprio *ser-aí* é — significa afirmar que o que aparece sempre o faz como e a partir de um contexto consistente de significância. É o próprio mundo que já está "linguisticamente" articulado — já vimos que se trata finalmente de um nexos de remetimento —, e é sobre esta base que podem então existir linguagens concretas, e não vice-versa (LARA, 2015, pp. 157-158).

Ser-no-mundo é, portanto, sempre já ser falante, isto é, mundo já sempre se deu como articulação de sentido, e é a partir disto que as várias formas de linguagem podem surgir. A fala, enquanto existencial, além de constituir originariamente a abertura do “aí”, é condição de possibilidade da linguagem. A fala, na maioria das vezes, se expressa em palavras, mas isto de tal modo que “das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações”.<sup>68</sup> Em tudo que é expresso, comunicado, encontra-se compreensão e interpretação. Só existem linguagens (línguas, formas de expressão) porque o ser-aí tem este modo estrutural fundamental da fala. A articulação de sentido aparece sempre em configurações concretas e ganha forma numa linguagem específica, por meio da qual o ser-aí se expressa, comunica algo. A comunicação, diz Heidegger, “nunca é algo assim como um transporte de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de um outro”,<sup>69</sup> mas um modo constitutivo do *ser-com*, porque o ser-aí já é sempre em um mundo compreendido e compartilhado.

Para Heidegger, o escutar e o silenciar são, também, modos possíveis de *fala*, modos de articulação de sentido, e ambos estão fundamentados na compreensão, quer dizer, o ser-aí pode ouvir e silenciar porque essencialmente ele compreende. O ser-aí nunca ouve puramente barulho, ele não ouve primeiramente ruídos para depois adicionar à sensação do som um sentido interpretado, ele já ouve sempre com sentido. Da mesma maneira, o silenciar é um modo possível de expressar sentido, porque ao se calar o ser-aí pode “se fazer entender” melhor do que se falasse muito ou pouco e para poder se calar, de modo a dizer algo, o ser-aí precisa já ter algo a dizer.<sup>70</sup>

Embora constituindo originariamente, junto com compreensão e disposição, a abertura fundamental do “aí”, na abertura da cotidianidade a fala pode “obstruir” esta abertura no modo do *falatório* e assim

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 455.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 457.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 465.

[...] não manter o ser-no-mundo em um entendimento articulado, mas fechá-lo, encobrindo o ente do-interior-do-mundo, para o que não se exige uma intenção de iludir. O falatório não tem o modo-de-ser do *consciente dar algo como algo*. O sem solo ser-dito e ser-transmitido acaba fazendo que o abrir se converta em um fechar, pois o dito é sempre entendido de imediato como “dizendo algo”, isto é, como descobridor. Dessa maneira, *não retornando* ao fundamento daquilo sobre o que discorre, o falatório é sempre um fechamento a partir de si mesmo e conforme o próprio abandono (HEIDEGGER, 2012d, pp. 475-477).

No modo de ser do falatório e da interpretação pública o ser-aí recebe, quase sempre, o seu “conhecimento do mundo”, se informa e se forma. A interpretação da medianidade cotidiana é na verdade o ambiente no qual o ser-aí está de imediato inserido e que por antecipação determina sua visão de mundo e decide suas possibilidades. Somente o ente que tem o modo de ser do ser-aí, isto é, que tem como constituição-de-ser a abertura, pode se fechar no modo do falatório e do “desenraizamento”, no qual o ser-aí tem encoberta sua originária relação-de-ser com o mundo, com os outros e consigo mesmo.

A descrição aqui apresentada da estrutura existencial do *ser-no-mundo*, apesar de todas as diferenças que podem ser apontadas entre o filósofo grego do começo e o filósofo alemão do “fim da filosofia”,<sup>71</sup> desempenha a função de preparar um ponto de partida instrumental para a elucidação geral da constituição e do movimento da alma conforme retratada no mito do *Fedro* de Platão. A imagem da alma descrita no mito como uma estrutura móvel (o carro alado) será interpretada sobretudo seguindo o fio condutor dos existenciais da *compreensão* e da *disposição* enquanto estruturantes da *abertura* a cada vez sempre *fática* do ser-aí. O jogo entre abertura e facticidade aparece no mito na forma do movimento da alma entre os âmbitos *supraceleste* e *terreno*. Além de compreensão e disposição e abertura e facticidade, fornecerem um solo conceitual concreto para uma hermenêutica existencial da ideia de alma (*ψυχή*) desenhada no mito do *Fedro*, o exercício da abordagem fenomenológica desenvolvida em *Ser e tempo* deve ajudar a sustentar um necessário modo de ver que procure evitar as armadilhas de uma interpretação meramente abstrata e formal do texto de Platão.

### 1.3 DECADÊNCIA

Heidegger nomina como *decadência* (*Verfallen*, “decair”) o modo de ser da cotidianidade. Este existencial indica um *movimento* fundamental do ser-aí que é

<sup>71</sup> Sobre a ideia do “fim da filosofia” indicamos a conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* de 1964 (HEIDEGGER, 1975, pp. 65-81); e a entrevista concedida por Heidegger à revista alemã *Der Spiegel* em 23 de Setembro de 1966 e publicada em 1976 (HEIDEGGER, 2009b).

caracterizado como um abandono de si no mundo, naquilo que vem ao encontro. A decadência é a forma da existência imediata e a denominação não tem o caráter de um juízo de valor, mas caracteriza uma condição fática e constitutiva do ser-aí. Decadência significa o estado de decaído, abandonado e esquecido do seu modo próprio de ser, porque o ser-aí vive de início e na maioria das vezes numa interpretação e compreensão já dadas e constituídas na cotidiano. Na medida em que é no modo da convivência, do “ser-com-os-outros” cotidiano, o ser-aí está entregue ao “a-gente” — todo mundo e ninguém determinado —, ao habitual, ao público, ao coletivo, à opinião pública. Ele se abandona na medida em que já recebeu do a-gente uma interpretação e se encontra assim de imediato e quase sempre “perdido na publicidade de a-gente”,<sup>72</sup> fugindo de si mesmo. Na decadência o ser-aí é tomado pelo modo de ser do a-gente ou impessoal. Ele não é “ele mesmo”, mas ele é e faz aquilo que “a gente” é, faz e espera dele. Heidegger assinala no quinto capítulo da primeira seção de *Ser e tempo* três modos de abertura característicos da cotidianidade, a saber, o *falatório*, a *curiosidade* e a *ambiguidade*.

O falatório é para o ser-aí uma abertura para que ele seja entendedor em relação a seu mundo, aos outros e a si mesmo, de tal maneira, porém, que esse ser em relação a... tem o *modus* de algo a flutuar sem chão. A curiosidade abre tudo e cada coisa, de tal maneira, porém, que o ser-em está em toda parte e em parte alguma. A ambiguidade nada oculta ao entendimento do ser-aí, a não ser para manter o ser-no-mundo nesse desenraizamento em toda parte e em parte alguma (HEIDEGGER, 2012d, pp. 495-497).

O falatório foi brevemente apresentado por nós na descrição do momento estrutural da *fala*. Com ele Heidegger assinala o modo de ser fundamental do *ser-um-com-o-outro* cotidiano e a maneira como o ser-aí compreende e interpreta mundo na cotidianidade. De início o ser-aí já sempre se move numa compreensão e interpretação dada pelo a-gente, isto é, o ser-aí cotidiano já está sempre inserido numa compreensão pública e impessoal. No domínio do falatório o ser-aí repete aquilo que de algum modo já lhe é familiar, o falatório é o âmbito de comportamento onde não há apropriação do falado, “é a possibilidade de tudo entender sem uma prévia apropriação da coisa”.<sup>73</sup> Este modo de ser-com do ser-aí é um modo de abertura que, porém, tem a forma do encobrimento ou ocultação, não porque haja uma intenção implícita de enganar ou encobrir o sentido original do falado, mas porque na repetição cotidiana não há uma verdadeira apropriação da compreensão e interpretação, mas

---

<sup>72</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 493.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 475.

apenas uma espécie de ressonância do que já foi dito tomado como algo evidente. Este modo de comportamento cotidiano tem o caráter do *desenraizamento*, que nada mais é do que o *abandono* do si-mesmo do ser-aí.

A curiosidade (“avidez pelo novo”) é um possível modo de ser *junto aos entes*, uma tendência para e anseio pelo novo, pela constante mudança daquilo que vem ao encontro. É, segundo Heidegger, “uma *impermanência* junto ao que está mais próximo”<sup>74</sup> e trata-se de “possibilidades de abandonar-se ao mundo”<sup>75</sup> como modos sempre novos de *não ser si mesmo*, ocupando-se com qualquer coisa sem um interesse genuíno em nada em particular. Na curiosidade a circunvisão ligada ao “mundo-do-trabalho” é interrompida, a visão do mundo do trabalho repousa e a circunvisão fica livre:

No repousar, a preocupação se entrega ao ver-ao-redor [circunvisão] que se-tornou-livre. O descobrir do ver-ao-redor do mundo-do-trabalho tem o caráter-de-ser do des-afastar. O ver-ao-redor que se tornou livre já nada tem do utilizável [manual] de cuja proximidade teria de se ocupar. Como essencialmente desafastante, o ver-ao-redor busca para si novas possibilidades de des-afastamento, significando isso que, por deixar o imediatamente utilizável, ele tende para o mundo distante e estranho. A preocupação se torna um ocupar-se das possibilidades de, repousando e deixando-se estar junto a ele, ver o “mundo” somente em seu *aspecto*. O ser-aí busca o longínquo unicamente a fim de o trazer para perto em seu aspecto. O ser-aí deixa-se empolgar unicamente pelo aspecto do mundo, um modo-de-ser em que ele se empenha em livrar-se de si mesmo como ser-no-mundo, livrando-se de ser junto ao próximo utilizável cotidiano (HEIDEGGER, 2012d, pp. 483-485).

Na abertura da curiosidade o ser-aí se ocupa com os entes de maneira a se distrair com eles, busca somente vê-los na “excitação e inquietação mediante o sempre novo e as mudanças do que vem ao encontro”<sup>76</sup> a fim de se desviar do problema da própria existência. A curiosidade se ocupa de um saber apenas para ter sabido, para se informar. Abandona-se ao que é oferecido pelo falatório do a-gente, pela publicidade mediana, como novas possibilidades de distração e dispersão. Neste modo de ser o ser-aí se *desenraíza* continuamente da sua existência, de si mesmo. Nas palavras de Kisiel:

Em sua busca incessante por variedade e novidade, a vida às vezes cai na tentação da curiosidade, a fascinante “luxúria dos olhos”. Ao olhar incessantemente para o mundo, a vida desvia o olhar de si mesma. Ao ser atraída para o mundo, a vida está de fato fugindo de si mesma. A própria

---

<sup>74</sup> Idem, 2006c, p. 237.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 236.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 237.

multiplicidade de possibilidades aumenta as possibilidades de se enganar de maneiras terrenas sempre novas. A pessoa está embarcada em uma vida de erros intermináveis, uma verdadeira vida de errância. Sucumbindo à ilusão de possibilidades infinitas, a vida se isola de si mesma. Ao fazer isso, a vida fática constantemente se ilude e segue o caminho do elíptico, cultivando múltiplas formas de auto-evasão, dissimulação e autoengano (KISIEL, 2010, p. 22).

Para Heidegger, o falatório e a curiosidade dão ao ser-aí “a garantia de uma ‘vida’ pretensamente ‘vívda’”. Esta *pretensão* caracteriza o fenômeno da ambiguidade. Quando na convivência cotidiana vem ao encontro algo “que é acessível a qualquer um e sobre o qual qualquer um pode dizer qualquer coisa”, já não é possível distinguir “entre o que foi e o que não foi aberto” em uma compreensão genuína. “Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi”.<sup>77</sup>

Como na curiosidade e na falação o ser-aí pode “conhecer e falar de tudo”, já não se preocupa em distinguir entre aquilo que se abriu e o que não se abriu de fato *genuinamente*. Esta ambiguidade intensifica “de maneira particular o abandono dado na falação e na curiosidade”.<sup>78</sup> O ser-aí se entrega à interpretação pública, em que vigora um suposto conhecimento da “realidade”, uma ambígua visão de mundo, dos outros e de si-mesmo, que confere à convivência cotidiana um aparente conhecimento. A ambiguidade, no entanto, não surge de uma intenção de ocultação e disfarce, ela tem lugar no ser-um-com-o-outro cotidiano, mas fica oculta para a interpretação pública.

*Falatório, curiosidade e ambiguidade*, descrevem o modo como o ser-no-mundo se abre na cotidianidade, modo fundamental que Heidegger denominou *decadência*. A decadência é o fato de que o ser-aí “de pronto e no mais das vezes, é *junto* ao ‘mundo’ da ocupação” e “tem usualmente o caráter do estar-perdido na publicidade de a-gente”.<sup>79</sup> A decadência é, portanto, o modo de ser em que o ser-aí é tomado pelo “mundo” e pelo ser-com os outros no a-gente. Nela o ser-aí “cai no mundo”, isto é, é tomado e atravessado pelo mundo. Porém, “cair no mundo” não corresponde a cair de um estado ou condição superior ou “mais pura”; esta condição de caído é, na verdade, uma dimensão essencial da constituição-de-ser do ser-aí. O falatório, a curiosidade e a ambiguidade conduzem o ser-um-com-o-outro no qual o ser-aí já se perdeu de si mesmo. Este *decair de si mesmo*, no entanto, pertence à

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>78</sup> Idem, 2006b, p. 348.

<sup>79</sup> Idem, 2012d, p. 493.

estrutura mesma do seu poder-ser, pois é “*por si mesmo* como fático ser-no-mundo que o ser-aí, como suscetível de decair, já decaiu”.<sup>80</sup>

A decadência não corresponde a uma propriedade negativa, inferior, ou a um comportamento inadequado e possivelmente evitável, ela é uma condição necessária do ser-no-mundo como tal. Esta forma cotidiana de ser-um-com-o-outro em um mundo já configurado publicamente é um caráter existencial do ser-aí mesmo. Também não se trata de um mal que lhe sobrevenha, mas é justamente o modo no qual o ser-aí se mantém de início e na maioria das vezes. Porque a possibilidade de se perder no a-gente, de se manter na interpretação pública e de se guiar por ela é uma possibilidade fundamental para o ser-aí, ele carrega em si mesmo a tendência para a decadência: “o ser-no-mundo, é em si mesmo *tentador*”.<sup>81</sup> Este modo de ser tentador, no qual o ser-aí não tem de lidar com seu próprio poder-ser, mas se mantém na interpretação pública e na suposta auto-suficiência do já “conhecimento”, na “pretensão que tem a-gente de nutrir e conduzir a ‘vida’ plena e autêntica”, proporciona ao ser-aí a *tranquilização* de que tudo está assegurado e conformado. O “ser-no-mundo que-decai é para si mesmo tentador e, ao mesmo tempo, *tranquilizante*”.<sup>82</sup> A “tentadora tranquilidade” da decadência *aliena* o ser-aí de si mesmo, encobre para o ser-aí seu poder-ser que compreende propriamente, e o restringe à sua possibilidade de ser de modo *improprio*. A alienação conduz o ser-aí a uma “busca” de si mesmo, numa “análise” que procura enquadrar a si mesmo em “categorias” e “tipologias”, de modo que o seu poder-ser mais próprio se fecha, se encobre, e o ser-aí fica *preso*, enredado, na impropriedade dele mesmo.

Os referidos fenômenos tentação, tranquilidade, estranhamento [alienação] e ficar-presos-em-si-mesmo (*das Verfängnis*) caracterizam o específico modo-de-ser do decair. Essa “mobilidade” do ser-aí em seu próprio ser, nós a denominamos de *a precipitação* [*Absturz*, “queda”]. O ser-aí precipita-se em si mesmo a partir de si mesmo, na falta-de-chão e na nulidade da cotidianidade imprópria. Mas essa precipitação lhe permanece encoberta pelo público ser-do-interpretado, a ponto de a interpretar como “ascensão” e “vida concreta” (HEIDEGGER, 2012d, p. 501).

O constante afastamento da propriedade, a queda na falta de solo (desenraizamento), que para o a-gente tem aparência de conhecimento e asseguramento, caracterizam o *estado-de-movimentado* desta condição que Heidegger chamou de *turbilhão*. O caráter de turbilhão

---

<sup>80</sup> Ibidem, p. 495.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 497.

<sup>82</sup> Ibidem, pp. 497-499.

evidencia o estado-de-jogado do ser-aí no seu existir. Sendo jogado o ser-aí está sempre na condição de ter de *ganhar-se* para ser ele mesmo de modo próprio, já tendo sempre se perdido no turbilhão da impropriedade. O ser-aí sempre se encontra jogado em um mundo fático, circunstancial, numa determinada configuração ôntica, rodeado pelos outros e pela interpretação pública vigente, jogado, portanto, numa situação dada sobre a qual não decidiu. A propriedade, por sua vez, não é “nada que flutue por sobre a cotidianidade que decai”,<sup>83</sup> mas é justamente a apreensão modificada desta mesma cotidianidade, isto é, a compreensão de si mesmo como poder-ser enquanto tal.

Esta explicação existencial da decadência, no contexto do presente trabalho, serve de base para a interpretação do movimento de queda da alma presente no mito narrado no *Fedro* de Platão. Esta possibilidade existencial em que o ser-aí já está sempre de imediato lançado é descrita no mito como a tendência da alma de ser arrastada para baixo (para um corpo sólido) pelo cavalo divergente, que a faz afastar-se do seu estado originário e da sua condição mais própria, que Heidegger, por sua vez, aponta como a *verdade da existência*, quer dizer, o desvelamento do próprio ser. Enquanto o ser-aí permanece perdido de si mesmo no a-gente, ou nas “coisas”, ele se mantém *fechado* para si mesmo e, portanto, persiste na *não-verdade*. É neste sentido que lemos em *Ser e tempo* que o ser-aí é igualmente na verdade e na não-verdade.<sup>84</sup> Assim como o acontecimento da impropriedade em *Ser e tempo*, a condição desviada da alma no mito de Platão não é um “erro” possivelmente evitável — pelo contrário, é uma possibilidade essencial e concreta da existência humana.

#### 1.4 PREOCUPAÇÃO, ANGÚSTIA E PROPRIEDADE

Heidegger finaliza a primeira seção de *Ser e tempo*, que corresponde à análise do modo de ser do ser-aí na cotidianidade, com a indicação da *totalidade estrutural* deste ente. Uma vez que a análise da constituição do ser-no-mundo exigiu a fragmentação da descrição deste fenômeno unitário a fim de evidenciar os seus diferentes aspectos, torna-se agora necessário o esforço de *ver a unidade* do ser do ser-aí, que Heidegger denominou de *preocupação* (*Sorge*, “cura”, “cuidado”). E é a *disposição fundamental* da *angústia* que

---

<sup>83</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 503.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 615.

fornece “o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser do ser-aí, cujo ser se desvenda como *preocupação*”.<sup>85</sup>

Na descrição do fenômeno da decadência ficou explicitada a condição do ser-aí cotidiano absorvido pela opinião pública e ocupado com os entes intramundanos. Nesta condição o ser-aí se comporta em relação a si mesmo no modo da *fuga* diante do seu poder-ser próprio, isto é, ele foge e se desvia de si mesmo. Na decadência o ser-aí fecha para si sua possibilidade de propriedade, a possibilidade de compreensão própria, a abertura do si-mesmo próprio, e neste desviar-se de si volta-se para o mundo, para o ente intramundano e para o outro da convivência. Na disposição da angústia, por outro lado, o ser-aí se compreende não mais a partir dos entes que vem ao encontro e da interpretação de a-gente.

Ela [a angústia] projeta o ser-aí de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia isola o ser-aí em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o ser-aí como *ser possível*, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento (HEIDEGGER, 2012d, p. 525).

A angústia, em *Ser e tempo*, não é uma doença, patologia ou enfermidade, ela é uma dimensão constitutiva da vida. Na angústia, o ser-aí se isola, se singulariza, isto porém não em sentido ôntico, mas ontológico, isto é, na angústia o ser-aí já não se compreende a partir da interpretação do a-gente, ele está isolado e afastado do “mundo” da interpretação pública, do mundo mesmo, e fica entregue a si mesmo. A angústia é o *momento* de crise, ruptura, estranhamento e esvaziamento de sentido da interpretação já dada, vigente e imediata. Na angústia o ser-aí se afasta da “realidade” imediatamente fornecida pela compreensão cotidiana. O ser-aí se singulariza, quer dizer, deixa de ser “a gente”, impessoal, coletivo, e passa a ser um *si-mesmo próprio*, só dele mesmo.

Nesta assinalada disposição de ânimo, que permite ao ser-aí se pôr diante de si mesmo se projetando (esboçado) na sua possibilidade mais própria, ele se retira, ou melhor, é retirado da decadência cotidiana, do modo de ser do a-gente. A angústia é, portanto, um modo fundamental do ser-no-mundo, em que o ser-aí é posto diante da possibilidade de apanhar-se, de “ganhar a si mesmo”, é posto diante do fato de sempre já estar entregue ao seu poder-ser próprio, de tal modo que a partir deste estado de ânimo ele pode se compreender como

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 511.

*existência*, isto é, se compreender como não sendo uma “coisa”, uma substância, mas um puro poder-ser que, no entanto, *é e não pode não ser*. A disposição da angústia, ao retirar o ser-aí do “mundo” em que na decadência ele é absorvido, desfaz o caráter “familiar” da cotidianidade, priva o ser-aí do seu “*estar em casa*” cotidiano.

De agora em diante se faz fenomenicamente visível aquilo diante-de-que o decair, como fuga, foge. Não *diante* do ente do-interior-do-mundo, mas precisamente *para* este como ente em que a ocupação, perdida em agente, pode manter-se numa tranquila familiaridade. A fuga que decai *no* ser em-casa da publicidade é fuga *diante* do não-ser-em-casa, isto é, ante o estranhamento que reside no ser-aí como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo. Esse estranhamento persegue constantemente o ser-aí, constituindo, mesmo que de modo inexpresso, uma ameaça à sua perda cotidiana em a-gente (HEIDEGGER, 2012d, p. 529).

Este “*não estar em casa*” é a condição mais originária do ser-aí, condição da qual o ser-aí sempre já fugiu, desviou-se, nas ocupações cotidianas com os entes intramundanos. Esta fuga concede a ele, de certo modo, uma “tranquila familiaridade”. O angustiante não é nenhum ente específico, mas é a existência em si. O caráter do “*não estar em casa*” do ser-aí é a sua condição existencial, o fato de que como ser-no-mundo o ser-aí é “*sem chão*”, sem fundamento — ou tem como fundamento o *nada*. O “diante-de-que” a angústia se angustia é justamente o fato de que ele não é um ente apoiado numa substancialidade. Aquilo diante do que o ser-aí foge na decadência é o seu fundamento nulo, o seu *nada*. É exatamente o nada como fundamento que se abre na disposição da angústia, e é por isto que a angústia é uma disposição fundamental: porque ela “devolve” para o ser-aí o seu fundamento nulo. Como indica Benedito Nunes:

O nada se revela na angústia — mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado, “ao lado” do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isso já o dissemos: na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade (NUNES, 2004, p. 34).

Portanto, a disposição da angústia é a abertura do si-mesmo em seu fundamento nulo, em seu fundamento como o aberto, como *abismo*,<sup>86</sup> de tal modo que se abre para ele sua facticidade, o seu estado-de-jogado no mundo, já sendo numa situação determinada, e entregue à própria responsabilidade, entregue ao seu poder-ser. Torna-se aberto para ele seu *ser* como um *precisar ser* ou *precisar fazer desde si mesmo*. Deste modo, o que se manifesta

<sup>86</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006b, p. 364.

na angústia é simplesmente o ser-no-mundo enquanto tal. A angústia mostra “de modo originário e concreto”<sup>87</sup> a condição de estar entregue a si mesmo já sendo em um mundo, isto é, o ser-aí como ser-no-mundo existindo faticamente, podendo ser de modo próprio ou impróprio, abandonado a si mesmo.

