

ARTEFILOSOFIA

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFOP
ISSN: 2526-7892

ARTIGO

SOBRE A “SUPERANÇA” DA DISTINÇÃO CORPO E ALMA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A ARTE: UMA PERSPECTIVA HEIDEGGERIANA¹

Eliana Henriques Moreira²,

Resumo:

Objetivamos discutir a ideia de desconstrução da concepção tradicional do ser humano, esta que o considera como um composto de corpo e alma, de modo a trazer as implicações desta questão na leitura filosófica da arte. Não se trata de superar ou sobrepujar este modo de entender o humano, “superação” aqui remete ao sentido de um perpassamento dessas noções, indo até seus fundamentos, para possibilitar um outro olhar para o humano enquanto tal.

Palavras-chave: Heidegger; desconstrução; dualismo; corpo; alma.

Abstract:

We aim to discuss the idea of deconstructing the traditional conception of the human being, which considers it as a body and soul compound, in order to bring the implications of this issue in the philosophical reading of art. It is not a matter of overcoming or overcoming this way of understanding the human, “overcoming” here refers to the sense of a crossing of these notions, going to its foundations, to enable another look at the human as such

Keywords: Heidegger; Deconstruction; Dualism; Body; Soul.

¹ On the “overcoming” of the body and soul distinction and its implications for art: A heideggerian perspective.

² Professora de filosofia na UFT-Tocantins, Campus de Porto Nacional, tem graduação em filosofia pela UFSJ, mestrado e doutorado em Filosofia pela UFPB, é líder do grupo de estudos e pesquisas em fenomenologia e hermenêutica filosófica. E-mail: liahenriques@uft.edu.br.

INTRODUÇÃO

É lugar comum na tradição de pensamento ocidental considerar o humano desde uma perspectiva dualista, como um composto de corpo e alma, e a partir daí considerar todas as outras questões que a ele se vinculam. Porém, o fato de ser uma questão comum e banalizada, não significa que esta é uma verdade intemporal, trata-se muito mais de uma tradição, tradição esta porém que vem sendo seguida e não vem sendo retomada desde os seus fundamentos. Esta tradição tem na figura de Platão um referencial fundamental, pois este filósofo determinou todo pensamento posterior, por isso abordaremos, de modo sucinto, o tratamento dado por este filósofo às noções de corpo e alma. Trazemos ainda a leitura cristã do pensamento de Platão através da figura de Agostinho, pois este pensador foi de fundamental importância na consolidação das bases filosóficas do pensamento cristão em seu início. A partir dessa retomada da tradição é que trazemos a discussão de Heidegger, que através da fenomenologia hermenêutica possibilita uma revisão, senão uma desconstrução, da noção do humano a partir desse composto de corpo e alma em prol da noção do *Dasein*, que, como veremos, é o ser-aí. Nesta discussão renova-se o pensar sobre o humano enquanto tal, pois parte-se daquilo que sempre já se deu quando o ser humano é, ou seja, o fato de que sempre que há ser humano há compreensão, interpretação e discurso. Esses fenômenos constituem a abertura mesmo desse ser no seu modo de ser e estar no mundo, mundo que é caráter de seu ser e não somente o objeto para seu ato de conhecer. No lugar dos sentidos Heidegger fala dos modos como somos afetados por tudo que nos circunda, aquilo que comumente chamamos de estados de humor, e aqui neste trabalho trataremos como tonalidades afetivas, são estas que nos ajudam a re-pensar a composição dualista de ser humano em prol de uma visão calcada na existência, numa visão em que o corpo não é só compreendido como a matéria, daí a importância da noção do corporar para Heidegger, uma dinâmica própria do movimento da existencialidade. Mediante essas desconstruções, o sentido de retomada da arte a coloca em outro lugar, em que ela não é mais somente objeto posto para a apreciação de um sujeito, ou uma referência aos sentidos, ou aos sentimentos, ela não só causa sensações em um sujeito, mas ela abre, inaugura um mundo, a partir do qual o *Dasein* pode vir a ser numa constituição originária, fundamental. A Arte é lócus privilegiado para o ser, ela tira do habitual e suspende o comum valorar para deixar a obra ser, o caráter de obra da obra traz em si mesmo a suspensão do já sabido, do já valorado, evidenciando este deixar ser, caráter fundamental da liberdade, onde, muito mais que promover uma formação da sensibilidade, a arte promove uma des-formação do já sabido em prol de um novo modo de ser para o ser humano no mundo.