As denominações “propriedade” e “impropriedade” não encerram juízos de valor. Indicam os modos de ser em que o ser-aí “pode ganhar a si mesmo ou pode se perder”.<sup>88</sup> Ambos os casos, “ganhar a si mesmo” ou “perder-se”, são modos como o ser-aí pode compreender a si mesmo. Na impropriedade o ser do ser-aí está encoberto e desfigurado, neste modo de ser ele se compreende a partir do modo de ser dos entes que lhe vêm ao encontro no mundo; a propriedade, por sua vez, é o genuíno e originário acesso deste ente ao seu ser. A compreensão própria surge do si mesmo como tal, a partir da angústia, como *conhecimento de si*, no sentido de uma *transparência* do todo da existência:

[...] não se trata de rastrear e considerar percebendo um si-mesmo-pontual, mas de apreender entendendo a plena abertura do ser-no-mundo, *através* de seus essenciais momentos-de-constituição. O ente existente só “se” vê na medida em que se torna cooriginariamente transparente em seu ser junto ao mundo, no ser-com com os outros, como momentos constitutivos de sua existência (HEIDEGGER, 2012d, p. 417).

A *transparência* constitui um modo essencial de compreensão do ser-aí, que não corresponde a uma visão contemplativa, mas é uma abertura de si e do mundo na qual o ser-aí “se abre para si mesmo no poder-ser mais próprio e como poder-ser mais próprio”.<sup>89</sup> Esta abertura mais própria, diz Heidegger, “é a *verdade da existência*”.<sup>90</sup> Neste sentido, verdade é um constitutivo essencial do ser do ser-aí. Esta abertura mais própria da existência não só abre a verdade do ser-aí e também do mundo circundante e dos outros (porque o ocupar-se com os manuais e a preocupação-com com os outros “são agora determinados a partir de seu [do ser-aí] poder-ser-si-mesmo mais-próprio”),<sup>91</sup> mas também e mais fundamentalmente (ontologicamente) esta abertura, enquanto abertura, tem ela mesma o modo da verdade.

O ser-aí não é propriamente ele mesmo na mediana cotidianidade, o seu si-mesmo cotidiano é o da interpretação pública, não é ele quem *decide* em meio à interpretação já dada,

---

<sup>87</sup> Idem, 2012d, p. 537.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 141.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 613.

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 815.

ele apenas segue o *fatalório* vigente. Somente a partir da libertação do si-mesmo desde a impropriedade, isto é, da interrupção do encobrimento do a-gente, é que o ser-aí pode ser o seu ser-si-mesmo. O voltar-se para si-mesmo desde o abandono de si na cotidianidade não significa uma atitude introspectiva, ensimesmada, pois a assunção do poder-ser próprio se realiza a cada vez numa possibilidade fática do ser-no-mundo.

A verdade da existência aberta na angústia é o que dá a unidade da determinação do ser do ser-aí como *preocupação*, que Heidegger formula assim: *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-(o-mundo-) como ser-junto (ao ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)*.<sup>92</sup> “Ser-adiantado”, ou seja, ser prévio a si mesmo, é o modo como o ser-aí, sendo o seu poder-ser, sempre já se compreendeu (projetou/esboçou). É a condição existencial na qual ele, já se compreendendo nas suas possibilidades-de-ser, já está sempre “além de si”. Ou seja, ele nunca se encontra como uma coisa dada, porque sempre já se enviou para além de si, para uma possibilidade sua. Esta possibilidade, por sua vez, não é nunca indeterminada, está sempre vinculada, presa à situação mundana fática em que o ser-aí já se encontra jogado a cada vez. E este mundo da facticidade já é sempre o contexto da lida imediata com os entes intramundanos, na qual o ser-aí, por ser só possibilidade e mais nada, já pôde sempre se perder e decair de si mesmo. É deste modo que o “percurso” do poder-ser do ser-aí através dos três momentos estruturais da fórmula da *preocupação* unifica o que Heidegger descreveu nos capítulos anteriores de *Ser e tempo* respectivamente como a *existencialidade* da compreensão, a *facticidade* do estado-de-jogado e a *decadência* da lida cotidiana.

Na medida em que *é*, o ser-aí cuida, tem de cuidar, da sua existência — se preocupa e se ocupa. Existir é, deste modo, uma lida incessante, uma “ocupação preocupada”, ou ainda, um “esforço angustioso”,<sup>93</sup> fazer e administrar vida. O ser do ser-aí como *preocupação*, significa que a vida do homem é e se determina como *ação*. Esta determinação de *Sorge*, *preocupação*, *cuidado*, acena para o fato de que o ser-aí não é um sujeito preexistente ao *fazer* e *agir*. Aquilo que está em jogo para ele no seu existir é o ser-no-mundo mesmo e este é ocupação e lida, cuidado e dedicação constante — não no sentido de uma ininterrupta atividade ôntica, mas como a contínua exigência de *ser*. O ser-aí é, portanto, o seu *fazer*, ele se encontra sempre em um fazer determinado, no qual ele sempre já se compreendeu. A existência do ser-aí é essencialmente *ter de cuidar do seu existir*, e é diante disto que a

---

<sup>92</sup> Ibidem, p. 539.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 555.

angústia se angustia, diante do fato de que enquanto existente o ser-aí *tem de ser*, isto é, diante do fato de que o ser-aí não é “coisa nenhuma” e por isto seu existir é um constante *fazer-se a si próprio*, estar entregue a si tendo de ser.

A totalidade estrutural do ser-aí foi determinada, portanto, como preocupação, no sentido de que o ser-aí é o ente que não é nada senão *o ter de lidar constantemente com o seu ser enquanto possibilidade*. Seguindo a analítica existencial de *Ser e tempo*, aqui brevemente exposta, é possível (necessário) conceber o homem, o existir humano, o ser-aí, não como algo dado, estabelecido, subsistente, mas como um *ser-fora, ek-sistente, aberto para*, predisposto a ser tomado por aquilo que lhe vem ao encontro, que lhe sobrevém, e que lhe possibilita ser a cada vez num determinado *poder-ser*, para o qual está em jogo sempre a possibilidade radical de ser ou não-ser si-mesmo, de ser na verdade ou de ser na não-verdade.

No contexto do presente trabalho a interpretação existencial da possibilidade mais própria do ser-aí proporciona o embasamento fenomenológico para analisarmos a imagem, oferecida no mito do *Fedro* de Platão, do possível retorno da alma ao plano *supraceleste*. Este retorno depende do confronto entre as partes desiguais da alma, ou seja, da tensão entre a vontade de essência (visão das essências) e a distração e dispersão no mundo (junto aos entes). Se Heidegger caracteriza duas possibilidades fundamentais: o poder-ser de modo próprio como a liberdade para escolher a si mesmo e o abandono e esquecimento de si mesmo no mundo, o mito platônico descreve dois possíveis caminhos da alma: o do esforço de contenção e atenção na direção da verdade e o do esquecimento e arrastamento na direção das aparências. As duas interpretações da existência humana, apesar da distância entre elas, apresentam então evidentes elementos comuns que justificam o seu entrelaçamento aqui proposto.

## CAPÍTULO II

### DOIS DISCURSOS SOBRE A ALMA NO *FEDRO* DE PLATÃO

#### 2.1 PROÊMIO

O *Fedro* é tido como um dos mais belos e completos diálogos de Platão, nele é possível encontrar diferentes temas e modos de fala. Discute-se marcadamente o amor (ἔρως), a alma, a loucura (μανία) e o belo, mas também a retórica, o mito, a dialética e a escrita, bem como a reminiscência das ideias. Em razão desta variedade de tópicos é por vezes considerado um guia ou uma introdução à filosofia platônica.<sup>94</sup>

O diálogo pode ser dividido em duas partes, a primeira é constituída por três discursos, o primeiro atribuído a Lísias e lido por Fedro (230e-234c), e outros dois improvisados por Sócrates (237a-241d e 243e-257b). Todos eles discutem o tema do amor e as consequências do seu domínio para amante e amado. A segunda parte do diálogo consiste, *grosso modo*, na investigação do que torna um discurso bom; a partir desta investigação surge a análise dos discursos anteriores, a investigação da retórica, assim como a apresentação do conceito de dialética e a crítica socrática à escrita.

Neste capítulo nos ocuparemos da primeira parte do diálogo, fundamentalmente do segundo e do terceiro discurso, a fim de examinar e dar ênfase à construção do conceito de alma elaborado neles por Sócrates. Intencionamos nesta exposição dos dois discursos socráticos, além de destacar a ideia de alma desenvolvida neles, também sublinhar certos conceitos do diálogo que nos ajudarão a fundamentar a interpretação do mito vinculada à analítica existencial de Heidegger em *Ser e tempo*, interpretação que constituirá o terceiro capítulo desta dissertação. No intuito de expor os elementos necessários para a sustentação desta leitura do mito da alma levamos em conta não somente a imagem oferecida pelo mito, mas o desenvolvimento e a transformação das concepções de alma, de amor e delírio na passagem do primeiro para o segundo discurso.

Lendo os diálogos de Platão facilmente se constata a impossibilidade de identificar uma teoria sistematizada e definitiva do *que é e como é* a alma. Ainda que em vários diálogos

---

<sup>94</sup> Cf. NICHOLSON, 1998; SCHLEIERMACHER, 2002.

(*Fédon*, *Fedro*, *Leis*, *República*, *Timeu*, etc.) apareçam descrições da natureza da alma, Sócrates constrói diferentes imagens nos diversos contextos, separa os elementos da alma de distintos modos e narra de variadas formas a sua origem e o seu destino, tornando difícil a tarefa de determinação de uma doutrina da alma em Platão.

No *Fedro*, o tema da alma é discutido ao longo de todo o diálogo — com exceção no discurso de Lísias —, mas a sua concepção é explicitamente analisada sobretudo nos dois discursos de Sócrates, pois é a partir da definição da alma que em ambos os casos o amor pode ser examinado. Esta análise é necessária a princípio por ser a alma o “lugar” de acontecimento dos afetos, e por ser o amor uma “atividade” da alma, de modo que não é possível investigar um sem lançar luz sobre o outro. Ainda assim, Sócrates nos adverte de que o amor não só está intimamente associado à alma, e por isto exige uma determinação explícita dela, mas também que em si mesmo ele é uma força, um poder concernente a um deus, ou melhor, ele próprio é um deus e deve ser encarado como tal para que sua investigação não deixe de dizer o essencial.

A alma, como veremos, não pode ser suficientemente definida na forma de um conceito estático, e para sua correta compreensão faz-se necessário *percorrer um caminho*. A narrativa dramática do passeio às margens do Ilisso, a sucessão de discursos, bem como a narrativa mítica de Sócrates, são um sutil — mas insistente — convite para que também nós leitores acompanhemos *de pés descalços* esta conversa entre amigos.

Em 229a Fedro comenta a sorte de, naquela ocasião em que caminham pelas margens do rio, estar descalço assim como Sócrates, que costumeiramente aparece descalço nos diálogos de Platão. Utilizamos aqui esta indicação tendo em mente a interpretação desta passagem feita pelo filósofo neoplatônico Hérmiás de Alexandria (410-450d.C.), que interpreta a caminhada ao longo do Ilisso como uma metáfora para a jornada de ascensão em que Sócrates conduz Fedro de um âmbito inferior e superficial, que denomina como o âmbito do devir, para uma consideração filosófica superior, partindo da contemplação da beleza particular e aparente em direção ao âmbito das essências, das ideias, isto é, da filosofia. Na situação em que percorrem e atravessam o rio Ilisso, ou seja, o campo de domínio do devir, do fluxo permanente da vida, em que tudo passa e nada permanece (semelhante à correnteza de um rio como na máxima heraclítica — cf. DK 22 B 91), Hérmiás interpreta a ausência de calçados como “a atitude relaxada, a franqueza e a prontidão para a elevação que no caso de

Sócrates sempre estiveram presentes e no caso de Fedro [estavam presentes] naquele momento porque ele estava prestes a ser iniciado por Sócrates”.<sup>95</sup>

Desejamos, portanto, com a análise dos discursos e do contexto em que eles acontecem, bem como dos conceitos fundamentais presentes neles,<sup>96</sup> percorrer também nós este caminho de “iniciação filosófica”, visando não apenas o estudo da obra em questão, mas também *a experiência da atitude relaxada, da franqueza e da prontidão para elevação*, buscando a disposição necessária para o exercício de autoconhecimento tão recomendado por Sócrates.

## 2.2 CONTEXTO

O diálogo entre Sócrates e Fedro acontece a pretexto da leitura de um discurso de Lísias<sup>97</sup> que Fedro traz consigo. A fim de ouvir o discurso, Sócrates acompanha seu amigo em um passeio para fora das muralhas de Atenas, seguindo as margens do Ilisso até um “belo recanto” (230b) à sombra de um plátano, onde o discurso é lido e o restante do diálogo se desenvolve. A saída de Sócrates e Fedro da cidade em direção ao campo marca uma situação atípica para Sócrates, que reage ao cenário agreste com surpresa e fascínio. Ele justifica sua falta de familiaridade com o campo e a constante permanência na cidade pelo gosto que tem em aprender e por nesta encontrar homens dispostos a lhe ensinar. Para Sócrates o aprendizado acontece de pessoa para pessoa e, portanto, a cidade é o ambiente adequado para educar-se, uma vez que nela um homem pode aprender (conversando) com outros homens. Neste diálogo, no entanto, temos este acontecimento particular em que, movido pelo desejo de ouvir o discurso escrito por Lísias e certamente pelo interesse em dialogar com Fedro, Sócrates se dispõe ao passeio para além dos limites da cidade. Nesta situação e em outras, com diferentes significados, o diálogo insiste na imagem de movimento e transição, características da condição humana que serão tematizadas no decorrer do diálogo.

O contraste entre cidade e campo ilustra, por um lado, o fascínio provocado pela beleza da paisagem, a beleza visível/aparente, e também, por outro lado, a beleza do discurso (λόγος), assunto a ser discutido ao longo de todo o diálogo.

<sup>95</sup> BALTZLY & SHARE, 2018, seção 15, sem paginação.

<sup>96</sup> Como a *mania*, a *moderação*, a *desmedida*, a *opinião* e as *essências*, além do *amor*, do *belo* e da *alma*.

<sup>97</sup> Famoso orador, filho do meteco Céfalo e irmão de Polemarco.

Ainda no percurso até o lugar escolhido Fedro introduz na conversa uma breve e importante discussão. Ao aludir que nas cercanias daquela região do Ilisso, segundo o que dizem, Bóreas (o vento do norte) teria raptado Oritia (filha de Erecteu, rei de Atenas) enquanto ela brincava com a ninfa Farmaceia, pergunta então a Sócrates se ele tem por verdadeiro o que o mito conta. Sócrates responde à questão primeiramente (e ironicamente) apresentando uma perspectiva, segundo ele, comum entre os sábios (σοφοί),<sup>98</sup> que consiste na análise e explicação do mito por meio de eventos naturais, ou seja, uma leitura do mito que pressupõe uma verdade empírica/histórica por trás da descrição fabulosa dos acontecimentos. Nesta perspectiva o mito esconderia sob sua representação irreal um acontecimento real, e a descoberta e explicação deste acontecimento real corresponderia à verdade do mito. Sócrates diz:

Mas se eu não acreditasse, como os doutos (σοφοί), não seria um estranho; e depois doutamente (σοφίζόμενος)<sup>99</sup> diria que um vento boreal atirou-a lá embaixo, nas pedras próximas, enquanto ela brincava com Farmaceia, e que tendo morrido disseram que por Bóreas foi raptada (229c).

Deste ponto de vista o mito é tomado como um discurso obsoleto e obtuso, uma descrição distorcida da realidade, que deve ser substituída por uma explicação “racional”/“sofisticada” do seu conteúdo. Porém, Sócrates dispensa esta conduta argumentando que exige muito trabalho e tempo livre para *desvendar* cada mito e associar cada figura mitológica a algo assim equivalente, trabalho infundável e inútil para quem, como ele, não investigou e compreendeu suficientemente a si mesmo. A respeito da sua própria ocupação ele diz:

[...] ainda não sou capaz de, segundo a inscrição délfica, conhecer-me a mim mesmo; ridículo então se me afigura, quando isto ainda ignoro, examinar o que é de outro domínio. Daí é que, tendo deixado livres esses mitos e confiado no que se acredita a seu respeito, faço exame não deles mas de mim mesmo, se acaso não sou um bicho mais complicado e mais nebuloso que Tífon, ou se um animal mais manso e simples, por natureza partilhando de não sei que divino e desanuviado destino (229e-230a).

---

<sup>98</sup> Sócrates menciona duas vezes na primeira parte do diálogo o termo σοφοί (“sábios”): na presente referência ao modo vigente de interpretação dos mitos, e em 245c, no início da palinódia, em que diferencia os δεινοί (“hábeis”/“terríveis”) dos σοφοί. Acreditamos que Sócrates utiliza o termo nos dois casos com sentidos diferentes. Se em 245c ele afirma que a demonstração do amor como um bem para os homens será desacreditada pelos δεινοί, mas acreditada pelos σοφοί, atribuindo a estes deste modo uma condição de maior compreensão, já na conjuntura da explicação dos mitos o sentido parece inverso, dando a impressão que neste caso Sócrates está usando o termo de maneira irônica, se referindo na verdade ao modo de interpretação dos sofistas.

<sup>99</sup> ‘Σοφίζόμενος’ é o particípio presente da voz media do verbo ‘σοφίζω’ que em determinados casos expressa o sentido de astúcia, “agindo astuciosamente como um sofista”, cf. BAILLY, 2020.

Para Sócrates, portanto, embora seja possível reduzir os mitos a experiências empíricas e fenômenos naturais, como é praticado pelos “sábios” do seu tempo, esta busca por explicações plausíveis e confortáveis, além de um trabalho árduo, é uma “perda de tempo” e um desvio, pois nestes casos o foco da investigação fica sendo o “fato histórico” — o que Sócrates mostrou ser impreciso e pouco importante, quando em 229c-d menciona a versão do mito que diz que o rapto aconteceu da colina de Ares e não daquela região do Ilisso — e não o mito em si e o que nele há de elucidativo acerca da verdade que lhe importa, ou seja, a verdade de si mesmo, a verdade própria. Ressalte-se que “si mesmo” não se refere a uma subjetividade ou uma identidade particular, mas o si mesmo em questão é a vida mesma. Com um raciocínio análogo Aristóteles escreveu na *Poética*: “a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular” (1451b). Do mesmo modo, podemos encontrar mais verdade no relato supostamente “fantástico” do mito do que numa possível tradução e validação do seu conteúdo em termos historiográficos. Este breve comentário no início do diálogo, portanto, serve de aviso e indicação da maneira como devemos ler tanto o mito que aparecerá mais à frente no segundo discurso de Sócrates, quanto até mesmo o diálogo como um todo, isto é, ambos como um “espelho”, uma ferramenta para olharmos para nós mesmos, para a vida mesma. Ademais, a conduta de Sócrates serve também como indicação do modo fundamental da filosofia, a saber, “nenhum conhecimento de objeto de qualquer tipo, mas autoconhecimento”.<sup>100</sup>

A conversa sobre o mito termina quando Sócrates e Fedro chegam ao lugar escolhido para a leitura do discurso de Lísias. Neste momento temos uma detalhada e entusiasmada descrição do local, com o qual Sócrates parece extremamente impressionado.<sup>101</sup> Ele descreve cada detalhe do local como um estímulo aos sentidos, ressaltando a beleza da região, o perfume das flores, a água fresca e o ar puro, o agradável som das cigarras e o confortável gramado, nos dando a impressão de que foi inteiramente apanhado e seduzido pelo ambiente. A atenção entusiasmada de Sócrates para a beleza e os encantos do local progredirá para a descrição e análise da beleza do discurso, e por fim para a ideia do belo. Este movimento dá-nos mais uma vez a ideia de transição — passagem da beleza visível (beleza dos corpos) para beleza inteligível (ideia do belo) — bastante característica deste diálogo. Mais à frente, no segundo discurso de Sócrates, veremos que é através da visão do belo que as almas se elevam do plano terreno/corpóreo para o plano celeste. A visão da beleza, no entanto, ascende

<sup>100</sup> STEINER, 1992, pp. 83-84.

<sup>101</sup> Quanto à reação de Sócrates ao cenário e sua descrição, cf. FERRARI, 1990, pp. 16-21.

gradativamente por diferentes níveis, como vemos explicitado nos acontecimentos e discursos do *Fedro*, ou como lemos no *Banquete*, igualmente a respeito do amor:<sup>2</sup>

[...] começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo. Nesse ponto da vida [...] se é que em outro mais, poderia o homem viver a contemplar o próprio belo (211c-d).

Agora devidamente acomodados, Fedro pode ler diante de Sócrates o discurso que traz consigo. O discurso de Lísias é o primeiro discurso do diálogo e antecede os dois discursos de Sócrates sobre a natureza da alma e do amor. Ele corresponde a um determinado nível de compreensão e aparecimento do assunto, assim como a um determinado interesse e modo de fala. Este discurso dá voz a um pretense não-amante que tenta convencer um jovem de que é mais vantajoso favorecer um não-amante, como ele, no lugar de um apaixonado. Como lemos em 230e-231a: “sobre os meus planos estás instruído, e como julgo ser do nosso interesse que eles se efetuem já ouviste; e pretendo não ser por isto que malogrem os meus pedidos, por não ser teu amante”.

Segundo ele o amante está “doente de espírito” (231d) e não tem domínio de si, e por isto traz uma série de prejuízos para o jovem amado, enquanto que a relação desprovida de ἔρως traz inúmeras vantagens para quem concede o seu favor àquele que não está doente de amor. De acordo com o discurso de Lísias, o amor é um desejo violento, irracional e passageiro, que faz do amante um imprudente, sem controle e discernimento, cobiçoso e imoral, em suma um indivíduo ávido por sua própria satisfação. Sua ação tem em vista apenas a realização do seu desejo momentâneo, e após ter saciado este desejo, ele se arrepende das concessões e dos favores feitos e por fim repudia o jovem que antes desejava. Ao passo que o companheiro não apaixonado mantém com o jovem uma relação de amizade e consideração, tendo em vista não apenas a própria satisfação, mas também a felicidade e o aprimoramento do amigo, proporcionando ao jovem benefícios futuros e concretos.

Entre os prejuízos da companhia do homem apaixonado listados por Lísias estão: não haver garantia dos favores concedidos pelo amante, por este agir por necessidade e não livremente; a contabilização dos bens dados e do trabalho realizado apenas em benefício do amante; a falta de estabilidade na conduta do homem apaixonado; o fato deste não preservar a própria reputação nem a do amigo; o distanciamento de todos causado pelo amante devido o

medo da separação; o desejo tão somente do corpo do jovem; a falta de cuidado do amante com o aprimoramento moral do amigo por medo da futura rejeição; a não durabilidade do vínculo entre eles por conta da paixão ser passageira. Por fim, pretende-se com isto constatar que é mais vantajoso favorecer os mais capazes de compensar o favor do que os que estão mais necessitados por força do seu desejo.

Por outro lado, ainda de acordo com Lísias, o homem que não está apaixonado é confiável, útil e digno de associação, além de proporcionar mais amizade do que inimizade para seu companheiro. A convivência entre eles fortalece ainda mais a consideração já existente entre ambos. E como confirmação da sua tese Lísias assinala o fato de que os amigos e familiares dos apaixonados censuram a sua conduta como prejudicial, mas aos não-apassionados nada têm para repreender. Por último e como síntese da sua proposição, ele aconselha que o jovem favoreça somente o amigo que lhe trará mais proveito.

O primeiro discurso retrata o amor em seu aspecto popular, em sua dimensão vulgar, tendo como objeto do seu desejo apenas o belo aparente, manifesto nos corpos. Dado que o amante ama um objeto que não é constante, ele próprio e o seu desejo também não são constantes. Por outro lado, na figura do não-amante temos o elogio do autodomínio e da lucidez. A concepção do amor no discurso de Lísias corresponde ao amor de Afrodite Pandêmia, apresentado por Pausânias no *Banquete*:

[...] é realmente popular e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam. E amam tais pessoas, primeiramente não menos as mulheres que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo que a alma, e ainda dos mais desprovidos de inteligência, tendo em mira apenas efetuar o ato, sem se preocupar se é decentemente ou não; daí resulta então que eles fazem o que lhes ocorre, tanto o que é bom como o seu contrário (181a-b).

Sócrates sugere que Lísias está utilizando sua retórica para desenvolver um discurso falso, que visa o seu próprio benefício. Apresentando-se como um não-amante, Lísias espera conseguir favores transmitindo a ideia de uma situação favorável e a falsa promessa de vantagens futuras; ele próprio estaria representado na personagem do homem apaixonado obcecado pelo desejo, que age de maneira imoral e desonesta, aspirando simplesmente sua satisfação. A principal função deste discurso no toda da obra “é servir como um veículo de

opinião falsa, ilustrando a força corruptora da retórica sofística”<sup>102</sup> que, embora se utilize de argumentos fracos, é persuasiva graças ao vocabulário portentoso e a eloquência dos oradores.

Se no prólogo vemos Sócrates impressionado com o aspecto do local escolhido, após terminada a leitura do discurso, ele se declara fascinado ao contemplar o amigo que, segundo ele, parecia iluminado pelo discurso enquanto lia. Embora Sócrates faça um breve elogio ao aspecto retórico do discurso, também o acusa de repetitivo. Mais adiante, de 262c a 264e, Sócrates faz uma nova crítica ao discurso, comentando a ordenação dos elementos do discurso, que, segundo ele, foram arranjados sem nenhuma “necessidade discursiva” e de maneira arbitrária, começando pelo que deveria ser o fim. Além disto, Sócrates aponta como erro fundamental o fato de que Lísias trata das consequências do amor, sem para tanto apresentar de maneira explícita uma definição dele, assim construindo o discurso em cima de uma concepção implícita e falsa do amor. De acordo com Sócrates, um discurso deve primeiramente definir o que está em questão, mas Lísias se limitou a descrever os efeitos do amor e as consequências deste amor nas relações entre determinados homens, sem investigar a natureza e o poder do amor em si.

Sobre o conteúdo do discurso, Sócrates sintetiza o que há nele de irrecusável, a saber, *o louvor da prudência e a censura da imprudência* (235e-236a). Fedro, por sua vez, claramente entusiasmado com o discurso, afirma que nenhum outro grego seria capaz de dizer mais e melhor sobre o mesmo assunto, ao que Sócrates responde que “pessoas antigas e sábias, homens e mulheres, sobre o assunto falaram e escreveram” melhor do que Lísias (235b), e que ele próprio, a partir destas coisas que ouviu de outros, poderia dizer diferentes e melhores coisas sobre o amor. Fedro replica que Sócrates está então obrigado a fazer um discurso melhor e não menos rico partindo da premissa de que “o amante é mais doente que o não amante” (236a-b) e que é dever do jovem aquiescer ao não-amante mais que ao amante.

### 2.3 O PRIMEIRO DISCURSO DE SÓCRATES

Ante a ameaça e o juramento de que Fedro nunca mais apresentaria um discurso para Sócrates, ele — que se autodenomina um “amante de discursos” (φιλόλογος - 236e) — concorda em fazer um novo discurso, com a seguinte ressalva, porém: “me encobrirei para falar, a fim de que logo chegue ao termo do discurso e, olhando-te em face, não me embarace de vergonha” (237a). Este trecho é por vezes interpretado como uma ironia e falsa modéstia

---

<sup>102</sup> BATCHELDER, 2009, p. 21.

de Sócrates, que fingiria um temor de não conseguir fazer um discurso tão bem quanto Lísias. Neste caso, porém, não haveria necessidade de substituí-lo por outro, a palinódia, feito com a cabeça descoberta. Francisco Gonzalez sugere que Sócrates só poderia fazer diante de Fedro sua crítica ao amante ocultando sua própria identidade como amante, pois “o primeiro discurso de Sócrates é um ardil pelo qual alguém possuído pela loucura erótica se apresenta como são e racional”.<sup>103</sup> Podemos também, no entanto, associar o seu comportamento ao gesto de Odisseu, que ouvindo o cantor Demódoco narrar os acontecimentos da guerra de Tróia, se cobria com o manto pela vergonha de ser visto chorando e desencobria-se quando desejava ser visto.<sup>104</sup> A atitude de cobrir-se para fazer um discurso que organiza e desenvolve a tese de Lísias e que — como foi anunciado pelo próprio autor do discurso — é superior a este no que diz respeito aos argumentos e à estrutura lógica nos faz crer que o vergonhoso em questão não é o aspecto retórico ou estrutural do discurso, mas o conteúdo exposto, isto é, o novo discurso, embora retoricamente superior, é reprovável e vergonhoso no que concerne ao tratamento do assunto e à sua significação, tanto quanto o primeiro. Mas se o discurso veicula um conteúdo que previamente já se mostra impróprio para o autor, por que ainda é necessário proferi-lo? Segundo Geoffrey M. Batchelder, “o discurso do meio é um exercício propedêutico destinado a ajudar Fedro a começar a filosofar”.<sup>105</sup> Através dele Sócrates estaria lentamente encaminhando Fedro a uma consideração mais cuidadosa do assunto, a fim de separá-lo da beleza aparente e voltá-lo para a beleza da alma, das virtudes e da ciência,<sup>106</sup> já que Sócrates não quer enganar Fedro com o seu discurso, mas mostrar ao amigo como é possível persuadir os homens com argumentos ambíguos e definições equivocadas ou imprecisas adornadas com belas palavras. Sob outra perspectiva, Malcolm Brown e James Coulter<sup>107</sup> sugerem que este discurso tem a função de esboçar de maneira velada a retórica e a filodoxia de Sócrates, compositor de discursos e educador que será mencionado no final do diálogo como superior a Lísias nos discursos e no caráter. No entanto, também é possível aventar que o discurso sirva para mostrar, através do contraste, os diferentes âmbitos de discussão de um mesmo tema: o próprio Sócrates irá dizer em 265c que tudo não passou de uma brincadeira e que com ela, porém, é possível aprender algo, a saber, sobre as divisões e junções que qualificam o falar e o pensar (266b), isto é, sobre a arte dialética.

---

<sup>103</sup> GONZALEZ, 2011, p. 101.

<sup>104</sup> HOMERO, 1962, p. 115.

<sup>105</sup> BATCHELDER, 2009, p. 63.

<sup>106</sup> Cf. *O Banquete* (210a-211d); PLOTINO, *Enéada* I. 6.

<sup>107</sup> BROWN & COULTER, 1971, pp. 405-423.

Independentemente das hipotéticas motivações para a existência deste discurso e das distintas possibilidades de leitura do mesmo, há praticamente um consenso de que o primeiro discurso de Sócrates figura como um estágio intermediário entre o discurso de Lísias e a sua posterior palinódia, e que ambos os seus discursos, embora contrários, são complementares na medida em que descrevem, em cada caso, um aspecto do delírio erótico — um humano e um divino.

Sócrates começa o discurso, após uma breve invocação às Musas, falando desde o ponto de vista de um apaixonado que simula não o ser para persuadir um jovem de que é melhor favorecer um não-amante em vez de um amante. De início, será necessário corrigir o erro fundamental do discurso anterior, dizendo o que é o amor e qual poder ele tem, e a partir desta definição é que se constatará se o amor traz proveito ou dano para o amado. Segue a definição do amor apresentada por Sócrates:

[...] em cada um de nós há duas formas de comando e de motivação, às quais seguimos por onde nos conduzam, uma que é inata, um desejo de prazeres, e a outra uma convicção adquirida, que aspira ao melhor. Estas duas formas em nós ora estão de acordo, ora em luta; e então ora é uma, ora é a outra que domina. Assim quando uma opinião racionalmente leva ao melhor e domina, ao domínio se dá o nome de prudência [moderação, σωφροσύνη]; mas quando o desejo irracionalmente arrasta aos prazeres e comanda em nós, eis o comando a que se deu o nome de insolência [ὑβρις]. A insolência entretanto tem muitos nomes — pois são muitas suas ramificações e formas [...] Quanto ao nome do desejo que motivou tudo que antes se disse, sem dúvida já é quase evidente, mas em todo caso, se for dito, será mais claro que se não for. Pois o desejo que irracionalmente dominou uma opinião movida para a retitude e se deixou levar ao prazer da beleza, e que aliás fortemente reforçado por prazeres afins que visam à beleza do corpo triunfou em seu impulso, de sua própria força tomou a designação e se chamou amor (237d-238c).

O discurso declara que toda ação humana parte de duas forças constituintes, o desejo (ἐπιθυμία) inato de prazer e a opinião (δόξα) adquirida a respeito do que é o melhor, podendo haver dissensão ou acordo entre elas. A alma (ou a vida do homem), portanto, aqui é apresentada através desta bifurcação, que resulta ora em discordância, ora em consonância. Quando a opinião domina e controla o desejo, este comando recebe o nome de σωφροσύνη, termo traduzido por “moderação”, “prudência” ou “temperança” (na *República* em 432a, Sócrates a define como a harmonia entre as partes da alma, quando o elemento inferior aceita o governo do elemento superior, isto é, quando o desejo obedece à razão). De modo oposto, quando o desejo prevalece sobre a opinião, esta disposição recebe genericamente o nome de ὑβρις, traduzido por “desmedida”, “ímpeto” ou “insolência” (tal desmedida recebe a cada vez

um determinado nome a depender do tipo de prazer ou apetite implicado). No domínio da ὕβρις, a *opinião* não consegue refrear ou constranger o *desejo*. Tal condição é descrita da seguinte maneira pelo professor Gilvan Fogel:

O homem só pode, isto é, só tem o direito de querer o que ele pode poder. *Fora* disso, *além* disso já é o império da *hybris* que, por salto, já se instalou como pretensa, melhor, presunçosa medida e presunçoso ritmo da vida. A palavra de Heráclito é sempre oportuna: “Mais do que o incêndio, é a *hybris* que precisa ser apagada”<sup>108</sup>

A *hybris* é mais forte, mais poderosa do que qualquer incêndio [...], pois ela é a força do incêndio, ou seja, ela é o próprio incendiar-se; [...] Insaciavelmente, assanhadamente, infinitamente... (FOGEL, 2008, pp. 44-45).

Segundo Fogel, a ὕβρις, como “presunçoso salto da vida para fora e para além da vida”, isto é, como desejo e busca, desassossego e incompletude, não é pura e simplesmente uma atitude, mas antes um modo constitutivo de vida que tipicamente já perdeu a medida, é “a doença da *alma*, quer dizer, da vida”.<sup>109</sup> Um exemplo bastante evidente deste modo de funcionamento é o vício, pois ainda que haja a opinião contrária ao desejo de satisfação que recomenda o comedimento, o desejo do dependente do vício é mais pujante, mais urgente, mais sanhoso, e por isto e deste modo governa a ação, decide a ação, aliás, já decidiu antes da decisão, ou, talvez fosse mais apropriado dizer, já cedeu à falta de decisão. Desta mesma forma o amor, na qualidade de desejo (sôfrego e assanhado) do belo, mais precisamente dos corpos e do prazer deles (238c), domina e oprime a opinião a respeito do bom. Uma vez que o amor é um modo ou variação de ὕβρις, o amante pode ser equiparado ao viciado, ao alcoólico ou ao glutão, isto é, a alguém que se entregou a um desejo de tal modo que é considerado doente.

No entanto, ao dividir a alma em dois aspectos fundamentais — diferentemente da tripla repartição da alma presente tanto no segundo discurso de Sócrates quanto na *República* — Sócrates elege como âmbito superior da alma a “opinião adquirida (ἐπίκτητος δόξα) que aspira ao melhor” (237d). Ainda que nos diálogos platônicos encontremos de modo genérico a ideia de conflito entre um impulso violento, seja de prazer ou de temor, e uma opinião verdadeira (conflito que muitas vezes resulta numa situação em que a sedução do prazer ou o temor desmedido afastam o homem de uma ação virtuosa, ou então, como na *República* (433c-d), em que os guerreiros da “cidade justa” são caracterizados como os que preservam a

<sup>108</sup> Cf. Heráclito, frag. 43 DK.

<sup>109</sup> FOGEL, 2008, p. 45.

“opinião legítima acerca do que se deve ou não rezear”), este lugar de destaque dado à δόξα aqui causa-nos estranheza, haja vista a diferença sempre presente entre *conhecimento* (ἐπιστήμη) e *opinião* (δόξα), em que esta é colocada em uma posição inferior àquele, podendo ser intermediária entre o conhecimento e a ignorância, e tendo como seu objeto não as ideias imutáveis, mas as coisas sensíveis.<sup>110</sup> Adiante, no próximo discurso, Sócrates designará a δόξα como o alimento das almas afastadas da verdade (248a-248c).

Depois de definir o amor, Sócrates faz uma interrupção no discurso para indicar que está afetado por uma força divina (238c)<sup>111</sup> — explícita referência à loucura inspirada que será elogiada no próximo discurso, bem como ao estado possuído do amante. Segue disto que a sua crítica ao amor é proferida em um estado no mínimo semelhante ao do amante. Além disto, a observação acerca do seu estado delirante contém em si uma comparação oculta entre os dois primeiros discursos, o seu e o de Lísias, que ficará mais evidente a partir da palinódia, na qual Sócrates afirma que o poeta que alicerça sua poesia unicamente na técnica (sem a posse das Musas) é incompleto e sua poesia é eclipsada pela dos delirantes (245a-b) — ou seja, o discurso de Lísias seria inferior ao de Sócrates, pois este é concebido por uma força divina, enquanto aquele se apoia simplesmente em um conhecimento técnico.

Na sequência Sócrates resume os efeitos negativos do amor e as posteriores consequências do fim da paixão para o jovem. Aqui o amante é retratado como um escravo do desejo que trabalha para que o amado seja complacente e submetido a ele, afastando-o da educação e da filosofia, fazendo com que permaneça de tudo ignorante. Ele também se empenha para que o jovem se conserve menor em força e virilidade, e deseja privar o amado de tudo que ele tem de valioso — fortuna, família e amigos — para assim usufruir dele maximamente. Segue destes e de outros prejuízos que o amante é maléfico para o jovem como tutor e companheiro e, mesmo que o entusiasmo do amante traga ao amado algum prazer imediato, os danos que lhe advêm são mais graves e em maior número. A crítica ao amante neste discurso, assim, pode ser resumida na afirmação de que ele é deficiente em razão e autocontrole, pois está possuído por um poder que está além do seu controle. E por fim, quando o desejo do amante finda, o jovem abandonado percebe que:

[...] jamais devia aquiescer a um amante e necessariamente desajuizado (ἀνόητος), mas muito mais a um não amante e em posse do seu juízo (νόος); senão, era inevitável que ele se entregasse a um homem sem

<sup>110</sup> Cf. *República*, 478d-480a.

<sup>111</sup> Em 241e Sócrates também afirma que está sendo possuído pelas ninfas do lugar.

crédito, rancoroso, invejoso, desagradável, nocivo à sua fortuna, nocivo à compleição do seu corpo, mas muito mais nocivo à educação da sua alma, um bem acima do qual nada entre os homens nem entre os deuses é na verdade mais precioso nem jamais o será. Eis, portanto, menino, o que é necessário pôr em mente, assim como saber que amizade de amante não se origina com boa intenção, mas a modo de alimento em vista de repleção; como lobos amam cordeiros, assim ‘amantes amam meninos’(241b-d).

Sócrates encerra neste ponto o discurso, deixando Fedro sem o esperado elogio ao não-amante. Este elogio que falta não é algo sem importância, pois sem a exaltação do não-amante falta à tese de Lísias sua confirmação. Quando Sócrates pretendia atravessar o rio para voltar à cidade, no entanto, ele se vê obrigado a fazer mais um discurso, a fim de corrigir o que acabara de fazer e purificar-se do erro cometido. Pois neste momento mesmo Sócrates é advertido por um sinal divino (δαίμόνιον) a propósito da sua falta: sendo Ἔρωσ um deus, é necessário que ele seja essencialmente bom e causa de nenhum mal (242e).<sup>112</sup> Partindo deste princípio Sócrates reformulará o seu discurso e fará um elogio ao amante.

## 2.4 O SEGUNDO DISCURSO DE SÓCRATES

Graças à intervenção divina há uma importante mudança de direção, uma viragem no sentido do discurso de Sócrates. Se até o momento havia uma preocupação com o aspecto retórico e persuasivo dos discursos, agora há explicitamente uma preocupação “teológica”, pois interessa a Sócrates fazer justiça ao caráter divino do amor. No entanto, não é apenas a definição do amor e o retrato do amante que Sócrates remodela no seu novo discurso, mas também a imagem da alma. Do mesmo modo, este novo discurso fornece também a Fedro a correção para a falsa opinião da qual foi convencido.

Sócrates atribui o discurso anteriormente proferido por ele a Fedro, já que foi por causa dele que Sócrates o emitiu, e o que de agora — uma palinódia (παλινωδία)<sup>113</sup> — concede autoria a Estesícoro, poeta que depois de ter sido punido com a cegueira por ofender Helena de Esparta, filha de Zeus, compõe um canto de retratação e deste modo recupera a visão. Repetindo este antigo “método” de purificação “para os que pecam em mitologia” (243a), Sócrates oferece um novo discurso a Ἔρωσ, agora com a cabeça descoberta.

<sup>112</sup> Cf. *A República*, 379a-c.

<sup>113</sup> O termo aparece pela primeira vez como título de um poema de Estesícoro para Helena e tem o sentido de retratação. Formalmente poderia ser traduzido como “canto ao contrário” (πάλιν: para trás, ao contrário; ᾠδή: ode, canção, poema).

Ao revogar o seu primeiro discurso e oferecer um segundo por meio do qual pretende purificar-se do anterior, Sócrates afirma que é preciso favorecer o amante em lugar do não-amante. Acerca da demonstração desta afirmação Sócrates previne que será desacreditada pelos hábeis (δεῖνοι), que segundo Paul Ryan “são aqueles cuja inteligência superficial os impede de ver o que importa”,<sup>114</sup> mas acreditada pelos sábios (σοφοί), que são “pessoas de visão e julgamento firmes”.<sup>115</sup> Neste novo discurso Sócrates não dissocia o amor do delírio (μανία), mas argumenta que “os maiores bens nos advêm por delírio, quando todavia por divino dom concedido” (244a) e “que é para suprema felicidade de ambos [amante e amado] que pelos deuses lhes é concedido tal delírio” (245b-c).

Sócrates afirma que o delírio (loucura, mania), condição oposta ao domínio de si ou autocontrole, não é sempre um estado desfavorável aos homens, pois existem duas espécies de delírio: uma decorrente de doenças humanas e outra advinda dos deuses, que se manifesta como um “divino transporte que nos faz sair das normas habituais” (265a). Para a exposição do delírio divino ele toma como ponto de partida o exemplo da mania dos adivinhos ou profetas, a arte divinatória de inspiração ou dom de profetizar, atribuída a Apolo, bem como a arte mística de purificação e cura através de orações e rituais, associada a Dioniso. Sócrates sugere que tais feitos (adivinhações, profecias, purificações e curas) podem ser realizados pelos homens sem o delírio divino, por meio de técnicas; no entanto, nestes casos os resultados são inferiores se comparados aos outros. Acerca desta diferença, G. R. F. Ferrari escreveu:

A diferença entre o delírio inspirado da Pítia e a leitura dos sinais e presságios está relacionada [...] aos perigos do livro didático que são tratados longamente na segunda parte do diálogo. Pois os padrões de voo dos pássaros<sup>116</sup> podem ser codificados e, assim, oferecer acesso a uma farsa imitativa e servil; mas não se pode produzir um oráculo pítico seguindo regras; a única maneira de fazer isso é se tornar a Pítia - ou seja, ficar louco (FERRARI, 1990, p. 114).

Algo semelhante acontece com a terceira mania mencionada por Sócrates, a arte poética advinda das Musas, que resulta em obras superiores às dos poetas puramente técnicos. Segue deste raciocínio que a quarta loucura, proveniente de Afrodite e Eros, o delírio amoroso (ou *mania erótica*), como as anteriores, deve resultar em belos feitos e na bem-aventurança dos homens, uma vez que este estado fora-de-si é concedido por um deus. O amor é deste

<sup>114</sup> RYAN, 2012, p. 179.

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> Antigo modo de previsão através da observação dos pássaros.

modo concebido por Sócrates como um delírio que retira o homem de si mesmo, arrancando-o dos seus costumes habituais e nisto está sua benção e sua grandeza. Estar fora-de-si ou em possessão divina é, portanto, uma condição privilegiada, que possibilita o desenvolvimento de uma vida filosófica divinamente inspirada, e não um estado negativo como os dois discursos anteriores faziam crer.<sup>117</sup>

Deduzimos, no entanto, da ordem de implantação das almas nos corpos (a chamada “lei de Adrasteia”<sup>118</sup> (248c-249b) apresentada no mito do percurso das almas, que ocupará grande parte do segundo discurso de Sócrates) uma gradação de níveis entre os diferentes tipos de mania. Segundo esta lei, as almas transmigram através de vários nascimentos, passando por diferentes destinos conforme o seu merecimento ou segundo a imposição de suas deficiências. Esta hierarquia das gerações coloca os adivinhos e poetas abaixo dos “amigos do saber e da beleza”, fazendo crer que estes são mais inspirados porque estiveram mais próximos das essências e por mais tempo na companhia dos deuses. Ademais, os profetas e adivinhos quando em delírio, passam de um estado de “bom senso” para um estado de exaltação divina e posteriormente retornam para a primeira condição, em que pouco ou nada fazem para o benefício dos homens, diferentemente do delírio erótico que conduz *passo a passo* os amantes, por meio da reminiscência das ideias e da educação da alma, para níveis mais elevados de compreensão.

Também podemos presumir que em cada um dos discursos compostos por Sócrates neste diálogo há um diferente modo de loucura ou inspiração divina agindo. O primeiro discurso foi por ele atribuído à possessão das Ninfas, e associado a ditirambos e epopeias, enquanto o segundo é uma palinódia poética, ou seja, um discurso poético de retratação. No primeiro discurso Sócrates faz questão de comunicar seu divino estado de alma que, porém, não o impediu de falar contra o amor e por isto faltar com a verdade, pelo menos deixando de dizer “toda” a verdade a respeito do amor.<sup>119</sup> Em contrapartida, o segundo discurso

<sup>117</sup> Cf. CATTANEI, 2003, pp. 1-19; RAPP, 2014, pp. 61-95; NICHOLSON, 1998, pp. 151-155.

<sup>118</sup> Segundo Paul Ryan (2012, pp. 196-197), Ἀδραστεία é um nome para Νέμεσις, deusa da justiça distributiva, e significa: “aquela de quem não se pode fugir”. Adrasteia é a personificação da ordem implacável, e neste passo, representa a ordem de implantação das almas em diferentes destinos, nos seus diferentes nascimentos.

<sup>119</sup> Acerca da possibilidade de não dizer a verdade ainda que inspirado por uma força divina, cf. BRANDÃO, 2000. Neste texto Jacyntho Lins Brandão comenta a declaração feita pelas Musas, no início da *Teogonia*, em que dizem saberem “muitas mentiras dizer símeis aos fatos” (verso 27). Brandão argumenta, a partir desta declaração, que a inspiração divina do poeta não garante verdade ao seu canto, mas que cabe aos homens distinguir ψεῦδος de ἀληθής, mesmo nas composições divinamente inspiradas.

corresponde a uma fala filosófica (φιλοσόφων λόγοι) que, gerada a partir de uma inspiração divina, cumpre função de oferenda a um deus para expiação de um homem.

Sócrates ao incluir a filosofia na classe das manias de inspiração divina o faz associando-a ao delírio erótico: é através da visão amorosa da beleza sensível que ressurge no amante sua condição “alada”, requisito para sua ascensão até a verdade. A estrutura tripartida da alma, conforme o mito mostra, possui duas condições essenciais: a condição originária alada e a condição sem asas, o quarto delírio corresponde “aquele em que alguém, vendo a beleza por aqui e lembrando-se da verdadeira, cria asa e de novo alado desejo alçar voo” (249d). Esta forma de possessão, como é retratada no mito, quando atinge uma alma habituada com a visão das essências converte a visão do belo corpo em lembrança e vigor que busca as essências ou ideias, portanto, um estado inspirado de transporte divino e uma condição fundamentalmente filosófica (no *Banquete*, Sócrates afirma “em nada mais ser entendido senão nas questões de amor” (177d), estas “questões de amor” de que Sócrates se autodeclara entendido acreditamos corresponder a esta compreensão da *mania erótica* vinculada à filosofia, como o desejo pela verdade, ou seja, a atividade filosófica compreendida como fala ou discurso animado pelo desejo da verdade, das ideias ou das essências). À vista disto o amante é considerado a melhor companhia possível para o jovem, porque ele será capaz, por meio desta inspiração e da reminiscência provocada por ela, de modelar a própria alma assim como a alma do amado, através da educação dos desejos e de uma vida voltada para o belo através de discursos eróticos (no sentido acima mencionado), realizando assim a forma divina própria de suas almas.

Primeiramente, no entanto, Sócrates considera necessário expor a natureza da alma para, a partir desta descrição, avaliar o caráter e as consequências da relação entre amante e amado. Como princípio desta exposição ele apresenta o argumento da imortalidade da alma, que diz que a alma é *movimento que move a si mesmo, desde si mesmo*.<sup>120</sup> A partir deste enunciado descreve a ideia e trajetória da alma por meio do mito das carruagens aladas.