1. A relação corpo e alma e a questão da arte na tradição de pensamento Ocidental

Uma das maiores referências da nossa tradição, sobre a visão do ser humano enquanto um composto de corpo e alma, vem de Platão³. Na obra *Fédon*⁴ a discussão de Platão gira especificamente em torno da alma (*psiqué*), tal discussão começa com a ponderação de Sócrates de que o filósofo não se ocupa com os desejos do corpo, mas só com o que se refere à alma e que o trabalho do filósofo consiste exatamente em afastar sua alma do contato com o corpo, o que para ele faz o filósofo diferir do homem comum, que tem como objetivo satisfazer esses desejos.⁵ Sócrates fala que o corpo é um obstáculo para a inteligência, e os órgãos dos sentidos tais como os ouvidos e os olhos não transmitem nenhuma verdade já que “estes sentidos são inseguros e inferiores”.⁶ O corpo não leva à verdade, mas “engana e leva ao erro”.⁷ O que faz ver a realidade mesma é o raciocínio que se faz através da alma, mas “somente quando esta não se deixa perturbar pela vista, pelo ouvido, ou pela dor ou pela voluptuosidade”.⁸ Os sentidos corporais não levam à essência das coisas, por isso Sócrates diz:

Há algum sentido corporal, pelo qual chegaste a apreciar as coisas de que te falo, como a grandeza, a sanidade, a força, em resumo, a essência de todas as coisas, isto é, aquilo que são

³Conforme nos lembra Chauí: “Platão foi e é incessantemente lido, interpretado, comentado, refutado, apropriado ininterruptamente no correr dos últimos vinte e quatro séculos. A cada época surge um novo Platão (...), o que se deve à natureza mesma das grandes obras de pensamento, já que estas suscitam uma multiplicidade de leituras e interpretações, criando uma posteridade”. CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia** – dos pré-socráticos à Aristóteles, São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.220. Trouxemos aqui algumas considerações sobre o tema da dualidade corpo e alma em Platão exatamente pela sua intensa presença no pensamento ocidental que ainda repercute na atualidade, muito embora esta questão em Platão tenha várias interpretações em suas obras.

⁴Fizemos a opção pelo recorte do tema da alma a partir da obra *Fédon*, já que nela Platão discute a ideia da separação do corpo e da alma, do sensível e do inteligível, e atribui um lugar privilegiado para a alma com relação ao corpo. Mas é importante considerar que a temática da alma está presente em toda obra de Platão. Cf. DIXSAUT, Monique. **Platão e a questão da alma**. Trad. Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017. É importante ressaltar ainda, conforme Santos, que nesta obra, o estatuto da sensibilidade ainda é deixado em suspenso, somente sendo considerado no *Teeteto*. Cf. SANTOS, José G.T. **Linguagem e pensamento na filosofia grega clássica**. In: Manuscrito: Revista Int. de filosofia. Campinas. Vol.29, nº02, p.538, 2006. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/new/8643590>.

Acesso em 10 out. 2020.

⁵PLATÃO. **Fédon**. Trad. Jorge Paleikat. João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp.125-126.

⁶PLATÃO, 1996, p.126.

⁷PLATÃO, 1996, p.126.

⁸PLATÃO, 1996, p.126.

nelas mesmas? Conhece-se, tendo o corpo por mediação, o que nelas existe de mais verdadeiro? Ou se aproximará mais do fim precisamente preparado para pensar por si mesmo a coisa que observa e toma por objeto?⁹

O filósofo prossegue dizendo que:

Aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos e dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo, já que este apenas turba a alma e impede que encontre a verdade.¹⁰

Por isso diz que enquanto a alma estiver absorvida na corrupção do corpo¹¹, jamais o homem possuirá a verdade, já que o corpo “oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-lo e as enfermidades perturbam nossas investigações”.¹² Para o filósofo, o fato de o corpo ser responsável pelos amores, pelos desejos, pelos temores e pelas ilusões de todos os tipos, faz com que o mesmo não conduza a um pensamento que julgue com acerto e seja criterioso, como diz Marques:

É feita uma lista de afecções, ações e valorações praticadas pela maioria dos homens; atitudes e objetos que, na perspectiva do filósofo, devem ser avaliados, medidos ou 'informados' pelos valores do exercício do pensamento puro: alimentos, doenças, apetites eróticos, medos, imagens, banalidades, guerras, lutas, posses e dinheiro, todos associados ao modo de viver que prioriza a satisfação das demandas corpóreas. Entretanto, como valores que são, estes fins podem ser considerados bons ou maus, em perspectivas diferentes; para aquele que valoriza o exercício do pensamento e da pesquisa acima de tudo, esses objetivos significam impedimentos (obstáculos) que fazem com que nos tornemos contaminados ou preenchidos (*anapimlometha*) excessivamente; e mais, ocupar -se principalmente deles indica falta de sensatez (*aphrosyne*), o que não significa que eles sejam maus neles mesmos.¹³

⁹PLATÃO, 1996, p.127.

¹⁰PLATÃO, 1996, p.127.

¹¹É importante notar, entretanto, como diz Araújo que “a questão dos sentidos para Platão pode levar a equívocos, pois no *Fédon* em alguns momentos o corpo aparece como prisão (*eirymós*) para a alma, principalmente para o saber, mas a experiência do corpo aparece também como fundamental para o processo da rememoração do saber. Cf. ARAÚJO, H. F. **A estetização do corpo pela alma no Fédon de Platão**. Fortaleza: Ed. UFC, 2014, p. 46.

¹²PLATÃO, 1996, p.127.

¹³MARQUES, Marcelo. **A troca de prazeres e dores no Fédon**. Brasília: Revista Archai. n.16, jan.-apr. 2016, p. 231-232. Disponível em file://C:/Users/User/Downloads/8643-Article%20Text-14982-1-10-20180604.pdf. Acesso em 11 out. 2020.

O filósofo diz ainda que é o corpo e suas paixões o responsável por todas as guerras, pelo desejo de acumular riquezas que na verdade o escravizam¹⁴. Por isso para pensar realmente alguma coisa, é preciso abandonar o corpo e se voltar somente à alma:

Enquanto estivermos nesta vida não nos aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo e tendo relação com ele que seja estritamente a necessária, sem permitir que nos atinja com sua corrupção natural e conservando-nos puros de todas suas imundícies até que o deus venha nos libertar.¹⁵

Sendo assim, Platão diz que purificar a alma é o mesmo que separá-la do corpo e acostamá-la a encerrar-se e recolher-se em si mesma e a “temperança é a virtude da alma que ensina a não ser escravo dos desejos mas a impor-se a eles e viver com moderação”¹⁶, e este desprezo do corpo é típico dos que se dedicam à filosofia e a “verdadeira virtude é a purificação de todas as paixões”.¹⁷ Somente mantendo todas as paixões no domínio da razão é que “se pode contemplar o que é verdadeiro, aquilo que é o próprio divino e por isso é também imutável e está acima de todas as crenças vulgares, libertando-se dos males que afligem à natureza humana, e isto é o que convém a alma de um verdadeiro filósofo”.¹⁸ Platão estabelece uma visão do corpo como instância material, conforme Araújo:

Em Platão, categoricamente, o corpo é visto como algo material, visível, sensível. Essa compreensão perpassa os âmbitos trabalhados por Platão em seus argumentos. No plano epistemológico o corpo é a instância que percebe o sensível (as coisas sensíveis); já no âmbito moral é visto como uma coisa má, mortal, passível de corrupção que, por vezes, impede a alma de chegar ao pleno conhecimento da verdade (por ser fonte de prazeres e dores, paixões e desejos, que afastam o homem da filosofia, dispersando-o). Essa visão material do corpo era provinda da tradição e com Platão o corpo perdeu uma das referências que mudariam o seu entendimento, o “eu” real do homem. Se outrora Homero via o corpo como o “eu”, Platão cuidou de refutar essa visão e colocar definitivamente a alma como candidata a portar tal classificação “eu”, e até mesmo a de “pessoa”.¹⁹