Dizer diretamente *o que é a alma*, segundo Sócrates, é próprio de uma “divina e longa exposição” (246a), ao passo que relatar a que se assemelha, ou seja, contar um mito a respeito dela, é uma tarefa “humana e menor” (246a) — procedimento análogo ao que o filósofo emprega no Livro VI da *República* quando exigem dele uma exposição sobre o *bom*

---

<sup>120</sup> (245c-246a) O argumento da imortalidade da alma é exposto e analisado no terceiro capítulo desta dissertação.

(ἀγαθόν) e ele, no lugar de discutir o tema diretamente, apresenta uma imagem à sua semelhança: o sol enquanto “filho” do bom.<sup>121</sup>

Para compreender por que isto precisa ser assim, podemos levar em conta o que Heidegger indica a respeito ao dizer que Platão “fala sempre em mito (μῦθος), quando sua filosofia quer dizer algo essencial, de maneira mais penetrante e profunda”.<sup>122</sup> Considerando que talvez a fala de Sócrates exija estas imagens míticas por uma razão fundamentada na própria natureza da alma, devemos nós mesmos fazer o esforço de não reduzi-las a outra coisa numa tentativa de tradução lógica, mas recebê-las e deixar que o que elas podem ter de verdadeiro apareça exatamente no que elas como imagem mostram.

Como imagem, portanto, o mito não diz *o que* a alma é, mas *como* aparece e *como* se comporta numa trajetória de queda e ascensão entre os planos: *terreno* e *celeste* (*supraceleste*). A alma, na semelhança de uma força (δύναμις) reunida de um carro alado puxado por uma parrelha de cavalos e guiado por seu cocheiro, cuida de tudo que é inanimado. Na alma divina todos os elementos são semelhantes em natureza. Na alma humana o condutor tem sob as rédeas uma parrelha de cavalos dissemelhantes, um é belo e bom (καλός τε καὶ ἀγαθός), e o outro, de aspecto contrário. Deste modo, a condução da alma humana é laboriosa e problemática, pois um dos cavalos opõe resistência, pesando e puxando para baixo, contrariando a tendência das asas de fazer subir.

Frequentemente esta tripla constituição da alma é interpretada como equivalente à tripla repartição da alma apresentada na *República* (436a-442b). Nela a alma é descrita através de três partes: (1) o elemento em função do qual compreende, o elemento racional (λογιστικόν), correspondente ao cocheiro; (2) aquele através do qual a alma reage aos acontecimentos, o elemento da motivação, da coragem ou da ira (θυμοειδές), que toma o partido da razão quando a alma está em conflito, correlato ao cavalo belo e bom; e por fim, (3) a parte associada aos desejos e prazeres físicos (ἐπιθυμητικόν), comparável ao cavalo cobiçoso. Embora esta leitura seja bastante aplicada nos estudos sobre a alma em Platão, podemos citar, por exemplo, o artigo *The psychical forces in Plato's Phaedrus* escrito por Eva-Maria Buccioni (2002), que argumenta que esta “identificação cruzada” limita e dificulta a compreensão do mito retratado no *Fedro*, apresentando seis específicas discrepâncias entre

---

<sup>121</sup> *República* (506d-e).

<sup>122</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 136.

as duas narrativas.<sup>123</sup> No caso presente nos deteremos especificamente à descrição da alma conforme apresentada no *Fedro* sem, contudo, rejeitar o paralelo entre as narrativas nem, por isto, alicerçar uma descrição na outra.

Os cavalos e o cocheiro perfazem a constituição e a condição da alma. Sua força motriz está representada, sobretudo, na parelha de cavalos, dirigida, por sua vez, pelo voûç (247c). As asas e seu natural poder de “levar o pesado para cima” erguem e mantêm a alma humana na morada divina. Na alma humana as asas se manifestam a princípio, enquanto viaja pelo céu junto das almas divinas, mas desventuradamente ela as perde e passa a guardá-las em si como possibilidade.

Dentro do céu os deuses conduzem em procissão as almas que lhes são afins e que conseguem segui-los, e neste trajeto “numerosas e beatíficas são as visões” a que as almas têm acesso (247a). Todas elas desejam alcançar o lugar *supraceleste* (ὑπερουράνιος) — “a planície da verdade” (248b) — para onde os deuses “em ascensão caminham” (247b). Este lugar acima do céu só pode ser visto pelo condutor da alma (voûç), e foi por Sócrates definido como o lugar da *οὐσία ὄντως οὐσα*, da *essência que realmente é*, em torno da qual nasce “a verídica ciência” (247c). A *visão* da alma é o que garante sua condição alada porque o alimento das asas são as ideias e tudo que é divino, a saber, o que é belo, bom, sábio e tudo mais que participa desta natureza. Quanto maior for o alcance da visão da alma, menos caótico é o seu movimento. Porém, são poucas as almas que conseguem acompanhar este cortejo até o cume do céu e, alcançando os limites da abóbada celeste, ter a visão do que está além do céu, as verdadeiras essências. As demais tropeçam e chocam-se umas nas outras, e afastadas da visão do sendo passam a alimentar-se de opiniões.

---

<sup>123</sup> Segundo BUCCIONI (2002): (1) na *República*, Sócrates apresenta uma divisão clara entre os elementos da alma, enquanto que no *Fedro* o conjunto da carruagem alada possui partes que se sobrepõem e se confundem — esta condição se manifesta, sobretudo, durante luta da alma diante o jovem belo, na qual o cavalo preto é caracterizado pela racionalidade e pela linguagem, enquanto que o cocheiro pelo controle da alma através da violência; (2) o elemento que corresponderia ao cavalo branco na *República* é a parte irascível da alma, porém no mito do *Fedro* o cavalo branco é caracterizado pela vergonha que sente diante do comportamento do outro cavalo — que se mostra irado —, o que demonstraria mais uma vez a mencionada sobreposição e confusão entre os elementos da alma; (3) o apetite (relacionado ao terceiro elemento da tripartição da alma na *República*) geralmente é associado ao corpo, porém no *Fedro*, segundo a autora, o mito descreve a alma deste a sua condição anterior à encarnação no corpo, o que dificultaria a identificação deste elemento ao cavalo preto presente na estrutura da alma desde sua condição “pré-encarnatória”; (4) no mito do *Fedro* o cavalo branco não desempenharia um papel significativo e claramente distinto do cocheiro, o que não acontece com o elemento racional e o elemento irascível na *República*; (5) a “bondade” do cavalo branco está em desacordo com a parte irascível da alma que precisa ser educada “por meio da harmonia e do ritmo desde a primeira infância para evitar que se torne selvagem” (p. 339) — além do fato de que no mito do *Fedro* o termo θυμός não está presente; por fim, (6) a identificação entre a descrição da alma na *República* e a imagem do mito da alma necessariamente desconsideraria a “riqueza dos detalhes descritivos oferecidos no *Fedro*” (p. 340).

Então as almas, machucadas e pesadas por conta de ruindade e esquecimento, perdem as asas e caem sobre a terra. A alma que perdeu suas asas “é levada até que de algum sólido se apossa” (266c), deste modo assumindo um corpo terreno. A este conjunto de alma e corpo dá-se o nome de “vivo”, e a alcunha de “mortal”.<sup>124</sup> A alma que se apossa de um corpo assume para si um destino, um modo de vida. Segundo a Lei de Adrasteia, primeiramente toda alma se implanta em um corpo humano com o destino que lhe compete de acordo com o alcance da sua visão. A hierarquia de implantação das almas no mito é retratada em ordem descendente partindo da alma que mais contemplou as essências no cortejo celeste que torna-se, por isto, “um amigo do saber (φιλόσοφος) ou amigo da beleza (φιλόκαλος), ou algum músico (μουσικός) ou algum amoroso (ἐρωτικός)”, descendo até à nona e última classe designada, a classe dos tiranos (τυραννικός) (248d-e). Em todos os possíveis destinos do homem aquele que levar uma vida justa participa de uma melhor sorte, e aquele que viver de forma injusta de uma pior. No “milésimo ano”, na ocasião da “segunda vida”, a alma pode escolher o destino que quiser — inclusive a “vida de animal”.

Mesmo que seja possível deduzir desta descrição uma doutrina das “encarnações da alma” como as encontradas nas antigas e modernas religiões, não é necessariamente preciso pensar esta transmigração e alternância de destinos através de uma interpretação literal, bem como não consideramos de maneira literal a imagem da carruagem alada oferecida pelo mito. Gerard Watson, por exemplo, descreve o sentido desta representação da seguinte forma:

O que Platão quer que acreditemos sobre o fim de nossa história de vida é o que ele quer que acreditemos sobre o início e o meio: que é a razão que deve guiar nossas vidas, e que é porque nós, humanos, temos razão que somos obrigados a viver bem e somos individualmente responsáveis pelo que fazemos. Como diz a frase-chave da história do último livro da República, “a responsabilidade recai sobre a alma que faz a escolha”. Viver bem, de acordo com a razão, significa aceitar a primazia do invisível que é percebido apenas pela mente. [...] A maioria de nós se sente mais à vontade no mundo dos sonhos, e é por isso que Sócrates, que vive sempre na realidade, nos olha ἄτοπος, deslocado, e sua sabedoria parece irreal, onírica, ὅσπερ ὄναρ οὔσα. Alternativamente, somos animais que não possuem a razão que nos permitiria olhar para cima a partir do mundo do visível. Nós

<sup>124</sup> Quanto aos *imortais*, Sócrates diz que por falta de visão e compreensão os imaginamos semelhantes aos *mortais*, isto é, constituídos de alma e corpo por todo o tempo unidos. Graeme Nicholson (1998, pp. 163-168) sugere que Sócrates deseja neste ponto enfatizar a condição caída dos homens, que os leva a uma forma de compreensão e imaginação também “caída” ou imperfeita. Esta passagem, portanto, cumpriria a função de advertir o leitor quanto às imagens do próprio mito, a fim de fazer uso delas de maneira a desmaterializá-las, pois, se com o mito Sócrates pretende expor a natureza da alma humana (da vida humana), através dela deveríamos encontrarmo-nos conosco mesmos, com a vida mesma, e não com conteúdos que ultrapassam nossa visão e compreensão.

nos comportamos, na maior parte do tempo, como lobos, falcões ou milhafres, ou, aparentemente (mas apenas aparentemente) inofensivamente, como porcos, babuínos ou girinos e, na melhor das hipóteses, como abelhas ou formigas (WATSON, 1985, pp. 49-50).

Só a alma humana pode participar deste ciclo — “pois não passará a este esquema o que jamais viu a verdade” (249b) — porém, ela pode escolher para si o destino de um animal, ou seja, só o homem pode viver deliberadamente “como um animal”, a saber, afastado da sua condição essencial, condição de ter visto a verdade, sem com isto, no entanto, deixar de ser homem. Por mais afastado que o homem viva da verdade, ainda sim ele não pode deixar de já ter visto a verdade (249b) e, por isto, não pode deixar de ser *na* verdade.<sup>125</sup>

A alma passa por diferentes vidas até criar novamente asas — condição que só pode ser alcançada depois de muito tempo — para então retornar ao lugar de onde veio. De acordo com Sócrates, este longo período de tempo até as asas crescerem novamente (“dez mil anos”) só será abreviado pelos que com amor à sabedoria amarem aos jovens. Ou seja, só o amor à sabedoria, isto é, só a filosofia (no sentido mais original do termo como, pura e simplesmente, amor e devoção pelo saber ou pelo verdadeiro conhecimento) pode adiantar o retorno à verdade do que *é*.

Na terra, quando a alma vê um belo corpo, ela perturba-se com este acontecimento e não fica mais em si mesma, pois através dele se lembra da verdadeira beleza, lembrança que não é fácil para todas igualmente, pois todas as almas contemplaram as essências, mas em diferentes graus.

Pois tal como foi dito, toda alma de homem por natureza contemplou os seres, senão ela não teria vindo a este animal; mas lembrar aqueles a partir destes não é fácil para qualquer alma, nem para quantas brevemente viram então os de lá, nem para as que tiveram a desventura de aqui tombarem e por efeito de algumas companhias se voltarem para o injusto e esquecerem as sagradas visões que então viram (249e-250a).

A alma que não foi “iniciada recentemente” ou que foi “corrompida” e se encheu de esquecimento, “não é com presteza que daqui para lá se transporta” (250e) e não podendo se conter, avança para o objeto de seu fascínio sem reconhecer que é a lembrança das essências aquilo a que verdadeiramente aspira. A alma que por mais tempo contemplou as essências e

---

<sup>125</sup> Com a expressão “ser *na* verdade” queremos indicar a condição *aberta* da existência humana conforme explicitada por Heidegger na preleção *Da essência da verdade*, de 1933/4, em que apresenta o sentido de ἀλήθεια como desencobrimento: “Ser homem e existir como homem diz, em última instância, estar na verdade” (HEIDEGGER, 2012e, p.144).

preservou a lembrança delas, ao ver a beleza sensível, à semelhança da criancinha em que os dentes estão nascendo, “fervilha e se irrita em pruridos ao lhe nascerem as plumas” (251c). Ela sente as dores do ressurgimento das asas, ao mesmo tempo em que sente a alegria resultante da lembrança divina. A partir desta estranha sensação e “prazer delicadíssimo” deseja estar sempre na companhia do que tem a beleza, esquecendo-se da família e dos amigos, e descuidando da sua fortuna e das normas e conveniências sociais, deste comportamento deriva a fama de desajuizado do amante.

Esta condição é retratada no mito como a luta entre as partes da alma. Quando o cocheiro vê o belo jovem e toda a alma se aquece e torna-se desconfortável pelo desejo, o cavalo que é dócil e obediente ao cocheiro, cheio de pudor, se contém para não investir sobre o amado, ao passo que o cavalo de natureza oposta, força com violência toda a alma em direção ao corpo belo que a atrai. Primeiramente a contragosto e depois consentindo e se deixando levar, o cocheiro e o cavalo branco são arrastados pela sanha incontrolável daquele, até mais próximo do amante.

E assim ei-los bem perto, a verem o vulto do namorado, coruscante. Tão logo o viu o cocheiro, seu memória transporta-se à essência da beleza e de novo a contempla, acompanhada por sabedoria e erguida em sagrado trono; tão logo a viu, de temor e veneração ele cai para trás e ao mesmo tempo é forçado a puxar as rédeas com tanta energia, que senta os dois cavalos, um a gosto por não resistir, mas o outro muito a contragosto. Afastados os dois para mais longe, enquanto um de vergonha e espanto banha de suor toda a alma, o outro, cessada a dor que teve com o freio e a queda, mal retoma o fôlego e insulta colérico, maltratando o cocheiro e o companheiro de jugo, como se por covardia e pusilanimidade abandonado o posto e o acordo; e de novo forçando a relutância deles em avançar, mal cede ao seu pedido de adiar a investida. Mas chegando o tempo aprazado, se os dois fingem esquecer ele os relembra, força, relincha e puxando os obriga de novo a se dirigirem ao namorado para as mesmas conversas, e quando estão perto, arqueando-se e esticando o rabo, mordendo o freio, com despudor ele puxa; e o cocheiro, ainda mais sentindo o mesmo sentimento, como por uma barreira repellido, ainda com mais força repuxando dos dentes do insolente cavalo o freio, ensanguenta-lhe a língua injuriosa e as mandíbulas e, pondo-lhe por terra as pernas e a garupa, “entrega-o à dor” (254b-e).

A alma é movida, portanto, por duas forças opostas. Uma das forças é busca de satisfação e desejo. Sofregamente ela busca, anseia, quer, sem a preocupação se é bom ou não. Esta força terrivelmente difícil de ser controlada, violenta e urgente, arrasta a alma, a cada vez, em um novo projeto na aflição desta satisfação — satisfação, no entanto, efêmera, fugaz, satisfação que nunca está satisfeita. Não é ato que os discursos anteriores foram tão

convincentes para o ouvinte, porque justamente por causa de tal tendência — que não é nada estranha ao homem, já que faz parte da sua constituição e modo de ser — o amante pode ser retratado como um doente que não mede esforços para saciar seus apetites. Mas há também na alma esta outra força capaz de refrear seu movimento, de frear diante da cobiça que aflige a alma; uma força que é também uma harmonia na alma, um movimento do e no homem que se impõe voluntariamente ao comando da razão, uma força que é escuta e obediência.

Com o passar do tempo e de tanto sofrer o cabresto do cocheiro, diz o filósofo, a parte sequiosa da alma pode ser controlada e “assim acontece que a alma do amante segue o namorado com recato e temor” (254e). Ao mesmo tempo, o amante desperta um “contra-amor”<sup>126</sup> na pessoa amada (255e), gerando entre amante e amado uma amizade sem igual e, a partir disto, contendo “o que em suas almas fazia nascer o vício” e manifestando “o que nela origina virtude”, tornam-se ambos “alígeros e leves” (256b).

O desejo do amante, portanto, não pode ser tomado como um mal, nem para ele nem para o jovem, sobretudo para aqueles que são capazes de educar este desejo partindo do amor pelo belo corpo, um nível mais “baixo” de amor, e ascendendo para o amor pelo que realmente é a beleza. Cada alma aguentará este fardo e se comportará conforme a natureza do deus que anteriormente seguia; o amante do séquito de Zeus<sup>127</sup> conduzirá o jovem a partir de discursos filosóficos até a visão das ideias, na intenção de dignificar a alma do amado e, deste modo, tornarem-se ambos o mais parecidos possível com o deus de cujo cortejo participavam.

[...] como se fosse propriamente um deus o jovem, cada um fabrica e adorna para si a imagem dele, como para honrá-lo e render-lhe secreto culto [...] Se portanto anteriormente não se empenharam na tarefa, agora que lhe puseram as mãos aprendem de onde puderem e por si mesmos logram descobrir a natureza do deus que lhes é próprio, à força de intensamente olharem na direção do deus, e quando o atingem pela memória e por ele se deixam possuir, dele tomam os hábitos e as ocupações, tanto quanto é possível a um homem ter de um deus [...] imitando eles mesmos o deus e persuadindo e disciplinando o namorado levam-no à ocupação e ideia daquele deus, conforme o poder de cada um, sem ter-lhe inveja nem ignóbil malquerença, mas ao contrário, tentando levá-lo o mais possível a uma semelhança consigo mesmo e com o deus que honram, total e absoluta, assim é que agem (252d-253c).

<sup>126</sup> O “contra-amor” é, segundo Sócrates, uma imagem do amor (255e). A expressão “ἔρωτος ἀντέρωτα” refere-se ao deus *Anteros*, irmão mais novo de Eros e personificação do amor correspondido. Cf. STEPHENSON, 2012.

<sup>127</sup> Em 252c-253c Sócrates faz menção aos acompanhantes do séquito de Zeus, no qual ele próprio se inclui, e também os do séquito de Ares, Hera e Apolo. Segundo ele, cada alma se comportará conforme o deus que acompanhou anteriormente e procurará para sua companhia um jovem que se assemelhe ao próprio deus.

A condição alada da alma representa o próprio poder de Ἔρως — que é designado pelos homens como “Amor volátil”, mas pelos deuses é chamado de “Alado, por força de criar asa” (252c) — porque aqueles que amam partem da visão corriqueira do aparecimento sensível do belo em direção a outro ver (voûς), que é esforço, um ver ascendente, que aclara o sendo desde o seu brilho originário, isto é, desde a ideia do belo que pertence ao lugar celeste. O belo, segundo o mito, é o que há de mais aparente em todo aparecimento sensível e sob a sua atração luminosa a essência ou a forma do belo mesmo (αὐτὸ τὸ καλόν) finalmente pode ser reconhecida ou lembrada. A ideia do belo é descrita como o aparecimento mais brilhante porque nele o sendo se mostra enquanto tal.

A reminiscência da ideia do belo é em si o ressurgimento das asas da alma, florescimento precoce porque significa um determinado “abandono” das coisas do mundo, da beleza dos corpos, não no sentido de um desprezo ou de uma indiferença, mas como a ocasião do “retirar-se da caverna”, da visão das sombras para a claridade ofuscante<sup>128</sup>. Este ἔρως que é arrebatamento da beleza verdadeira, arrebatamento da verdade, instaurado no aparecimento da beleza nos corpos, surge como lembrança e esforço (*dádiva e suor*) deste e por este outro *ver*, que é a inspiração e loucura concedida pelo deus Ἔρως. A possibilidade de recuperar uma tal visão do belo constitui a dádiva divina da amizade do amante.

O discurso se encerra com uma prece dirigida ao próprio Ἔρως. A conversa que segue depois da palinódia até o final do *Fedro* trata, *grosso modo*, da diferença entre o discurso que é belo e diz a verdade (ἀλήθεια) e aquele que é convincente, porém enuncia apenas opiniões (δόξαι). E, neste contexto maior, também tratará da retórica e da dialética e, por fim, dos discursos escritos como “um meio de recordar para quem já sabe aquilo de que trata o escrito” (275c).

Como vimos, o mito da alma primeiramente apresentou o movimento dos carros alados no céu, com as almas humanas acompanhando as almas divinas, ascendendo em direção ao lugar supraceleste. Este estágio é comumente identificado como a situação desencarnada das almas, condição prévia ao nascimento no corpo, condição a que todas as almas estão sujeitas e desde a qual têm a visão das essências, sem a qual nenhuma alma chega a ser humana. O segundo estágio, situação em que os carros alados perdem as asas e tomam posse de um corpo terreno frequentemente é tomado como a encarnação das almas. Por

---

<sup>128</sup> Referência à alegoria da caverna, presente no Livro VII da *República*.

último, a luta interna da alma, é facilmente interpretada como manifestação do amor provocado pela visão da beleza e pela reminiscência da experiência pré-encarnatória. Neste trabalho evitamos até agora os termos “desencarnado”, “encarnação” e “reencarnação”, como também evitamos afirmar que o assunto de que o mito trata corresponda ao que atualmente se compreende com estes termos, a fim de não impregnar nossa leitura com pressuposições que pouco ou nada ajudam no exercício do exame do fenômeno da nossa própria, presente e manifesta condição.

Não nos deteremos nos detalhes e nas variações mitológicas da narrativa e nas diversas discussões acerca das possíveis referências a dogmas de antigas religiões.<sup>129</sup> Porém, reconhecemos que no mito platônico existem problemas impenetráveis para a perspectiva corrente da nossa atual cultura e modo de pensar (talvez fosse mais interessante dizer: da nossa condição caída e esquecida). Todavia, não desejamos neste trabalho justificar estas dificuldades recorrendo a especulações sobre as doutrinas dos mistérios ou ensinamentos esotéricos da antiga Grécia, que chegam até nós apenas de modo artificial e controverso. Nós tomaremos como guia e meta a declaração de Aristóteles de que *aqueles que passam pelos mistérios não têm que aprender algo, mas antes ser afetados e ficar numa determinada disposição para se tornarem úteis*.<sup>130</sup>

De acordo com o mito, nossa condição *vivente* carrega em si uma perda originária e essencial, uma falta, um *nada*, que é representado pela perda do membro mais divino da alma, as asas, mas, enquanto possibilidade nos provoca e constrange a fim de nos enviar para além de nós mesmos, por meio de uma mistura de esforço de compreensão e graça divina. Queremos através de o mito nos aproximar da imagem do nosso modo de ser e estar no mundo, da nossa *existência*, isto é, da nossa experiência e vida, e por isto nos apropriaremos do sentido vislumbrado no mito como de um espelho que reflita nossa própria existência, considerando fundamentalmente que ele fornece uma interpretação simbólica da nossa condição humana — sem deixar de considerar, no entanto, que, segundo o próprio mito, esta natureza compartilha também da natureza divina, ou seja, do que é misterioso e insondável.

No próximo capítulo analisamos novamente o mito da alma, recuperando alguns dos conceitos fundamentais que aqui foram tratados (ψυχή, ἔρως, ὕβρις, σωφροσύνη e τὸ καλόν, entre outros), mas tomando como fio condutor da nossa interpretação o horizonte de sentido

<sup>129</sup> Cf. BLUCK, 1958, pp. 156-164. BERNABÉ, 2011, p. 397. BURKERT, 1993.

<sup>130</sup> ARISTÓTELES, 2014, fr. 15, p. 62.

aberto pela perspectiva existencial desenvolvida e apresentada por Heidegger em *Ser e tempo*. Desejamos com isto percorrer o caminho mítico amparados pela concretude fenomenológica e pelo rigor conceitual de um filósofo do nosso tempo.

## CAPÍTULO III

### O MITO PLATÔNICO DA ALMA NA PERSPECTIVA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA

#### 3.1 PROÊMIO

O mito narrado por Sócrates, no seu segundo discurso sobre o amor no diálogo *Fedro*, trata da alma. Nele o filósofo expõe a natureza da existência humana e, mais especificamente, o modo de ser do homem com relação às essências, sendo que para Sócrates o amor é propriamente o impulso em direção às essências e ao ser.

A alma, portanto, não está aqui interpretada no sentido de uma substância, mas como o ser do homem, o fenômeno da existência humana. Para tanto, buscamos na analítica existencial elaborada por Heidegger em *Ser e tempo* a orientação para a tarefa de desconstruir a compreensão tradicional e corrente do homem como sujeito substancial, bem como para a exposição fenomenológica do seu movimento de ser, retratado pelo mito.

As relações do filósofo alemão com a obra e o pensamento de Platão excedem grandemente os limites do presente trabalho, que por sua vez, devido à amplitude e complexidade do assunto, não pretende nem mesmo uma exposição completa da interpretação *heideggeriana* dos temas fundamentais do *Fedro*. O mito, bem como o diálogo por inteiro, coloca diversas dificuldades para a interpretação, de modo que é preciso circunscrever com mais precisão o que é trazido para a exposição. Assim, nos deteremos no contexto geral do mito e nas estruturas que deixam clara a correspondência entre a imagem da alma de um lado e o conceito existencial do ser do homem, o ser-aí, do outro lado, para através desta aproximação construirmos uma possível interpretação do mito da alma que indique a também possível concordância fundamental entre ambas as perspectivas filosóficas.

A partir desta interpretação desejamos, portanto, apresentar uma coincidência essencial entre as duas apresentações filosóficas da vida humana: primeiramente, através da correlação entre a ideia de *movimento* (imortalidade do que se move) e o conceito de *existência*; depois, por meio do nexos de sentido entre os elementos da representação da alma em seu trajeto circular entre os planos (*supra*)*celeste* e *terreno* e os momentos estruturais do

ser-aí (abertura e facticidade, disposição e compreensão); e por fim pela correspondência demonstrável entre os momentos daquele trajeto e as duas possibilidades de ser fundamentais do homem que aparecem descritas em *Ser e tempo* como *propriedade e impropriedade*. Fazendo isto, teremos ocasião de reconhecer uma certa coerência entre os resultados metódicos da fenomenologia como foi elaborada por Heidegger e da dialética apresentada por Platão no diálogo.

O mito da alma pertence ao discurso de retratação pela ofensa cometida por Sócrates contra o deus Ἔρως. Um elogio ao deus do amor deve ser adequado no seu conteúdo e na sua forma, apresentando para tanto uma constituição bela,<sup>131</sup> assim como uma descrição verídica do poder de Ἔρως. Isto foi plenamente possível, segundo Heidegger, porque o segundo discurso de Sócrates não é apenas sobre o ἔρως, mas é uma ação do ἔρως, um movimento erótico.<sup>132</sup>

Diferentemente do primeiro discurso, este é proferido por Sócrates com a cabeça descoberta e diante de Fedro, que aparece como um exemplo do belo sensível. Segundo a interpretação de John Sallis, Sócrates manteve a cabeça coberta no discurso anterior para que não fosse possível olhar para a beleza de Fedro, “ele se isolou completamente da visão de alguém belo”,<sup>133</sup> ao passo que no segundo discurso (que de acordo com Heidegger é a fala de alguém possuído por ἔρως) Sócrates “vê Fedro diante dele em seu esplendor”.<sup>134</sup> Que o segundo discurso de Sócrates seja feito diante de um aparecimento belo de certo modo corrobora e exemplifica a tese fundamental do próprio mito nele narrado: que a visão do belo sensível conduz à filosofia. Esta exemplificação por meio de algum acontecimento paralelo à discussão filosófica em si é bastante característica dos diálogos de Platão.

Primeiramente o ἔρως é determinado como uma loucura (μανία) divina, na forma de um arrebatamento no qual a alma é transportada (243e-245c). Através desta descrição do modo de ser da alma mostra-se a essência e o fundamento do poder do ἔρως. E a partir desta caracterização do ἔρως é possível determinar qual o benefício proveniente da união estabelecida sob o seu domínio.

---

<sup>131</sup> Segundo o critério exposto por Sócrates na segunda parte do diálogo, em que ele analisa o que torna um discurso belo (259e).

<sup>132</sup> Cf. GONZALEZ, 2015, pp. 222-224; HEIDEGGER, 2012c, pp. 347-348.

<sup>133</sup> SALLIS, 1996, p. 132.

<sup>134</sup> Ibidem.

A busca pelo verdadeiro (ἀληθής) acerca da natureza (φύσις) da alma divina e humana parte da indicação do seu ser como *movimento que sempre move a si mesmo*. E é esta mesma ideia da alma que é apresentada na forma de um mito, no qual o seu modo de ser é descrito por meio do que lhe sobrevém, daquilo que ela sofre (πάθος), e por meio daquilo que ela faz, das suas obras (ἔργον). O mito narra o modo de ser da alma manifesto nas suas experiências e nas suas ações. Na descrição do trajeto da alma o mito oferece uma visão da existência humana a partir da qual o ἕρως pode ser explicitado como uma possibilidade de ser do homem.

### 3.2 MOVIMENTO QUE SE MOVE A SI MESMO

O começo da demonstração (ἀπόδειξις) do ser da alma não é o mito em si, mas a *prova da imortalidade da alma*. Ao lermos o breve argumento, de imediato não nos tornamos convencidos do seu conteúdo, do que ele enuncia, nem sequer temos clareza acerca do mostrado na demonstração. Por isto ficamos sem compreender por que Sócrates introduz o assunto com um argumento tão conciso e lacunar, de modo que a princípio não o concebemos como prova para a questão da imortalidade. A partir dele não damos o assunto da imortalidade da alma por encerrado, nem ao menos “entramos” nele: o conteúdo da demonstração nos passa ao largo e o texto parece abstrato, obscuro ou vago, além de radicalmente contrastante com o restante do discurso que é narrado na forma de um mito.

Contudo, ao apresentar a “prova da imortalidade”, Sócrates pretende nos introduzir no âmbito da questão da natureza da alma. O argumento aparece como fundamento para o mito e, portanto, como pressuposto fundamental para a compreensão do seu sentido, ou seja, como aquilo a partir de que o mito recebe sua orientação prévia. Na segunda metade do diálogo, ao tratar do caráter metodológico da dialética e das “funções técnicas” das partes constitutivas do discurso, Sócrates assinala que primeiramente é preciso orientar a visão para uma unidade que defina aquilo a respeito de que se quer ensinar: “a uma só ideia em visão de conjunto levar o que está disperso em multiplicidade, para que definindo cada unidade se ponha em claro aquilo que em cada caso se quer ensinar” (265d). Podemos considerar o argumento da imortalidade da alma como esta primeira etapa discursiva, pois conduz a investigação da alma a uma visão única do fenômeno, que então se revela como *movimento*. A partir desta primeira definição, o mito realiza a subsequente divisão da *unidade* definida “segundo as articulações naturais” (265e) justamente ao apresentar as partes, ou melhor, os momentos que constituem este movimento.

Portanto, enquanto leitores do mito, precisamos arrancar da demonstração inicial a direção da nossa interpretação, ou seja, precisamos encontrar o âmbito, o horizonte, dentro do qual o mito revela o fenômeno concreto do nosso existir.

Eis a demonstração:

Toda alma é imortal. Pois o automotivo é imortal; mas o que move outro e por outro é movido, tendo pausa de movimento, tem pausa de vida. Só então o que a si próprio se move, por não se deixar a si próprio, nunca cessa de se mover, mas ainda para tudo mais que se move é fonte e princípio de movimento. E princípio é algo não engendrado, enquanto ele próprio de nada se engendra; pois se de algo se engendrasse princípio, não mais de princípio haveria geração. E desde que é não engendrado, também incorruptível ele necessariamente é. Pois princípio uma vez extinto, nem ele próprio jamais se engendrará de algo nem outra coisa dele, se é que de princípio carece que tudo se engendre. Assim então é princípio de movimento o que a si mesmo se move; e isto nem é possível que pereça nem que venha a ser, se não todo o céu e toda a terra confundindo-se parariam e jamais teriam de novo de onde movidos se engendassem (245c-e).

Da alma é dito que é imortal porque é sempre móvel; e é sempre móvel porque é automovente. Movimento que move a si mesmo sempre e que é origem de movimento para tudo que é movido. Circunscrevamos o fato de ser móvel a alma: ser móvel não é uma propriedade da alma, é antes sua essência. Com isto quer-se dizer não que ‘alma’ seja um objeto ou uma substância que primeiramente *é* e a partir daí passa a mover-se, mas sim que ‘alma’ é apenas o próprio movimento. Mas o que significa aqui *movimento*? Neste primeiro argumento, Sócrates faz a distinção entre duas naturezas: aquilo que tem movimento próprio (a alma) e aquilo que é movido por outro (ganha movimento a partir de alma). Interpretamos a ideia de movimento enquanto o modo de ser próprio da alma, como o modo de ser essencial do ser-aí, descrito em *Ser e tempo* por Heidegger como *existência*:

O ser ele mesmo, em relação ao qual o ser-aí pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado *existência*. E porque a determinação-de-essência desse ente não se pode efetuar pela indicação de um quê de conteúdo-de-coisa, pois essa essência reside em que, ao contrário, esse ente tem de ser cada vez seu ser como seu, escolheu-se para sua designação o termo ser-aí como pura expressão-de-ser (HEIDEGGER, 2012d, pp. 59-61).

Que o que determina o ser-aí seja a sua existência significa que o ser-aí tem um modo de ser que é “em aberto”, “em construção”, “a caminho...”, isto é, em movimento constante. O ser-aí tem que ser aquilo que ainda não é, porque ele *é* justamente este *estar a caminho de si*, mas não em um sentido temporal linear, como algo que percorre um caminho de formação para chegar a um ponto final, a uma realização da sua essência ou à completude

da sua forma, porque aquilo que ele *é* não pode ser distinto do que *a cada vez está sendo*, sem nenhuma substância ou determinação prévia que lhe dê sustentação e realidade,<sup>135</sup> ou seja, que lhe confira o caráter de *coisa*. O *ser-a-caminho* deste ente designa a abertura de possibilidade: existindo o ser-aí possibilita a si mesmo como *poder-ser*. Dizer que a essência do ser-aí é existência, é o mesmo que dizer que o ser-aí não é propriamente *coisa nenhuma* e, no entanto, *é, existe*. Este modo de ser existente é nomeado no argumento da imortalidade da alma como *movimento*. O movimento de si — “que a si próprio se move, por não se deixar a si próprio” — é o *sendo* que a cada vez a alma *é*. *Não se deixar a si próprio* é ser presente para si mesmo e se manter nesta presença tendo de ser. “Não se deixar” é ter que se assumir, ter que se manter, porque o ser-aí “nós o somos a cada vez nós mesmos”<sup>136</sup> e “o *ser* ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente”.<sup>137</sup>

O mover-se não é uma possibilidade da alma no sentido de um ato da vontade, uma iniciativa ou uma escolha, porque é justamente seu modo de ser fundamental. Morte neste contexto seria a cessação de movimento, ou seja, trégua, pausa ou descanso. A imortalidade da alma, portanto, é a impossibilidade de descanso da vida, impossibilidade de não estar/ser (em) movimento, ser (na) vida, porque ser alma é *ter-de-ser*. Em outros termos, ser homem significa ser de tal modo que até na mais pacata imobilidade, inerte, tem de se haver com a sua existência, com o seu fato de ser.

O argumenta diz também que o automovente “é fonte e princípio de movimento” para tudo mais. A alma, portanto, é sempre na relação com o que ela mesma não é, o que não tem o seu modo de ser. Esta relação, no entanto, não deve ser pensada como a relação de um sujeito que está diante de um objeto, porque a alma de imediato não é nenhuma subjetividade, mas é o lugar de aparecimento da *realidade*, de tudo que *é*, de *mundo* — “fonte e princípio de movimento”. Para compreendermos a alma como princípio ou origem de movimento não podemos considerá-la como alguma coisa que causa algo em outra coisa. “Princípio de movimento” neste contexto designa o surgimento de mundo, isto é, *na* alma surge mundo, mundo *aparece*. Porque alma *é* a possibilidade de aparecimento de mundo. Mundo é o mostrar-se do ente, do que *é*, sempre a partir de um determinado sentido de ser, e portanto é também o mostrar-se mesmo do *sentido de ser*. É neste sentido que Heidegger distingue o

<sup>135</sup> Realidade no sentido de substancialidade, conforme a discussão deste conceito no §43 de *Ser e tempo*.

<sup>136</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 139.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

ser do ser-aí de todos os outros entes a partir do seu caráter ontológico, isto é, a partir do fato de que o ser-aí — desde sempre — compreende ser.

O ser-aí não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois *para* esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. Mas é também inerente a essa constituição-de-ser do ser-aí que, em seu ser, o ser-aí tenha uma relação-de-ser com esse ser. E isso por sua vez significa: o ser-aí, de algum modo e mais ou menos expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. *A compreensão-de-ser (Seinsverständnis) é ela mesma uma determinação-de-ser (Seinsbestimmtheit) do ser-aí.*<sup>138</sup> O ôntico ser-assinalado do ser-aí reside em que ele é ontológico (HEIDEGGER, 2012d, p. 59).

O caráter ontológico do ser-aí é o fato de que ele possui sempre de algum modo uma compreensão de si mesmo e também de tudo mais que não é ele mesmo, melhor dizendo, o ser-aí é desde sempre um compreender-ser. Este modo de ser Heidegger chamou também de *abertura (Erschlossenheit, “estado-de-aberto”)*; ser *aberto* é condição de possibilidade de aparecimento. Agora então podemos colocar a pergunta: o que se move no modo de ser da alma que é movimento? O que propriamente se move é compreensão de ser, é aparecimento. Porque a alma é o lugar de aparecimento ou a ocasião de aparecimento de tudo que aparece, o vir à luz dos entes, ela é “fonte e princípio de movimento” sem o qual “todo o céu e toda a terra confundindo-se parariam e jamais teriam de novo de onde movidos se engendrassem”, ou seja, a imobilidade absoluta (o não-ser da alma) impossibilita todo vir-a-ser. Sem compreensão de ser, escreveu Heidegger, o ente não pode ser descoberto, nem permanecer oculto;<sup>139</sup> sem compreensão de ser o ente não é, não *vem a ser*, e por esta razão alma é princípio (ἀρχή), gênese de mundo.<sup>140</sup>

O texto diz também: “princípio é algo não engendrado, enquanto ele próprio de nada se engendra; pois se de algo se engendrasse princípio, não mais de princípio haveria geração”. Princípio, diz o texto, não tem começo, não tem geração, sempre já se deu. A alma é, portanto, sem começo, movimento que sempre já se deu. “Sempre” não se refere à totalidade do tempo cronológico, do tempo mensurável, mas ao fato de que *nada* antecede a existência. Em outras palavras, o homem já está sempre colocado no seu existir, já é sempre em meio ao aparecimento, já é desde sempre compreensão de ser, porque no modo de ser que a alma

<sup>138</sup> Optamos pela tradução das palavras *Seinsverständnis* e *Seinsbestimmtheit* conforme feita por Márcia Sá Cavalcante Schuback, ou seja, como ‘compreensão-de-ser’ e ‘determinação-de-ser’ respectivamente.

<sup>139</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 589.

<sup>140</sup> Nos termos de *Ser e tempo* ‘mundo’ não é um objeto do ser-aí, mas é exatamente uma constituição de ser do ser-aí. (Cf. acima Cap. I, 1.2).

mesma é não há nenhum antes, não há nem sequer o primeiro aparecimento, o começo sempre já começou. Alma é começo já começado (surgimento já surgido) e por isto não faz sentido falar em começo de alma. Toda contagem do tempo é tardia, posterior ao acontecimento de alma. A origem ou o princípio (do que não tem começo) não é algo a ser procurado nos primórdios da história ou do tempo cronológico, mas é aquilo de que a filosofia se ocupa na medida em que, sendo conhecer a si mesmo, busca o essencial na alma, o originário na alma. O originariamente humano não se encontra em um ponto anterior na linha do tempo, mas no sempre possível instante presente de auto-reconhecimento, de reencontro consigo próprio, isto é, no “agarrar” a si mesmo. Para compreendermos este sentido de ser do humano, faz-se necessário, como já foi dito, pensar *alma* como *vida*, *existir*, mas não como o existir (estar presente) de uma coisa dotada meramente de vida no sentido biológico. Trata-se, portanto, de não esperar por uma resposta simples, direta e informativa, mas de adquirir um modo de olhar para a vida, e assim alcançar uma compreensão existencial do homem (de si mesmo), a *visão* do próprio ser. Esta é a conquista filosófica, propiciada pelo λόγος ἐρωτικός que o mito nos apresenta.

### 3.3 A CONSTITUIÇÃO DA ALMA

O mito da alma detalha a constituição da alma em geral, tanto a humana como a divina. A alma é descrita como a força conata (σύμφυτος δύναμις) de uma parelha alada de cavalos e seu cocheiro. Na alma divina todos os elementos são bons, mas na alma humana um dos cavalos é bom e o outro é de natureza oposta, o que gera nela um descompasso estrutural e um inerente conflito. Humano e divino são modos fundamentais do ser da alma; a discriminação destes dois modos consiste na diferença constitutiva entre o que é todo consonante, harmonioso e coerente, e o que é dissonante e discordante. Importa compreender o divino e o humano como modos distintos de movimento (alma/vida), dos quais o humano carrega em si, na sua dissonância elementar, algo como queda, desvio e perda de si mesmo.

A bondade e o aspecto claro e belo de um dos cavalos e a ruindade e o aspecto escuro e feio do outro são caracterizadas como de um lado a moderação (σωφροσύνη), a associação à opinião verídica e o deixar-se guiar por palavras, e do outro lado a desmedida violenta (ὑβρις) e a surdez aos comandos. Esta é a mesma distinção apresentada por Sócrates no seu primeiro discurso, em que aponta duas condições às quais a alma está sempre de algum modo colocada, dependendo de qual das suas partes tem mais força: quando a opinião por meio de fala (λόγος), articulação de sentido, guia a alma em direção ao que é melhor e mais forte, esta

força é nomeada de σωφροσύνη; por outro lado, quando é o desejo que arrasta sem fala (ἄλογος), sem um sentido articulado, a alma para o prazer, este governo recebe o nome de ὕβρις (237e-238a).

Ainda conforme o mito, no céu as almas dos deuses caminham cuidando e ordenando tudo, cada qual guiando um séquito de almas humanas que acompanham o trajeto até onde conseguem. Nestes caminhos dentro do céu as almas têm acesso a “numerosas” e “beatíficas” visões. Mas quando as almas dos deuses vão para “festas” e “banquetes” subindo sem dificuldade até o cume do céu e de lá “caminham para fora e se erguem sobre o dorso do céu, e assim erguidas a circunvolução as leva e elas contemplam o que está fora do céu” (247b-c), as almas humanas, por sua vez, por causa da sua constituição desarmoniosa, percorrem com dificuldade a íngreme subida. Apenas as melhores dentre elas conseguem elevar a cabeça do cocheiro para fora da abóbada celeste, ao passo que, na conturbação do cavalo “que tem um tanto de ruindade”, as demais perdem suas asas e caem em direção à terra (248a).

Este lugar acima do céu (τόπος ὑπερουράνιος) foi definido como o lugar da οὐσία ὄντως οὐσα,<sup>141</sup> da “essência que realmente é”, que é a própria verdade (ἀλήθεια), acerca da qual nasce o conhecimento verdadeiro. Neste circuito a alma vê a justiça mesma (αὐτὴν δικαιοσύνην), a moderação (σωφροσύνη) e o conhecimento (ἐπιστήμη), não daquilo que tem nascimento (γένεσις), do que vem-a-ser e varia com a diversidade dos entes, mas o conhecimento do *ser que é*. Neste lugar a alma se nutrem da *visão do ser*, o alimento “que convém ao melhor da alma” (248b).

Na preleção *Da essência da verdade*, em que Heidegger faz uma leitura da alegoria da caverna de Platão (*República*, livro VII, 514a-517b), ele interpreta a saída do homem para fora da caverna como “a estada do homem no lugar que se acha *acima* da abóbada celeste”<sup>142</sup> e este lugar ὑπερουράνιος como o lugar da *ideia*, o “mundo das ideias”. Nesta leitura de Heidegger<sup>143</sup> “a doutrina das ideias se faz o critério para compreender o ser das coisas em geral”,<sup>144</sup> porque a ideia é o ser.<sup>145</sup>

<sup>141</sup> Platão está utilizando nesta expressão três palavras que derivam do verbo ser. Numa tradução mais literal e, no entanto, bastante estranha, a frase diria algo como “o ser/a essência que é sendo” ou, como John Sallis sugere, “(the) beingly being being” (SALLIS, 1996, nota 27, p. 144).

<sup>142</sup> HEIDEGGER, 2012e, p. 155.

<sup>143</sup> Há outros momentos na obra de Heidegger nos quais a sua interpretação de Platão não vai exatamente na mesma direção do que ele afirma aqui, como por exemplo em “*A doutrina platônica da verdade*” (2008, p. 215-250). Porém, não só cabe lembrar que estas outras possibilidades de leitura não pertencem ao escopo determinado do presente trabalho, mas também e principalmente é preciso considerar que as diferentes leituras

Caso examinássemos mais de perto e fizéssemos a suposição de que, em nossas apreensões, nós nos movemos apenas no âmbito daquilo que as coisas nos proporcionam, cor, brilho, etc., caso só dispuséssemos de tudo isso como dados e fatos, então nunca teríamos um *mundo*.

Eu só posso constatar uma coisa como um livro, à medida que, antecipadamente, sei e compreendo o que é um livro. Se não tivéssemos esta *compreensão prévia*, nunca nos poderia aparecer a possibilidade de ver este livro *como* livro. Assiste-nos, porém, um *saber* característico, *que antecede* as próprias coisas, em que as diversas coisas nos são dadas e se podem tornar acessíveis sendo desta ou daquela maneira (HEIDEGGER, 2012e, p. 162).

Isto que a alma vê e de que se nutre está estreitamente associado ao terceiro elemento da alma, o cocheiro, que Sócrates designa como *voûς*, palavra que vemos traduzida muitas vezes por “intelecto”, “inteligência” ou “mente”. Preferimos pensar este termo na acepção em que o mito o apresenta, isto é, como *percepção* ou, neste exato contexto, como *visão*, mas não simplesmente como percepção dos órgãos da vista, porque o que propriamente este *ver* vê são as essências (*οὐσίαι*), isto é, as ideias, que habitam este lugar celestial. As ideias não são em si algo, “coisas” para serem vistas em si mesmas, elas são aquilo que já está sempre visto em todo ver como o que possibilita ver toda e qualquer coisa singular. A *visão* é previamente *visão das essências* (ou *visão das ideias*) e neste sentido é *compreensão*. “Compreensão” aqui não quer dizer atividade reflexiva, faculdade mental, capacidade lógica ou desempenho intelectual de um sujeito. Compreensão é um modo de ser fundamental do homem, a sua relação prévia com o ser e com as essências.

Compreensão, em sentido ontológico, é *compreensão do ser dos entes*, experiência ou vivência das essências/ideias; as essências não são algo subjetivo nem delas se tem uma experiência objetiva. A *visão das essências* é um acontecimento originário e instaurador, sem o qual a alma não chega a ser humana, porque a determinação fundamental do *ser humano* enquanto tal é precisamente ser o ente que tem a *visão do ser*.

Elas (as ideias) realizam o primordial, a primeira de todas as coisas, abrem o acesso, a experiência — do que é e está sendo na singularidade de si mesmo. São o que é *verdadeiro*, por realizarem tudo isso pela primeira vez. Dão ao ser a passagem, tal como a luz é condição de possibilidade para

---

feitas por Heidegger em diferentes momentos da sua obra não representam uma mera correção e aperfeiçoamento sucessivos de uma pretensa perspectiva doxográfica ou historiográfica a respeito do pensamento de Platão. Também na sua lida com os textos da tradição filosófica, trata-se sempre de um esforço de pensamento da questão mesma da filosofia, que abre e percorre possíveis “*caminhos*” e não se cristaliza progressivamente numa série de “*obras*”. Cf. a formulação-guia que Heidegger mesmo antepôs à publicação do primeiro volume da *Gesamtausgabe* (1978): “Wege - nicht Werke” — “Caminhos - não obras”.

<sup>144</sup> HEIDEGGER, 2012e, p. 156.

<sup>145</sup> Ibidem, p. 162.

vermos as diversas coisas. Como *compreensão prévia*, abrem a compreensão daquilo que uma coisa é. É o que dá passagem, é a luz, a condição prévia para se compreender as diversas coisas (a abertura do sendo e a sua copertinência nasce e surge do ser e da ideia) (HEIDEGGER, 2012e, p. 180).

Que toda alma humana necessariamente de alguma maneira já contemplou a verdade constitui o fato fundamental de que o modo de ser do homem é desde sempre *compreensão*. Compreensão (*Verstehen*) em *Ser e tempo* é um existencial do ser-aí que pertence à sua condição *aberta*, ou seja, ao seu modo de ser como *abertura*. Essencialmente o ser-aí é abertura de mundo (*ser-em*). Porque o ser-aí compreende, ele é em um mundo, mas não no sentido em que a inteligência do homem seja causa de mundo nem no sentido em que mundo seja um local dentro do qual o homem exista. Mundo é o contexto dinâmico dos entes que são e a rede de sentido em que aparecem a cada vez arranjados, remetidos uns aos outros, articulados. Que o homem compreenda mundo, compreenda ente, significa que primeiramente ele é esta possibilidade de compreensão, ou seja, ele é a possibilidade de relação com... e de significação, não como uma possibilidade ao lado de outras, mas como a possibilidade dentro da qual o homem como homem sempre já se move, vive, é. Mundo é o significativo ser-junto dos entes intramundanos, que pertence essencialmente à existência do ser-aí.<sup>146</sup> A condição de possibilidade de compreensão do ente, *pré-compreensão de ser*, é o que na analítica existencial se intitula como *abertura*.

Abertura é o “trazer à luz” ou “fazer aparecer”, ou seja, é a possibilitação de mundo. No mito platônico a alma vê as essências porque como alma ela sempre já está inserida no âmbito celeste, este é o seu “campo” originário, as essências são o primordialmente manifesto porque céu (abertura) pertence a sua constituição de ser. Na perspectiva existencial “estar inserida” não quer dizer o estar colocado de uma coisa substancial “dentro” de outra, da mesma maneira que a constituição *ser-no-mundo* e o momento estrutural destacado desta constituição como *ser-em* (que significa exatamente o modo como o ser-aí conhece mundo, tem mundo, é mundo) não são determinações de um ente que subsiste *em* outro, mas caracterizam sua essencial e originária (*a priori*) ligação com o mundo: abertura de mundo, abertura de tudo que é e, portanto, *aparecimento*.

O caráter de “sempre já aí” deste acontecimento surge no mito no modo daquilo que é divino; as essências são aquilo que as almas veem ao acompanhar o cortejo dos deuses, elas

<sup>146</sup> A *intramundandade* do ente que não é no modo do ser-aí é o fato de que ele aparece sempre num determinado “arranjo” (*Bewandtnis*) com outros entes igualmente intramundanos, num remetimento significativo entre eles, que existencialmente se torna a “*mundandade*” do mundo, isto é, a significância de mundo/o significado dos entes para o ser-aí (cf. acima Cap. I, 1.2).

*são* para as almas desde o pôr-diante (apresentar) que vêm dos deuses. O divino é o espontâneo e infundado traço transcendental da existência, o fato de que o homem é desde o nada dele mesmo *aberto, para fora, ek-sistente*, exposto ao desvelamento, exposto às essências, e nisto justamente o homem não é dono e causa da sua existência, do fato e do modo de ser que ele mesmo é.

Que a alma tenha como âmbito originário o *céu* não interpretaremos como indicação de que na linha cronológica do tempo primeiramente ela é um ente espiritual, e que posteriormente esta sua condição se manifesta na capacidade mental de um sujeito encarnado habitando um mundo material. Isto não quer dizer que esta formulação esteja errada, que seu conteúdo seja falso, mas simplesmente que para a perspectiva fenomenológica este primordial “ente espiritual”, bem como este “sujeito que tem uma mente” e o “mundo material” são categorias tardias no fenômeno da existência, decorrentes de uma interpretação que chega atrasada. Que no mito a condição alada e celestial da alma seja apresentada como a sua condição mais originária revela o primado da condição de abertura da alma: só porque ela *é* esta abertura, sua condição corporificada ou terrena pode se dar e até mesmo também já se deu. Há então, deste modo, um copertencimento originário de *céu e terra*, ambos são essencialmente estruturantes do modo de ser da alma. Nos termos de *Ser e tempo*, este acontecimento, esta unidade e simultaneidade de *céu e terra*, *é o ser-no-mundo*.

O que denominamos abertura de mundo não deve ser entendido como uma “realidade” que estivesse diante do homem e fora dele. A abertura e o estado de aberto do mundo é propriamente o que Heidegger chamou *ser-aí*, isto que o homem em si mesmo *é*, ou melhor, isto que “*eu mesmo sou*”. Esta abertura, esta vivência de mundo, é a essência do homem, é o ser do homem.

O mito retrata a alma como o *movimento entre* os âmbitos *céu e terra*, no sentido do copertencimento deles. *Céu e terra* não são instâncias fora da alma, mas dimensões de alma, de existência. *Céu* significa o modo de ser fundamental e originário da alma como *abertura*, isto é, como âmbito aberto em que o ente se torna presente, inclusive o ente que ela mesma é, ou seja, abertura do sentido de ser que realiza mundo. Abertura significa, portanto, o horizonte dentro do qual tudo que aparece vem ao aparecimento, se torna presente. Na medida em que algo como *terra* pode vir a ser e vem a ser nesta abertura que a alma *é*, *céu e terra* não são assim dois polos opostos, excludentes ou independentes um do outro.

No prosseguimento do mito, quando as almas, por não conseguirem acompanhar os deuses, afastam-se da visão do ser — que alimenta as asas e confere leveza à alma — e passam a alimentar-se das opiniões, tornando-se pesadas. Sem as asas, caem na terra, onde assumem um corpo terreno. *Terra* representa a condição “fechada” de todo aparecimento, como modo *determinado* de abertura. Não há abertura sem fechamento, nem fechamento sem abertura. A abertura enquanto possibilidade e fundamento de aparecimento não é ela mesma nenhum aparecimento, e cada aparecimento é um “fechamento” desta condição fundamental, que se realiza como determinação particularizada numa configuração do ente. Que o aparecimento seja um “fechamento” deve ser entendido no sentido em que o “aberto” é sempre *algo*. Deste modo, todo fechamento ainda é uma abertura, abertura de uma determinada configuração do ente, num determinado sentido de ser do ente. Na medida em que o ente vem a ser (o que sempre já se deu), a abertura enquanto tal, como possibilidade de sentido, se fecha na concretização do aparecimento; o fechamento é, portanto, sempre um aparecimento aberto que, no que aparece, fecha, oculta o estado-de-aberto da abertura, um aparecimento que vela a abertura enquanto tal, de modo que este velamento é (de imediato) um esquecimento da abertura.

A abertura nela mesma, não sendo coisa nenhuma, não aparece senão na diferença frente a todo e qualquer aparecimento. O caráter de prévio da dimensão da abertura não é algo como uma antecedência cronológica. É na verdade a possibilitação do aparecimento do ente, do possibilitado em quanto tal que ocupa e fecha a abertura, a possibilidade. O fechamento como caráter do ente não significa o material, substancial, físico; o fechamento do ente é uma abertura determinada em que o ente vem a ser numa singularização que fixa o ente numa aparência, num aparecimento singular, num mundo singular. É a facticidade de toda possibilidade.

Terra é o que aparece; céu é condição de possibilidade de terra, condição de possibilidade de aparecimento (por isto, abertura). O fechado da terra não é uma mera contraposição ao aberto do céu, é um possibilitado da possibilidade que é céu. Fechamento, portanto, significa um determinado aparecimento, uma determinada visão do ente, e assim a abertura é a própria “luz” que torna visível o ente. A fim de exemplificar pensemos o fechado da abertura como o foco de uma câmara fotográfica, ele centraliza o ente, faz com que um determinado enfoque seja e assim o ente aparece, *é*. Nisto que o ente ocupa o foco da fotografia, o fotografar já está coberto pelo ente, a possibilidade aberta do fotografar já foi encoberta e esquecida na presença determinada do ente, e o ente já se fixou, consolidou, o

ente já apareceu desde e como uma determinada perspectiva — como, por exemplo, objeto físico, objeto da arte, objeto de estudo, objeto comercial, objeto geográfico, objeto descartável, objeto belo ou desagradável, etc. No entanto, esta imagem (como toda representação) é problemática e deficitária, porque separa o “fotografar” do “objeto fotografado”, dando a entender que, para além do enfoque dado no ato de fotografar, existe um objeto (“coisa em si”) que ganha uma determinada aparência na subjetividade de um sujeito, o “fotógrafo”, objetos e sujeito como elementos que primeiramente são isolados e que posteriormente se juntam e se compõem.

Toda possibilidade de sentido aberta é sempre já dada, determinada, finita e, neste sentido, a cada vez fechada em um mundo determinado, em um âmbito de aparecimento determinado e, portanto, numa relação determinada com o que vem ao encontro: “a abertura é essencialmente fática”.<sup>147</sup> A *abertura* traz consigo sempre de imediato (simultaneamente) o sendo desvelado num contexto efetivo e determinado, numa articulação finita.

Esta facticidade da situação do homem, da vida, equivale ao que no mito aparece como o “tomar posse de um corpo terreno”, de um “sólido”, de um “destino”.<sup>148</sup> Esta concretização (“encarnação”) de alma, pensada através da analítica existencial, se realiza a cada vez em um possível modo de ser, em um possível sentido de ser, isto é, em *possibilidades* finitas, circunstanciais e históricas. As possibilidades não são capacidades ou alternativas à disposição de um sujeito específico, porque são aberturas de mundo sempre já dadas por mundo, dadas na relação com o que vem ao encontro. As possibilidades do homem pertencem à sua facticidade, ou seja, o homem já está sendo sempre no possibilitado das suas possibilidades.

Este relacionar-se com o que vem ao encontro se dá a cada vez numa determinada disposição de ânimo. Esta “disposição” (*Befindlichkeit*) designa em *Ser e tempo* a condição do homem (do ser-aí) de ser a cada vez e sempre em um estado de humor (*Stimmung*, “afinação”). Os estados de ânimo jogam, lançam, o homem no seu mundo, porque a abertura de mundo se dá a cada vez como um determinado estado de ânimo. Neste estar-afinado, a sua facticidade pode abrir-se de maneira mais originária, mas também pode fechar-se da maneira mais obstinada, como no exemplo do “mau humor”, que segundo Heidegger “cega” o homem

---

<sup>147</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 613.

<sup>148</sup> Cf. acima Cap. II, 2.4.

para ele mesmo e para o mundo,<sup>149</sup> porque o estado de ânimo de certo modo antecede toda experiência.

É no estado de ânimo e conforme o estado de ânimo que o ser do homem aparece para ele como “aquilo que é e tem de ser”.<sup>150</sup> Na disposição o homem encontra-se com a sua existência, com a sua situação fática, sempre numa afinação. Isto que ele encontra Heidegger chama de seu *estado-de-jogado* (*Geworfenheit*). A disposição abre sempre e a cada vez a situação na qual o homem se encontra e, neste sentido, sua existência aparece para ele como fardo, como aquilo que tem que ser carregado, assumido. Não é ele que produz um determinado humor para si mesmo, o humor vem sobre ele, o acomete. Assim a disposição afina em cada caso o ser do homem com o mundo, com os outros e consigo mesmo, determinando o modo (o tom) do mostrar-se de tudo que vem ao encontro.

Na interpretação presente este existencial fundamental corresponde à imagem dos cavalos de naturezas opostas: os cavalos representam a dupla e radical possibilidade da disposição. O cavalo de natureza boa simboliza os humores que animam a alma em direção ao que propriamente é, às essências; ele representa todo estado de ânimo que se manifesta como movimento de vontade, escuta e obediência voltado para a compreensão do sentido de ser. O outro cavalo, de natureza contrária, corresponde aos humores que encobrem as essências e desviam a alma da sua visão, encaminhando-a para o ente tomado como “coisa”, desejado como objeto a ser conhecido, conquistado, apropriado, usado, dominado, com a pretensão de preencher e assegurar a sua existência por meio dele. Neste modo de encontrar-se no aberto, o homem “encontra-se” consigo mesmo no modo de, através das coisas, esquivar-se de si ou esquivar-se do fardo de estar entregue a si mesmo e *tendo de ser*. Nesta disposição, qualquer que seja o humor específico, o homem está em meio ao que é mais familiar para ele, em meio à “solidez” e à “positividade” do mundo, encontrando a realidade como objeto. É a situação cotidiana do homem, na qual se acha tomado e absorvido pelo que os sentidos a cada vez lhe oferecem e entregue ao falatório da interpretação vigente e corriqueira da realidade.

O estado de humor é algo que o atinge e o arrasta no seu modo de ser afetado. Isto é o que permite a Sócrates descrever a retórica como a arte de conduzir almas por meio de palavras; esta condução diz respeito ao despertar determinados estados de humor que encaminhem a alma de maneira adequada, seguindo a intenção do orador. A partir desta

---

<sup>149</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 391.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 385.

apresentação da condição disposta do ser-aí é possível entender como no mito o comportamento dos cavalos em um momento apoia o movimento ascendente da alma em direção à visão da verdade ou das essências, e em outro momento perturba e desvia deste mesmo movimento. O estar-afinado da alma determina o modo da relação com o mundo, com a sua abertura e o seu fechamento. Em *Ser e tempo* lemos:

Que o ser-aí possa, deva e tenha de se assenhorear faticamente, com saber e querer, de um estado-de-ânimo pode significar, em certas possibilidades do existir, um primado de vontade e conhecimento. Só que isso não deve levar a que se negue, ontologicamente, que o estado-de-ânimo é um modo-de-ser originário do ser-aí, no qual este abre para ele mesmo *antes* de todo conhecer e de todo querer e *para além* do alcance de sua capacidade de abertura. E, além disso, nunca nos assenhoreamos de um estado-de-ânimo na ausência de estado-de-ânimo, mas sempre a partir de um estado-de-ânimo oposto (HEIDEGGER, 2012d, p. 389).

Este possível modo de ser no qual “vontade e conhecimento” (querer e saber) dominam um estado de ânimo, só pode então partir ele mesmo de uma determinada afinação. No mito da alma do *Fedro* encontramos um exemplo fundamental deste movimento na situação em que, apoiado pelo cavalo que ouvindo obedece, o cocheiro consegue controlar o outro cavalo a fim de dirigir a alma numa outra direção. A possibilidade de assenhoreamento de um estado de ânimo parte da disposição oposta, e se realiza sempre como conflito e luta, e portanto esforço.

A disposição é um aspecto constitutivo da abertura de mundo que sempre vem acompanhada de compreensão; toda disposição é compreensiva e toda compreensão é disposta. Na perspectiva existencial-fenomenológica *disposição* e *compreensão* são um único e mesmo fenômeno que apenas artificialmente (teoricamente) é decomposto em diferentes aspectos pela análise do filósofo (procedimento que em Platão pertence à “*dialética*”). Aqui reencontramos a estrutura da alma descrita no mito como uma força “conata”, ou seja, *coesa, concreta*, que não deve ser entendida como um conjunto formado por partes independentes, mas sim como um único movimento que pode ser considerado em suas diferentes dimensões. A abertura, que contém em si o fechamento (facticidade), é constituída por compreensão e disposição, modos de ser igualmente originários e concretamente indissociáveis. Do mesmo modo como são congenitamente inseparáveis o condutor (*visão*) da alma e os seus cavalos (*ânimo*), fazem parte também da constituição da alma com igual originariedade céu (*abertura*) e terra (*fechamento*), porque estes “âmbitos” pertencem à alma como circuito percorrido pelo movimento que ela é.

Em *Ser e tempo*, na descrição do momento estrutural do ser-no-mundo determinado como *ser-em*, a disposição e a compreensão são acompanhadas por um terceiro existencial descrito como *fala (Rede)*. Tal como a disposição e a compreensão, a fala também se mostra na imagem do carro alado em movimento: o modo da fala, do discurso, (*λόγος*) pertence tanto ao cocheiro como aos cavalos da alma. Na analítica existencial a fala corresponde à articulação discursiva igualmente originária da compreensão e da respectiva disposição. É na articulação discursiva e originária da fala, nos seus vários modos (o dizer, o ouvir e até mesmo o calar) que o ente sempre se mostra sendo, assim como pode constante e habitualmente encobrir-se e mostrar-se como aquilo que propriamente ele não é. Toda fala articula sentido, é compreensível, mas deixar que o ente se mostre em seu ser, em sua essência, não é algo que ocorra em toda fala. Ao contrário, existem muitas possibilidades de distorção e ocultação na variedade possível de discursos — isto o próprio mito nos mostra de forma imagética no diálogo entre as partes da alma, mais exatamente na tentativa que o cavalo cobiçoso faz de convencer a alma como um todo a precipitar-se sobre o jovem belo (253e-254e).

Importa, portanto, compreender que os “elementos” da alma não são partes abstratas do homem, faculdades entre si independentes. A alma é uma unidade *concreta* e viva. O mito, ao descrever as partes da alma, indica a inteireza do seu movimento como um todo: o que o homem faz ou o que o afeta não diz respeito a nenhum dos seus aspectos isoladamente, mas sempre leva ou arrasta a *força conata* destas “forças”.

### 3.4 QUEDA E ASCENSÃO DA ALMA

O mito apresenta como condição essencial da alma o seu copertencimento aos planos celeste e terreno. Devido à sua natureza mista ela participa destes dois âmbitos e seu copertencimento revela duas possibilidades fundamentais de movimento. Uma delas é a condição *decadente*. Cair na terra é parte da sua constituição existencial, este movimento caracteriza o seu modo de ser habitual. A subida de volta ao céu e a escalada até o plano supraceleste também lhe cabem essencialmente, no entanto, como possibilidade a ser conquistada.

O mito nos conta que “por ruindade dos cocheiros” as almas perdem suas asas e caem na terra. A inabilidade do cocheiro em dirigir os seus cavalos faz com que a alma, em meio à confusão e ao choque com as outras almas, machuque suas asas e se afaste da “contemplação do ser”, que é o alimento que a faz alada, caindo na terra e passando então a alimentar-se de

opiniões. Tal alimento não propicia o ressurgimento das asas, o que a torna cada vez mais pesada e assentada na terra.

Na terra, porém, quando encontra um corpo belo, o condutor da alma pode, por meio desta visão, lembrar-se da essência do belo que viu no cortejo dos deuses. A lembrança que se oferece na visão do belo aparente faz suas asas brotarem de novo, possibilitando seu retorno à morada dos deuses.

Interpretamos estes dois movimentos da alma — queda e ascensão — como modos de ser do homem/da vida humana que na obra *Ser e tempo* encontramos conceituados sob diferentes títulos, a saber, como decadência e decisão, impropriedade e propriedade, ou cotidianidade e ser-para-a-morte. Estes *existenciais* não devem ser entendidos como expressões de juízo de valor, mas como modos de ser constitutivos do ser-aí, os modos essenciais como ele pode ser e faticamente *é* a cada vez.

#### 3.4.1 A queda da alma

A queda da alma na terra como decadência do ser-aí não significa a saída da alma de uma região ou de uma condição superior que é deixada para trás. Na leitura aqui proposta, a alma “carrega” consigo este “lugar” originário como o seu modo prévio (*a priori*) de ser. Que o mito retrate a trajetória da alma partindo do céu e chegando à terra indica como já foi dito, a constituição ontológico-existencial do homem, sua fundamental condição de aberto para mundo (ser-no-mundo), sem a qual o homem não chega a ser homem. Portanto, este ponto de partida mítico da trajetória da alma não deve ser interpretado no sentido de implicar uma anterioridade cronológica,<sup>151</sup> até porque o homem sempre já está “caído” justamente por ser fundamentalmente aberto: é apenas porque o homem se move numa compreensão prévia do ser que as “coisas”, os entes, podem se mostrar para ele.

---

<sup>151</sup> É bastante evidente que no pensamento de Platão a perspectiva cronológica pertence por definição ao âmbito derivado, secundário, do que vem a ser, do sensível. Mais especificamente, as referências ao *tempo* (*χρόνος*) no exercício dialético da segunda metade do *Parmênides* e no mito do surgimento do mundo narrado no *Timeu* indicam claramente que o cronológico não é pensado como tendo um caráter primordial, originário ou fundamental. No *Parmênides* é mencionado “o de-repente” (τὸ ἐξαίφνης) como “uma natureza estranha, sem lugar (φύσις ἄτοπος) [...] que não está em tempo nenhum” desde a qual começa e de volta à qual termina todo movimento e repouso que se processa ao longo do *χρόνος* (156d-e). No mito do *Timeu*, por sua vez, é descrita toda a sequência de fabricação e montagem da alma do mundo e do corpo do céu pelo demiurgo, processo que estranhamente (“atopicamente”) só no seu final dá início ao *χρόνος*, definido então como o próprio âmbito de todo processo e sucessão (34c-37e). Isto deve nos alertar contra toda interpretação que queira ler a “ontologia” do mito da alma do *Fedro* como uma “cronologia”.

Sócrates descreve a queda da alma a partir da imperícia do cocheiro na condução e controle dos cavalos em meio ao tumulto em que a alma está envolvida junto às outras almas, “pisando-se e chocando-se mutuamente, uma tentando ficar à frente da outra” (248a-b). A “imperícia do cocheiro” significa o modo como o homem de imediato sempre já compreende mundo desde a perspectiva da convivência cotidiana. Esta compreensão de mundo está subordinada ao “estar em meio” às outras almas. Se no céu as almas são orientadas por um deus e, por isto, seguem uma ordem divina; o tumulto das almas desgovernadas já é princípio da sua queda na terra — princípio aqui não como um mero início cronológico, mas sim como aquilo que, indo à frente, comanda todo o movimento que o segue (é isto que diz a palavra grega ἀρχή). Este movimento desordenado das almas pode então ser equiparado à condição do ser-aí na sua cotidianidade, sob o domínio do que Heidegger denomina com um pronome impessoal substantivado, *das Man* (traduzido como “a-gente”, no sentido genérico e coletivo de “todo mundo”). Como “a gente” o ser-aí está absorvido e perdido na *publicidade*, na vida pública, sendo em vista e em função do que “todo mundo” é. O modo de ser da decadência consiste em “ser-absorvido no ser-um-com-o-outro”,<sup>152</sup> nesta *convivência* o homem é conduzido pelo *falatório*, pela *curiosidade* e pela *ambiguidade* da interpretação da opinião pública.

Na cotidianidade o ser-aí dispõe de uma compreensão sempre pronta que determina a relação do homem com o mundo, com os outros e com ele mesmo, de certo modo fechando a abertura essencial do ser-no-mundo. Decaindo no modo de a-gente o ser-aí se move numa interpretação de mundo já dada, a partir da qual lida com todos os entes. Esta interpretação da existência dada por a-gente (que é todo mundo e ao mesmo tempo ninguém), na medida em que de antemão já fez escolhas e já respondeu as questões, “libera” o homem da sua própria responsabilidade e do peso da sua existência. No falatório no qual está imerso encontra um modo de fuga de *si mesmo* e do fardo de *ter que ser*. Este modo de ser não significa simplesmente um ser influenciado pelos outros, porque a-gente é o modo como o ser-aí mesmo é, a “influência” no caso, sendo impessoal, é antes o próprio “meio” no qual ele existe e do qual ele não se distingue. Este ambiente em que o ser-aí se move, na quase a totalidade do tempo, é regido por opiniões que se repetem indeterminadamente, ganham substância, rigidez e caráter de obviedade. Neste modo de ser o ser-aí abandona-se a esta interpretação vigente e “inquestionável” do que seria a “realidade”, a cuja pretensa “obviedade” o senso

---

<sup>152</sup> HEIDEGGER, 2012d, p. 493.

comum se agarra. O *fatalório* constitui o modo como esta compreensão de mundo circula cotidianamente na convivência e na publicidade.

O nivelamento que caracteriza a cotidianidade não significa, no entanto, uma ausência de discordâncias, discussões e críticas, de conflitos entre as verdades “óbvias” da ciência, da religião, da política ou da “experiência de vida”. O senso comum inclusive já determina a crítica ao próprio senso comum. A convicção da afinidade com alguns e da diferença frente a outros pertence ao nivelamento e a medianidade do senso comum, do qual o homem participa na forma do a-gente, do todo mundo.

Na *curiosidade*, outra característica do ser-no-mundo decadente, o ser-aí se interessa pelo mundo simplesmente em sua *aparência* (*Aussehen*). Nesta modalidade de ser da cotidianidade o ser-aí ocupa-se apenas com a visão das aparências, no intuito de experimentar tudo que está ao seu redor, buscando sempre um novo aparecimento numa “ânsia pelo novo” (*Neugier*). Este modo de comportar-se deseja, mais uma vez, “livrar-se de si mesmo” na variação, na mudança e novidade do que aparece, o si-mesmo se desvia e se perde na aleatoriedade dos estímulos que se oferecem. Esta inconstância evidencia a “*incapacidade de permanecer*” nas coisas, bem como a sempre presente “*dispersão em novas possibilidades*”, que denotam o caráter de “*ser-irrequieto*” do homem, a sua falta de sossego e constante necessidade de mudança.<sup>153</sup>

Esta modalidade decadente de ser da cotidianidade é um modo constitutivo da existência, da vida humana. Sem se dar conta destas características essenciais do seu habitual ser-no-mundo, o homem de imediato e na maior parte do tempo não distingue o que pode ter conquistado de fato numa compreensão genuína e o que simplesmente “absorveu” na convivência cotidiana. Nisto consiste o traço fundamental de *ambiguidade* da sua compreensão e da interpretação do mundo, dos outros e de si mesmo. Para o a-gente a condição fática de decadência tem a aparência de domínio e asseguramento da “vida concreta”.<sup>154</sup>

Quando encontramos no mito a descrição da perda das asas da alma e a decorrente queda na terra, interpretamos esta condição de estar em tumulto junto às outras almas como o modo cotidiano no qual a *publicidade* e a *convivência* na forma do a-gente regem a compreensão e assim o poder-ser do ser-aí. Em sua existência cotidiana o homem é tomado

---

<sup>153</sup> Ibidem, p. 485.

<sup>154</sup> Ibidem, p. 501.

pela variedade de possibilidades de ocupação e distração, os “humanos interesses” de que fala Platão (249d). A sua curiosidade e o seu desassossego constitutivos buscam e se nutrem do que muda constantemente, “da aparência que as coisas a cada vez possuem”.<sup>155</sup> Afastado de qualquer esforço em direção à visão do que *não aparece e é sempre o mesmo*, o *ser*, o homem se alimenta da *δόξα*, ou seja, desvia o olhar do *ser*, do sentido de *ser* do ente, e volta-se incessantemente para o que se mostra a cada vez na multiplicidade das aparências e das opiniões. O fato de sempre já se encontrar imerso no falatório e apartado de si mesmo na dispersão e no nivelamento de todo mundo não é uma condição particular encontrada em casos singulares, mas é o modo como o homem de modo geral vive, faz parte da condição de *ser-no-mundo* enquanto tal e da qual o *ser-aí* não se livra.

A decadência, portanto, não corresponde a uma propriedade negativa, a uma conduta deficiente ou a um modo inadequado de comportamento, ela é um movimento fundamental da vida fática, um momento estrutural essencial do homem. Não se trata de um mal externo que sobrevenha ao homem, mas é justamente o modo como o *ser-aí* se move de início e na maioria das vezes. A cotidianidade é *tentadora* porque o sentido de movimento da cotidianidade é o de deixar-se levar/arrastar (queda), nela o homem não tem de lidar verdadeiramente com seu *poder-ser*. “Caído” na cotidianidade imprópria, ele *tranquiliza-se* e *aliena-se* da sua existência, encobrando para si mesmo sua possibilidade mais própria.<sup>156</sup>

Heidegger chama esta “mobilidade” da queda de *turbilhão* (*Wirbel*). Pertence à facticidade do *ser-aí*, à sua condição de sempre já encontrar-se jogado em um mundo onticamente determinado, circunstancial, histórico e compartilhado, a inevitável perda de si no turbilhão da impropriedade:

O modo de movimento da precipitação na falta-de-chão e no mover-se na falta-de-chão do impróprio *ser* em a-gente afasta constantemente o entendimento de projetar possibilidades próprias e o arrasta para dentro da pretensão tranquilizada de tudo possuir e de tudo alcançar. Esse constante afastamento da propriedade, que afasta, mas sempre o simula unido à precipitação em a-gente, é o que caracteriza a mobilidade do decair como *redemoinho* [*Wirbel - turbilhão*] (HEIDEGGER, 2012d, p. 501).

O movimento de queda na impropriedade cotidiana só é possível porque essencialmente o *ser-aí* já é sempre no modo de *movimento* e não no modo de uma “coisa” ou substância fixa. Mas esta sua falta de substancialidade não se confunde como a “falta de solo”

<sup>155</sup> Idem, 2007, p. 173.

<sup>156</sup> Cf. acima Cap. I, 1.3; HEIDEGGER, 2012d, pp. 493 ss.

da sua decadência cotidiana, que aqui deve ser entendida como a falta da compreensão do seu ser mais próprio como pura possibilidade (*poder-ser*) e movimento (*ter que ser*).

A possibilidade existencial da impropriedade na qual o homem se encontra de imediato jogado e na qual ele dirige-se aos entes, se ocupa com eles e considera-se um deles, — sem perceber que todo aparecimento de ente só é possíveis numa determinada e limitada abertura, num horizonte de sentido determinado e finito, num mundo de sentido já dado —, é apresentada no mito do *Fedro* como o *turbilhão* das almas e o seu afastamento do âmbito de *visão* mais originário, decorrentes tanto da natureza *ambígua* do ânimo dos cavalos como da dificuldade do cocheiro (voûç) em dirigir o seu *movimento*.

### 3.4.2 A ascensão da alma

A visão do ser, como já foi dito, determina a *humanidade* da alma: “não passará a este esquema [à forma humana] o que jamais viu a verdade” (249b); e “toda alma de homem por natureza contemplou os seres (τὰ ὄντα), senão ela não teria vindo a este animal” (249e-250a). Sem a compreensão de ser, o homem jamais poderia se relacionar com ente algum, consigo próprio ou com outro homem. O que os trechos destacados acima assinalam é que a visão da verdade/das essências — o pertencimento da alma ao plano celestial — é um modo de ser essencialmente humano.

Na seção de *Nietzsche I* intitulada “O *Fedro* de Platão: beleza e verdade em uma proficua ‘discórdia’”,<sup>157</sup> Heidegger nos dá uma preciosa elucidação da visão da ideia/do ser como fundamento da compreensão, isto é, do que já está de antemão dado e constitui o ser do homem:

Se não soubéssemos o que significa diversidade e mesmidade, então coisas diversas, ou seja, coisas em geral, nunca poderiam vir ao nosso encontro. Se não soubéssemos o que significa mesmidade e contrariedade, então nunca poderíamos assumir um comportamento em relação a nós mesmos como a cada vez os mesmos, nunca estaríamos junto a nós mesmos e nunca seríamos nós mesmos. Nunca poderíamos experimentar também o que se nos contrapõe e se mostra como o outro de nós mesmos. Se não soubéssemos o que significa ordem e lei, o que constitui a junção e a estrutura conjunta, então nunca conseguiríamos juntar e construir nada, nunca conseguiríamos erigir nada nem manter nada em sua consistência. Essa forma de vida chamada homem seria pura e simplesmente impossível, se já não reinasse nela desde o seu fundamento e para além de tudo a visão do ser (HEIDEGGER, 2007, p. 173).

<sup>157</sup> HEIDEGGER, 2007, pp. 168-178.

A visão das essências está na origem de cada aparecimento, possibilitando o vir ao encontro de todo ente. Sem a relação do homem com o ser (compreensão de ser), não haveria apreensão nem da multiplicidade aparente nem do que há de unidade nela. Mas, porque o ser não é um aparecimento sensível só com um determinado esforço pode se tornar explicitamente presente para o homem numa elaboração ontológica. Porque a visão das ideias pertence à compreensão pré-ontológica na qual o homem desde sempre se move, ela é justamente aquilo que deve ser “descoberto” por ele para que se dê uma real apropriação do compreendido, ou seja, uma compreensão *concreta* do real. Esta genuína apropriação do ser do sendo é o que caracteriza a ascensão da alma enquanto tal.

Como vimos a tendência da existência cotidiana vai no sentido oposto de uma apreensão dos entes em seu ser. Nos termos do mito platônico, “lembrar aqueles [os seres/as essências] a partir destes [dos corpos] não é fácil para qualquer alma” (250a). O retorno ao plano celestial (a saída da cotidianidade) é uma conquista e um esforço para a alma. O modo próprio de ser não é uma realidade assegurada quando alcançada, mas uma possibilidade, um modo de ser possível, que só *é* enquanto movimento de ser. Não se trata aqui de um movimento que ao atingir seu ponto de chegada finalmente deixe de se mover, como se o seu fim fosse deixar de ser o movimento que é. Sendo no modo de movimento e de *poder-ser*, o homem inevitavelmente sempre já está esquecido, afastado, da sua condição originária como pura abertura, exatamente porque a abertura que ele é já sempre está tomada, ocupada, por mundo, por todo aparecimento.

Porém, quando a alma na terra, isto é, no seu mais familiar e distraído *ser-junto aos entes*, vê um corpo genuinamente belo, ela é lançada para fora do seu habitual esquecimento do ser, e através da força de atração (*ἔρως*) da coisa bela, vê o modo de ser do belo. Ao olhar para esta *beleza* que brilha através do ente, apossou-se dele o *ἔρως* que possibilita a visão do próprio ser.

O belo, nas palavras de Heidegger, é:

[...] aquilo que vem até nós da forma mais imediata e nos fascina. No que ele nos toca como um ente, nos arrebatava ao mesmo tempo para a visão do ser. O belo é esse movimento em si disparatado que concede uma entrada na aparência sensível mais imediata e nos alça, ao mesmo tempo, até o cerne do ser: ele é o fascinante-arrebatador. Portanto, é o belo que nos arranca ao esquecimento do ser e garante a visão do ser (HEIDEGGER, 2007, pp. 175-176).

O belo é o *admirável*, o *espantoso*, que arranca a alma da sua maneira cotidiana de ver. Em um aparecimento particular de suprema beleza o ser-belo enquanto tal se faz visível. Nesta visão a alma contempla o universal no particular, e precisamente por isto pode, em vista do belo inteligível, da beleza em si mesma, até mesmo libertar-se da sedução de um ente particular.<sup>158</sup> A coisa bela (o aparecimento belo) pode fazer ver o belo que é mais verdadeiro e originário, que faz as coisas belas serem belas. O que distingue o belo em si é, como diz John Sallis, “que ele brilha na região do visível, do ‘terreno’, e assim torna acessível ao homem o ser em sua condição de estar ligado ao visível por meio de seu corpo” — entenda-se: na sua condição de dispersão nas aparências. Ou seja, a beleza é entre os aparecimentos sensíveis o que tem mais força de aparecimento, o seu brilho é capaz de arrancar o homem da sua dispersão cotidiana e transportá-lo para o âmbito da filosofia. O aparecimento belo é um meio para a filosofia, um transporte, porque ele é o aparecimento que põe o ser subitamente presente, o aparecimento desconcertante e admirável que faz ver o que propriamente não é corpóreo, sensível, porque brilha com a força da beleza mesma.

Sócrates chama de “memória”, “lembrança”, “reminiscência” esta experiência da coisa bela, que traz em si o ver das essências, porque a beleza não é algo que possa ser percebido pelos sentidos — é o sentido mesmo do belo, que graças a seu *brilho* permite a visão de si mesmo enquanto aparecimento originário de sentido, possibilitação primordial de toda experiência, ou seja, abertura.

Que o ver da beleza faça surgir a memória do ser é o que é representado como o ressurgimento das asas da alma e a sua ascensão para o âmbito das essências. Esta é a condição transcendental deste aparecimento. No entanto, não devemos entender o “transcendental” a partir de uma leitura literal da imagem mítica, a saber, do transporte da alma para uma outra dimensão — ou seja, como um transporte *meta-físico*. ‘Belo’ e ‘beleza’ não são objetos de uma fruição estética, mas são os termos usados no mito para indicar o caráter transcendental de um assinalado aparecimento. Este caráter transcendental da beleza se dá num aparecer que, em vez de pôr-diante um objeto, escancara o nada da abertura, a não-substancialidade do ser. Portanto, a beleza não é a propriedade de um objeto, mas uma vivência arrebatadora e transcendental, no modo de um movimento fundamental de alma, no modo de uma possibilidade existencial do ser-aí. O que propriamente este aparecimento

---

<sup>158</sup> Cf. VELÁSQUEZ, 1986, pp. 67-76.

transcende, ultrapassa, é justamente a objetivação do objeto, a coisificação do ente, ao mostrar a “anterioridade” *a priori* da sua abertura.

A beleza é o meio para a filosofia porque, como um aparecimento transcendental, isto é, abertura de abertura, ela é o que desperta e possibilita a busca pelo sentido do ser naqueles que já estão neste *interesse*, neste desejo da compreensão do ser, isto é, naqueles que outrora melhor puderam acompanhar o cortejo divino.

Sócrates descreve diversamente o comportamento em relação à visão do jovem belo tanto da alma mais esquecida do que pouco pode ver, como da alma que melhor contemplou as essências e guardou delas maior lembrança (250e-252b). Nesta distinção aparece, sobretudo, a diferença entre o deixar-se levar pela aparência que as coisas a cada vez oferecem e, em contraposição a isto, o esforço genuíno pela visão do ser. O fato de a beleza, diferentemente das demais virtudes, ser perceptível pelos sentidos, a torna “mais evidente e mais amável” para a alma (250d-e). Conforme o treino e a habilidade do cocheiro esta força da beleza, o poder do ἔπος, pode impulsionar a alma em direção ao ser e à verdade (à abertura de abertura), mas também pode afundá-la violentamente no esquecimento do ser através da transformação dos entes em objetos de desejos urgentes.

A dupla possibilidade do comportamento diante do aparecimento belo, que miticamente é retratada como o se deixar arrastar pelo cavalo cheio de ὄβρις, ou como a luta entre as partes da alma pela contenção deste cavalo desobediente, corresponde à alternativa ontológico-existencial entre o modo de ser do ser-aí carregado pelas opiniões e crenças comuns, que nivelam tudo no “já conhecido”, e o modo de ser do seu empenho por uma compreensão própria, uma apropriação genuína e verdadeira da realidade.

Este esforço pelo desvelamento apropriado do sentido do que já se abriu caracteriza o ressurgimento da asa (πτερόν) na alma, é o que propriamente Sócrates descreve como o estar possuído pelo divino Ἔρωσ, “o Alado”, ὁ Πτέρωσ (252b). A asa não é um acessório da alma, mas uma condição, um modo de ser. Como alada, a alma se mantém no plano celeste porque a força da asa é elevar o que é pesado. O mito refere que a asa é o que tem mais comunhão com o divino, e que o divino é belo (καλόν), sábio (σοφόν), bom (ἀγαθόν) e tudo mais que é de tal natureza (246d-e). Alada, a alma se move em direção ao divino e deste modo se sustenta plenamente em sua própria essência, em seu modo próprio de ser, em sua abertura fundamental. Porém, devido à sua constituição de movimento sem substância, ela não se fixa

nesta condição, nesta relação de propriedade com o ser — a sua permanência nesta condição só pode durar o tempo do esforço de *ver*, isto é, de tornar presente as essências/o ser.

Este “tornar presente” o ser é a atitude propriamente filosófica, porque a filosofia não busca o ente, mas sim o ser. Mas, precisamente porque o ser não é um ente, ele não será nunca encontrado como “coisa”, não pode ser encontrado como algo que esteja aí à disposição, ou como algo subjacente (*substância*), e por isto exige um modo próprio de ser buscado. Este modo de busca, esta *visão*, é o que Heidegger propõe como o método próprio da filosofia, o *método fenomenológico*: o esforço de ver como o esforço de extrair o fenômeno do ser do fenômeno do ente. Míticamente esta busca está retratada no *êpos* do filósofo.

A filosofia, foi dito, é o empenho genuíno pela visão do ser, pela visão do fenômeno propriamente “*fenomenológico*”. Empenho aqui não quer dizer apenas o esforço do trabalho, mas tem precisamente o caráter do impulso do desejo, caráter de força e movimento. Encontramos uma caracterização do enraizamento vital e do caráter concreto deste empenho nas palavras de Hermógenes Harada, que o interpreta como a “paixão de busca da verdade, implícita e operativa no saber”,<sup>159</sup> no sentido de uma inquietação possível e estranha, essencialmente humana:

[...] o *elã vital de busca*, esse impulso profundamente enraizado no âmago, no cerne da humanidade, que denominamos *liberdade*, e que aparece em concreto na ação essencial de nós mesmos, experimentada como conhecer, querer e sentir [...] uma postura humana fundamental que se chamou na tradição do Ocidente de *amor à verdade*. É o engajamento insistencial, isto é, na in-sistência (ser-no) de toda uma existência de busca, de *quaerere*, isto é, *querer, amar o trabalho, o empenho de investigar, de interrogar, de ir atrás das coisas, para desvenda-las, para descobri-las naquilo que elas realmente são*. O que os entes realmente são se chama ser dos entes (HARADA, 2009, p. 191).

O objeto desta busca propriamente humana é o ser, a busca do sentido do ser dos entes. Buscar o sentido do ser quer dizer concretamente uma busca por retirar da “frente” dos fenômenos as pressuposições básicas e consolidadas que sustentam a compreensão corriqueira e imediata das coisas. A visão desobstruída dos fenômenos não é uma atitude psicológica de um sujeito diante de uma coisa. Conforme explicitado em *Ser e tempo*, o fenômeno do ser fica oculto no imediatamente aparente e, no entanto, constitui o sentido e o fundamento deste aparente.<sup>160</sup> O acesso ao fenômeno, ao ser, se dá sempre através do vir ao encontro de algum ente, mas, porque o ente é apenas o que é e o que aparece desde o ser, a visão do ser mesmo

<sup>159</sup> HARADA, 2009, p. 190.

<sup>160</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012d, pp. 99-131.

precisa atravessar o ente (transcende-lo), e isto só pode ser realizado num esforço, com uma força, por um ἔπος. Se o filósofo é aquele que não fica preso à multiplicidade das aparências, mas realiza a íngreme subida até o lugar supraceleste, o lugar das essências e do ser, é porque justamente ele é movido por esta disposição, por este elã da visão da verdade, no sentido da desocultação do que propriamente é.

É nesta perspectiva que Francisco Gonzalez apresenta a leitura do *Fedro* feita por Heidegger num seminário de 1932:

“Qualquer filosofia que fale apenas de entes sem voltar ao ser ele mesmo, qualquer filosofia que permaneça no nível do ôntico em vez do ontológico, é um fracasso de *eros*. O resultado é uma filosofia 'moderada' no sentido mais estéril do termo.

[...]

Uma filosofia 'moderada' que renuncia ao *eros* pode permanecer apaixonada (lembre-se de que o não-amante da primeira fala de Sócrates é um amante disfarçado), mas toda a sua paixão é dirigida aos entes e toda a sua luta e sacrifício são, portanto, realizados em nome de algum ideal, leia: ídolo. Somente uma filosofia genuinamente erótica que, como tal, pode compreender a essência do próprio *eros* pode nos libertar deste estado 'caído' e nos levar a um confronto com nosso próprio ser e com o próprio ser” (GONZALEZ, 2015, pp. 223-224).

O ἔπος é propriamente a *vontade* que encaminha a alma para a *pergunta* pelo ente naquilo que ele é, na sua essência. A busca esforçada pela *visão do ser* é, em outras palavras, a “paixão de permanecer junto ao ente enquanto tal e sob a sua perturbação”.<sup>161</sup> Este movimento de alma, vontade e esforço, aparece em *Ser e tempo* como *decisão* (“estado-de-resoluto”, *Entschlossenheit*). A decisão é apresentada como um modo de abertura da existência em que o ser-aí sai da cotidianidade (do modo de ser impessoal, “a-gente”) e *escolhe* ser propriamente *si mesmo*. A escolha do *ser si mesmo próprio* é a decisão de permanecer em si mesmo através da permanência no esforço pelo ser. Isto que o ser-aí escolhe é, portanto, propriamente a sua existência.

A escolha de si mesmo está vinculada à vontade de essência porque a escolha do ser próprio é a decisão fática (ou seja, sempre dentro de *uma* situação dada) pela apropriação da realidade, é a apropriação do ser-no-mundo em cada caso como o retirar-se do falatório da interpretação dada e a luta por se manter na exposição do que se revela, a *verdade* do ser-aí enquanto puro poder-ser sem outro fundamento que o seu existir. Esta abertura, que é uma decisão de *deixar ser* o ente, liberar o ente dos pressupostos e preconceitos da publicidade

<sup>161</sup> HEIDEGGER, 2009a, p. 6.

cotidiana, é a escolha do poder ser si mesmo porque o homem não é nada senão este *ser aberto*, este ser na *desocultação* (ἀλήθεια) do ente na totalidade. Em outras palavras, a busca pelo ser do ente é, ao mesmo tempo, a busca pelo ser do homem, ambas as questões pertencem a um mesmo modo de ser, que é caracterizado pelo esforço (ἔπος) pelas essências, e este movimento de alma recebe o nome de filosofia. Embora Heidegger reiteradamente tenha se referido ao fato de que a analítica existencial de *Ser e tempo* não se configure como a determinação de um dever-ser moral, como uma prescrição ética, é por outro lado inegável que na perspectiva do próprio projeto filosófico de uma ontologia fundamental a *propriedade* do ser-aí, quer dizer, a decisão, é uma exigência essencial deste modo possível de ser que é o fazer ontológico, ou seja, a filosofia.

O esforço pela essência, esforço pela desocultação do ser, está intrinsicamente associado à fala, ao falar um com o outro e ao ouvir discursos, porque o esforço próprio pelo sentido de ser se concretiza faticamente como fala diante de outros. Segundo John Sallis: “falar é um meio essencial pelo qual podemos nos aproximar das coisas mesmas em sua verdade, [...] pelo qual o homem é capaz de fazer as coisas mesmas se manifestarem”.<sup>162</sup> Embora este esforço de desocultação só caiba ao *si-mesmo*, isto é, só se realize na singularidade de uma existência própria, este acontecimento se dá faticamente na conversa, na comunicação e no compartilhamento de sentido entre os homens.

O ἔπος como o impulso pela revelação do ser se realiza na fala genuína, isto é, no discurso filosófico. Esta realização se dá justamente na conversa com os outros, porque este conversar, movido pelo ἔπος, é um *fazer aparecer através da fala* e, portanto, encaminhar outra alma para uma determinada *visão*, tornar visível numa articulação de sentido isto que ao ser visto se mostra como o que sempre já está fundamentalmente presente. De acordo com Heidegger a realização da fala é: “tornar acessível algo enquanto tal, o λόγος tem a possibilidade assinalada do ἀληθεύειν (desocultar, colocar aí à vista, à disposição, o que antes estava oculto, encoberto)”.<sup>163</sup>

O modo de ser do homem é tal que ele compreende e pode fazer compreender sempre por meio da linguagem, de modo que lhe é possível levar um outro (e a si mesmo) à visão daquilo que *é*. Francisco Gonzalez escreveu, neste sentido, que: “O falar realiza sua *dunamis* genuína somente quando exerce sua função reveladora (seu ser-verdadeiro) em relação a outro

---

<sup>162</sup> SALLIS, 1996, p. 170.

<sup>163</sup> HEIDEGGER, 2012a, p. 17.

(*pros tina*), somente quando assume a forma de liderar e de ser liderado em relação a outro”.<sup>164</sup> Esta atitude que caracteriza propriamente a conversa filosófica é, portanto, análoga à situação do cortejo divino descrito pelo mito platônico, no qual o deus indo à frente mostra o ser àqueles que conseguem segui-lo e até onde conseguem segui-lo.

Para Sócrates esta *condução de almas* (*ψυχαγωγία*) se realiza verdadeiramente através dos procedimentos de “reunião” e “divisão” que caracterizam o “método dialético” (literalmente “o procedimento pela discussão/conversa”). Um orador que não conheça a verdade acerca do assunto de que fala, mesmo que este não-saber se esconda atrás de técnicas e artifícios retóricos, não pode ser realmente convincente, de modo que o seu discurso não chega a ser de fato verdadeiramente um “direcionamento de almas” (261a, 271c). No mito da alma Sócrates dá uma indicação inicial do modo de proceder dialético, que, no entanto, só será desenvolvido e discutido expressamente na segunda metade do diálogo. Nesta primeira menção, Sócrates apresenta a reminiscência das essências como o princípio deste procedimento. Ele diz:

Pois carece que o homem entenda segundo o que se chama ideia, de muitas sensações indo à unidade, por raciocínio concebida; e isto é reminiscência daqueles seres que outrora viu nossa alma, quando caminhou com um deus e de cima olhou o que nós afirmamos que é, e para cima virou-se ao que essencialmente é (249b-c).

O homem deve, portanto, compreendendo, reunir numa única forma (sob um único *aspecto*) o que aparece multiplamente. Mas este proceder é uma “lembrança”. Sendo assim, não se trata da elaboração pelo homem de um conhecimento original e inédito, resultante de uma junção de elementos independentes entre si. A compreensão genuína de um determinado assunto, a visão do que o ente de fato é, ou seja, a visão da ideia, já precisa estar sempre presente na visão corriqueira, mas de uma maneira obscurecida, esquecida. A apropriação explícita desta compreensão deve, porém, ir além do que é imediatamente óbvio para a visão cotidiana sem esforço. Esta visão mais esforçada busca enxergar e determinar de maneira mais clara a *forma* que é comum a tudo que é visto; ela enxerga “o ente na totalidade”, enxerga a essência do ente em questão. Nada disto constitui propriamente algo novo, porque justamente é o que está no fundamento de todo aparecer e que possibilita até mesmo todo desvio, dispersão e particularização da visão do ser-no-mundo cotidiano; mas é ao filósofo que cabe acessar este âmbito da realidade, “pois àqueles seres sempre remonta de memória” (249c).

---

<sup>164</sup> GONZALEZ, 2015, p. 229.

Na segunda metade do diálogo, Sócrates repete esta descrição e acrescenta a ela uma segunda etapa. Como primeiro momento aparece o “conduzir em direção a uma única forma (ιδέα), enxergando conjuntamente as coisas que estão multiplamente dispersas” (265d). Mais uma vez trata-se primeiramente de reconhecer o aspecto único do que aparece de múltiplas formas, abrangendo numa visão conjunta o que aparece de diferentes modos, de modo a reunir numa unidade esta multiplicidade aparente. Assim, o homem primeiramente vê a essência para, a partir dela — e este é o segundo momento do procedimento dialético —, discorrer sobre o assunto de modo claro e coerente *distinguindo* as variações desta forma única, sem deixar de perceber a conexão entre elas: “por espécies poder recortar segundo as articulações naturais e tentar não quebrar nenhuma parte” (265e). Com base nesta descrição dos dois momentos do procedimento dialético, o primeiro discurso de Sócrates pode agora ser visto como um exemplo de discurso que, por não ter visualizado a totalidade do fenômeno fundamental — seja da alma, seja do ἔπος —, não foi capaz de identificar propriamente as suas respectivas variações.

Para Sócrates, são estas “reuniões e divisões” que possibilitam o adequado “falar e pensar” (266c). Este falar que caracteriza a ascensão filosófica é o mesmo “falar bem e belamente” investigado na segunda parte do diálogo. Falar de modo adequado (não em um sentido meramente estético, mas filosófico) requer a atitude de perseguir apaixonadamente/eroticamente a verdade, o desvelamento do ser, de modo a *enxergar* a verdade e *mostrar* a verdade. O “método” dialético corresponde na filosofia platônica ao caminho (passo-a-passo) deste movimento ascensional do discurso e à íngreme subida da alma até o plano supraceleste do contexto mítico. Para Heidegger, esta ascensão surge na dimensão de um questionamento essencial pelo fundamento de que *é* (o ser do ente), que propriamente se revela apenas numa busca *fenomenológica*.

A fenomenologia é o “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”.<sup>165</sup> Chama-se fenomenológico, portanto, o modo de descrição demonstrativa do ente como se mostra antes de toda e qualquer objetivação (mais uma vez não no sentido cronológico, mas ontológico). Todo aparecimento primeiramente e essencialmente é fenômeno e somente a partir deste mostrar-se primordial pode vir a ser considerado como um “objeto”. A fenomenologia tem a tarefa de através da fala, do discurso, fazer ver o fenômeno, retirando da frente da manifestação do ente toda concepção objetivante

---

<sup>165</sup> HEIDEGGER, 2006c, p. 74.

a fim de expor o ente em seu ser. O fenômeno *fenomenológico* só é alcançado através de uma visão e de uma articulação cujo modo de ser é *deixar-ser*, porque enquanto tal ele não é algo que apareça sensivelmente: este “mostrar-se nele mesmo” não é o mostrar-se sensível de uma “coisa”, mas é o mostra-se *inteligível*, mostra-se numa articulação de sentido (como uma articulação de sentido). Por isto um tal fenômeno é sempre algo que aparece desde um esforço de fazer ver através da fala.

Identificamos a via de acesso ao modo de ser dos entes como dialética e como fenomenologia, comportamentos (possíveis modos de ser) que de modo geral o mito da alma apresenta como o poder e a força do deus Ἔρως sobre o homem. Ambos os *caminhos filosóficos* não correspondem simplesmente a “técnicas” ou “metodologias”, quer discursivas, quer filosóficas, mas sim ao modo de ser fundamental no qual o homem se esforça para alcançar um certo desvelamento do ser, a um real empenho de desocultação do ser através do discurso.<sup>166</sup> Na conversa genuinamente filosófica o homem persegue uma questão como uma necessidade e exigência decisiva (como uma questão vital) da sua própria existência. A necessidade da filosofia de tornar o ser manifesto na fala e pela fala é o que caracteriza propriamente o λόγος ἐρωτικός do filósofo, que, ao mesmo tempo em que persegue e se esforça pelo ser a desvelar, luta contra a tendência desviante (que também o constitui) para permanecer nesta busca e, permanecendo nela, permanecer em si mesmo, sendo si mesmo.

---

<sup>166</sup> Fica indicado como um tema ainda a ser desenvolvido, para além dos limites do presente trabalho, as coincidências e as diferenças entre a dialética e a fenomenologia enquanto caminhos filosóficos, assim como o desenvolvimento do problemático nexos de sentido entre *ideia* (ou *essência*) e *fenômeno* no sentido fenomenológico (ou fato de ser/modo de ser).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### I.

No início do diálogo, quando Fedro pergunta a Sócrates se ele está convencido da verdade do mito que conta o rapto de Oritia pelo deus Bóreas, ele diz que por ainda não ter sido capaz de alcançar o conhecimento de si mesmo, conforme a inscrição de Delfos ordena, seria ridículo perder tempo com explicações sofisticadas para algo que lhe é alheio, e por isto nestes assuntos ele segue a tradição e se contenta com aquilo que é o costumeiro. Mas a si mesmo, a isto que ele é, ao seu ser, ele busca conhecer de modo próprio, pois quer saber se é uma fera complicada, arrogante e cega ou um vivente dócil e simples que toma parte de algum modo do que é divino (229c-230a).

Esta renúncia de Sócrates às pretensiosas explicações “naturalistas” dos mitos revela uma postura de humildade diante do limite do que cabe ao homem, atitude que tanto pode ser aproximada à docilidade do cavalo de boa natureza no mito da alma, como também remete a um “estabelecer-se no conhecimento da sua ignorância”,<sup>167</sup> que é o sentido em que John Sallis entende σωφροσύνη, “moderação”. A postura contrária, a atitude dos “sábios” do seu tempo que querem explicar cada mito recorrendo a fenômenos naturais, não significa uma busca genuína de apropriação do sentido do mito, antes revela um desejo de encontrar uma interpretação que supere o mito, numa perspectiva “progressista” que toma o mito como um discurso que ignora a verdade e que deve ser substituído por uma suposta descrição “realista” do acontecimento em questão.

Estes dois modos opostos de lidar com o assunto da verdade do mito são duas possibilidades do homem em geral. É o mesmo contraste fundamental entre a moderação filosófica e a ὑβρις de um “saber sofisticado” que também aparece, sob outro aspecto, na distinção entre os discursos impelidos eroticamente/divinamente em direção à verdade e os discursos que se movem no plano da publicidade cotidiana. Quando, na segunda metade do diálogo, Sócrates discute o que faz um discurso ser belo, ele apresenta a diferença fundamental entre o orador que, apoiado somente em técnicas retóricas, se ocupa em expor as opiniões de muitos, produzindo apenas o “convencimento” do público em geral, e aquele que fala a partir do interesse pela verdade e se empenha em revelar aquilo que habitualmente fica oculto para o entendimento comum e dominante — é apenas no caso deste último que

---

<sup>167</sup> SALLIS, 1996, p. 175.

encontramos um discurso com ἔρος (λόγος ἐρωτικός). Não se trata aqui, porém, de fazer a distinção simplesmente entre dois tipos de homem, o filosófico e o retórico, mas entre duas qualidades humanas, isto é, dois modos de ser que, enquanto possibilidades, pertencem fundamentalmente a todo existir humano.

Neste sentido, o trabalho aqui desenvolvido não buscou simplesmente uma sistematização parcial e pretensamente “científica” de informações historiográficas ou doxográficas, mas procurou elaborar (conquistar), ainda que dentro das suas óbvias limitações, uma compreensão propriamente filosófica (fenomenológica-hermenêutica) do que é questão nos textos tanto de Platão como de Heidegger, uma vez que ambos, mesmo estando respectivamente no começo e no fim da história da filosofia, não deixam de tratar do mesmo assunto desde uma perspectiva fundamental, de princípio (ontológica), distinta de uma perspectiva meramente científica (ôntica).

Através da apresentação da constituição ontológico-existencial do ser-aí e da descrição dos momentos estruturantes do *ser-no-mundo*, preparamos o ponto de partida instrumental básico para a exposição da constituição da alma conforme retratada no mito do *Fedro*. Esta descrição procurou enfatizar os existenciais da *compreensão* e da *disposição* enquanto estruturantes da *abertura* sempre *fática* da existência, a fim de destacar que o modo de ser do ser-aí não pode ser descrito a partir de uma consideração do homem como separado em si mesmo do seu mundo. Apresentamos, além disto, os modos de ser da *ocupação* com os entes intramundanos e da *preocupação-com* os outros, comportamentos que caracterizam a totalidade estrutural do ser-aí como *preocupação*.

O modo de ser decadente do ser-aí e as estruturas da cotidianidade (o *fatalório*, a *curiosidade* e a *ambiguidade*) serviram como indicação para uma interpretação da confusão entre as almas, da decorrente perda das suas asas e do movimento da sua queda no mito do *Fedro*. A descrição do movimento de ascensão da alma ao plano supraceleste encontrou um apoio hermenêutico na análise do modo de ser próprio do ser-aí como a possibilidade de saída da cotidianidade decadente e a liberdade para a possibilidade de escolher a si mesmo através da disposição propriamente filosófica, o ἔρος filosófico descrito no mito. A visão e as consequências do aparecimento belo enquanto possibilidade da *abertura de abertura* assumiu de certo modo a posição e o sentido que a disposição da angústia ocupa em *Ser e tempo*, como a disposição que abre o caráter existencialmente próprio do ser-aí. Apesar da importância do tema não foi aqui desenvolvida a correlação entre a visão da beleza e a disposição da angústia,

porque a demonstração rigorosa de que não há nenhuma incompatibilidade em se falar de uma *beleza que angustia* ou de uma *angústia diante do belo* extrapolaria os limites e os objetivos colocados para o presente trabalho.

Interpretamos a ideia da alma enquanto “movimento que move a si mesmo” tendo em vista o caráter não substancial do ser-aí enquanto ente que é no modo de *existência*. Elucidamos o copertencimento da alma aos âmbitos de céu e terra através da estrutura essencial e originária de abertura (existencialidade) e fechamento (facticidade) do ser-aí. Além disto, consideramos os elementos estruturantes da imagem da carruagem alada (cocheiro/voûç, cavalos/ânimo) a partir dos modos constitutivos do ser-aí de compreensão e de disposição. Em seguida, articulamos os movimentos de alma descritos no mito como queda e ascensão com as duas possibilidades existenciais fundamentais da impropriedade e da propriedade do ser-aí, a partir do que o ἔρωç pode ser caracterizado como o impulso e o esforço pela verdade (pelo modo próprio de ser). Por fim, indicamos uma possível aproximação entre a *dialética* platônica e a *fenomenologia* heideggeriana como modos de acesso ao ser do ente e de apropriação genuína da realidade.

## II.

Posteriormente ao mito das almas no *Fedro*, Sócrates narra um sucinto mito (259b-259d) que, de acordo com Heidegger, tem a função de despertar em Fedro a disposição adequada para a discussão que segue.<sup>168</sup> Este mito conta que as cigarras eram homens em um tempo anterior ao nascimento das Musas. Quando estas surgiram, alguns homens foram tomados por tamanho prazer ao cantar que deixaram de comer e beber e, sem perceber, morreram. Destes descende a linhagem das cigarras, que por dádiva das Musas não precisam de nenhum alimento ou bebida e passam a vida simplesmente cantando até a morte. Ao voltarem, então, para as Musas, revelam quais dentre os homens as honram — e a qual delas em particular. O mito termina com a afirmação de Sócrates de que: “Muitos portanto são os motivos para conversar e não adormecer ao meio-dia” (259d).

Nesta afirmação podemos encontrar uma ressonância do que o mito da alma mostrou ser o poder do deus ἔρωç sobre o homem, a saber, o vigor de torná-lo “acordado” para a verdade. A ascensão da alma para esta condição “acordada” se faz no modo de um radical arrebatamento (à semelhança dos míticos homens que se entregaram ao canto das Musas a

<sup>168</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012c, pp. 313-319.

ponto de se esquecerem das demandas do seu corpo) — e também de um real empenho de desocultação do ser dos entes através do discurso. Neste sentido é que a filosofia é colocada entre as loucuras (“manias”) divinas.

Na conversa genuinamente filosófica a alma persegue uma questão como uma necessidade decisiva e uma exigência vital. Esta conversa emerge do esforço de se manter acordado na própria existência e para a própria existência, que é o esforço de dizer o sentido do ser dos entes. Estar acordado exige uma absoluta presença, estar presente na abertura da abertura que se é. Ao mesmo tempo arrebatado e acordado o homem se torna efetivamente responsável pelas palavras e pelas ações que se abrem para ele como as que mais própria e verdadeiramente lhe cabem. O esforço de se manter acordado na conversa é a busca da visão do fenômeno todo da existência, a assunção singular da propriedade de si mesmo e o não se deixar levar pelo tranquilizante esmorecimento do meio-dia, que faz o homem descansar no já “conhecido” e “conquistado”.

Ao referir as cigarras como mensageiras das Musas, Sócrates está advertindo Fedro do fato de que “algo está sendo decidido sobre eles, dependendo de estarem dormindo falando no nível estético-hedonista de um Fedro ou de estarem falando acordados em sentido próprio por meio de um impulso genuinamente filosófico”.<sup>169</sup> Isto que é decidido acerca deles não é um juízo externo, mas o sentido mesmo da sua própria existência, a destinação em que cada um se envia na medida em que busca se manter presente para si mesmo na conversa com um outro ou se deixa ficar esquecido de si na desorientação geral e na mistura com todo mundo.

---

<sup>169</sup> Ibidem, p. 315.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è la filosofia?* Macerata: Quodlibet, 2016.
- \_\_\_\_\_. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco: Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*. Vol. X. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Poética*. Tradução e notas de Ana Maria Valente; Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. 3ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- BAILLY, M. A. *Dictionnaire grec-français*, 2020. Disponível em: <http://gerardgreco.free.fr/spip.php?article52&lang=fr> [acessado em março de 2021].
- BALTZLY, D.; SHARE, M. *Hermias: On Plato Phaedrus 227A-245E*. Introduction and translation by D. BALTZLY and M. SHARE. Great Britain: Bloomsbury. 2018.
- BARACAT J., José Carlos. *Plotino, Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Vol. I. Tese (Doutorado em Lingüística) - Curso de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2006.
- BATCHELDER, Geoffrey M. *Moral corruption and philosophic: Education in Plato's*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculty of the School of Philosophy of the Catholic University of America. Washington, 2009.
- BELFIORE, Elizabeth S. *Socrates' daimonic art: love for wisdom in four platonic dialogues*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- BENARDETE, Seth. *Socrates and Plato the dialectics of Eros*. Munique: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2002.
- BERNABÉ, Alberto. *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- BETT, R. Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus*. In: *Phronesis*. Vol. 31, 1986, pp. 1-26.

BLUCK, R. S. The *Phaedrus* and reincarnation. In: *American journal of philology*. Vol. 79(2), The Johns Hopkins University Press, 1958, pp. 156-164.

BLYTH, D. The ever-moving soul in Plato's *Phaedrus*. In: *American journal of philology*. Vol. 118(2), The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 185-217.

BRANDÃO, J. L. As musas ensinam a mentir (Hesíodo, *Teogonia*, 27-28). In: *Ágora: Estudos clássicos em debate*. Vol. 2. Belo Horizonte, 2000, pp. 7-20.

BROWN, M.; COULTER, J. The middle speech of Plato's *Phaedrus*. In: *Journal of the history of philosophy*. Vol. 9(4), 1971.

BUCCIONI, Eva-Maria. The psychical forces in Plato's *Phaedrus*. In: *British journal for the history of philosophy*. Vol. 10(3), 2002, pp. 331-357.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CATTANEI, Elisabetta. A mântica em Platão: Um começo de investigação. In: *Hypnos*. Vol. 8 / nº 11, São Paulo, 2003, pp. 1-19.

DI SILVA, Maurizio Filippo. Heidegger: Agostino e l'ellenizzazione della coscienza cristiana. In: *Logos*. Vol. 6, 2011, pp. 371-386.

\_\_\_\_\_. Heidegger e Agostinho: Confessiones, X. In: (Eds.) Ipiranga Júnior, P.; Garraffoni, R.S.; Brandão, B. *Modos de vida: crenças, afetividades, figurações de si e do outro*. Belo Horizonte: Editora Crisálida, 2016, pp. 95-105.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Berlin: Weidmannsche Verlag, 1959-60.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912 – 1927*. Barcelona: Herder, 2009.

\_\_\_\_\_. Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana. In: *Dianoia*. Vol. XLIX, nº 52, 2004, pp. 25-46.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the cicadas: a study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

FOGEL, Gilvan. O homem, o vivente histórico. In: *Enunciação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ*. Vol. 1 – nº 1, 2016, pp. 1-25.

\_\_\_\_\_. Preliminares para ler “Da redenção” em *Assim falava Zaratustra*, Parte II. In: *Revista trágica: estudos sobre Nietzsche*. Vol. 1 – nº 1, 2008, pp. 39-49.

GADAMER, H-G. *Heideggers Wege*. Albany: State University of New York Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

GAOS, José. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

GONZALEZ, Francisco. Heidegger’s ambiguous and unfinished confrontation with Plato. In: *Brill’s companion to german platonism*. Boston: Brill, 2019, pp. 299-325.

\_\_\_\_\_. "I have to live in Eros": Heidegger's 1932 seminar on Plato's *Phaedrus*. In: *Epoche*. Vol. 19. Ottawa: University of Ottawa, 2015, pp. 217-240.

\_\_\_\_\_. *Plato and Heidegger: a question of dialogue*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. Self-knowledge, practical knowledge, and insight: Plato's dialectic and the dialogue form. In: *The third way: new directions in Platonic studies*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1995, pp. 155-187.

\_\_\_\_\_. The hermeneutics of madness: poet and philosopher in Plato’s *Ion* and *Phaedrus*. In: *Plato and the poets*. Boston: Brill, 2011, pp. 93-110.

GONZÁLEZ R., Mauricio. *Fuera de casa o de la existencia impropia: Hacia otra lectura de Ser y tiempo de Heidegger*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2005.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

GRISWOLD JR., Charles L. *Self-knowledge in Plato’s Phaedrus*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1986.

HARADA, Hermógenes. *Iniciação à filosofia*. Teresópolis: Daimon, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *A auto-afirmação da universidade alemã*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009 (a).

\_\_\_\_\_. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. Trad. Ernildo Stein. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 67-81.

\_\_\_\_\_. *Fruhe Schriften*. Gesamtausgabe. Vol. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

\_\_\_\_\_. “*Já só um Deus nos pode ainda salvar*”. Trad. Irene Borges Duarte. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009 (b).

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Tradução de R. Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012 (a).

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (a).

\_\_\_\_\_. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Gesamtausgabe. Vol. 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

\_\_\_\_\_. *Platão: O sofista*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 (b).

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006 (b).

\_\_\_\_\_. *Seminare: Platon—Aristoteles—Augustinus*. Gesamtausgabe. Vol. 83. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012 (c).

\_\_\_\_\_; BOSS, Medard. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Edição bilíngue. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012 (d).

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006 (c).

\_\_\_\_\_. *Ser e verdade: 1. A questão fundamental da filosofia; 2. Da essência da verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2012 (e).

\_\_\_\_\_. *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Gesamtausgabe. Vol. 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

KIRKLAND, Sean D. Heidegger and greek philosophy. In: (Eds.) F. Raffoul e E. S. Nelson. *The Bloomsbury companion to Heidegger*. London-New York: Bloomsbury, 2013, pp. 77-86.

KISIEL, Theodore. Formal indicacion. In: (Ed.) Wrathall, Mark A. *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2021, pp. 333-334.

\_\_\_\_\_. Hermeneutics of facticity. In: (Ed.) Davis, B. *Martin Heidegger: Key concepts*. Durham: Acumen, 2010, pp. 17-32.

LARA, Francisco. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: Un comentário fenomenológico*. Madrid: Editora Tecnos, 2015.

MAGNONE, Paolo. La alegoría del carro del alma en Platón y en la Kaṭha Upaniṣad. In: *Textos y contextos (II): Exégesis y hermenêutica de obras tardoantiguas y medievales*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mas del Plata, 2012, pp. 87-125.

NICHOLSON, G. *Plato's Phaedrus: the philosophy of love*. Indiana: Purdue University Press West Lafayette, 1998.

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

PISETTA, Écio Elvis. O manual e a manualidade. In: *Síntese*. Vol. 30. Belo Horizonte: 2003. pp. 385-406.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

\_\_\_\_\_. *Parmênides*. Trad. Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. Phaedrus. In: *Platonis opera*. Vol. 2. (Ed.) Burnet, J. Oxford: Clarendon Press, 1901. [1967]

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

\_\_\_\_\_. *Timeu-Crítia*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLOTINO. *Eneadas: Eneada I*. Buenos Aires: Losada, 1948.

RAPP, J. R. *Ordinary oblivion and the self unmoored: Reading Plato's Phaedrus and writing the soul*. New York: Fordham University Press, 2014.

ROBINSON, T.M. *Plato's psychology*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

RYAN, Paul. *Plato's Phaedrus: A commentary for greek readers*. Norman: University of Oklahoma Press, 2012.

SÁ, R. N. A analítica heideggeriana da existência em *Ser e tempo*. In: *V Jornada IFEN: Diferentes modos de compreensão da subjetividade*. Rio de Janeiro: Artigos da V Jornada IFEN, 2012.

SALLIS, John. *Being and logos: reading the platonic dialogues*. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Chorology: on beginning in Plato's Timaeus*. Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Plato's other beginning. In: *Heidegger and the greeks: interpretive essays*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006, pp. 177-190.

SANTOS, José Trindade. Para uma leitura do *Fedro*. In: PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016, pp. 213-250.

SCHALOW, Frank; DENKER, Alfred. *Historical dictionary of Heidegger's philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2010.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

STAPLETON, Timothy. Dasein as being-in-the-world. In: (Ed.) Davis, B. *Martin Heidegger: Key concepts*. Durham: Acumen, 2010, pp. 44-56.

STEINER, Peter M. *Psyche bei Platon*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.

STEPHENSON, Craig E. *Anteros: a forgotten myth*. New York: Routledge, 2012.

SZLEZÁK, T. A. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. Tradução de Werner Fuchs e revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

TRABATTONI, Franco. *Attualità di Platone: Studi sui Rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*. Roma: Vita e Pensiero, 2009.

\_\_\_\_\_. Myth and Truth in Plato's *Phaedrus*. In: *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myth*. Boston: Brill, 2012, pp. 305-321.

\_\_\_\_\_. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Fernando Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

VELÁSQUEZ, Oscar. En torno a "súbitamente" en el *Banquete* de Platón. In: *Revista Chilena de Literatura*. Vol. 27-28, 1986, pp. 67-76.

WATSON, Gerard. Plato and the story. In: *Platonic Investigations*. Washington: Catholic University of America Press, 1985, pp. 35-52.

WERNER, D. Plato's *Phaedrus* and the problem of unity. In: *Oxford Studies of Ancient Philosophy*. Vol. 32, 2007, pp. 91-137.

ZIAREK, Krzysztof. *Language after Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.