Através do estudo da relação entre o que é característico do corpo, como também da necessidade do afastamento deste em prol do desenvolvimento da alma, Platão estabeleceu um modo de pensar, diferente de todo pensamento anterior à ele e que servirá como uma matriz para toda a tradição de pensamento ocidental

¹⁴PLATÃO, 1996, p.128.

¹⁵PLATÃO, 1996, p.128.

¹⁶PLATÃO, 1996, p.128.

¹⁷PLATÃO, 1996, p.129.

¹⁸PLATÃO, 1996, p.129.

¹⁹ARAÚJO, H. F., 2014, p. 46-47.

posterior, o dualismo corpo e alma²⁰, e conforme aponta Carvalho²¹ trata-se de um dualismo irreduzível. Jaeger aponta essa influência de Platão no pensamento ocidental posterior:

Mais de dois mil anos já se passaram desde o dia em que Platão ocupava o centro do universo espiritual da Grécia e em que todos os olhares convergiam para a sua Academia, e ainda hoje se continua a definir o caráter de uma filosofia, seja ela qual for, pela sua relação com aquele filósofo. Todos os séculos da antiguidade que se seguiram a ele ostentam na sua fisionomia espiritual traços da filosofia platônica (por mais metamorfoseados que estejam), até que por fim o mundo greco-romano se unifica sob a universal religião espiritual do neoplatonismo.²²

Já que tudo que remete aos sentidos, sentimentos e paixões devem ser afastados, a arte (*technè*), vista por Platão enquanto cópia (imitação) da realidade, e por isso afastada duplamente do mundo ideal, pois remete e é dependente dos sentidos, deve, para ele, ser direcionada para imitação das virtudes que enobrecem a alma²³, tais como a coragem, a sensatez, a pureza e a liberalidade, mas não deve imitar os vícios para que não levem ao prazer do corpo, portanto, a arte que não oferece o afastamento necessário do mundo dos sentidos, não eleva o ser humano ao patamar ideal da purificação das paixões, ao contrário, o prende a elas. Platão demonstra aqui saber muito bem não só o poder de influência da arte na vida humana, mas também demonstra a necessidade de depurá-la e guiá-la de acordo com seus objetivos prévios, com o ideal, pautado pela harmonia e proporcionalidade, na formação que une o belo ao bem.²⁴

²⁰Tal concepção da relação corpo-alma é, para Robinson, algo desanimadora, mas: “historicamente bastante influente, é a que a maioria extrai de uma primeira leitura do Fédon, e é verdade que, realmente, é a concepção dominante no diálogo. Contudo, ela é paralela a outras versões, de vários modos conflitantes, da relação corpo-alma, que Platão por enquanto parece disposto a deixar irreconciliadas”. ROBINSON, Thomas M. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. Trad. Roberto Bolzani Filho. Revista **Letras Clássicas**, nº2. São Paulo, 1998, p.335. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i2>, p. 335-356. Acesso em 11 out. 2020.

²¹Carvalho aponta um dualismo irreduzível “do sensível e do inteligível, designadamente com a enumeração das notas características das Ideias, que no *Fédon* são indicadas como essências sempre idênticas a si mesmas, imutáveis, invisíveis e só apreensíveis pela razão”. Cf. CARVALHO, 2014, p.03.

²²JAEGER, Werner. **Paideia** – A formação do homem grego. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 581.

²³PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 87.

²⁴Platão, na República, ao falar sobre a formação das crianças, enfatiza a educação musical como sendo a parte principal desta, isso devido ao poder em que o ritmo e a harmonia têm de penetrar na alma e tocá-la fortemente, levando com eles a graça e cortejando-a, cultivando uma boa educação. Louvar as coisas belas, alimentar o espírito com elas desde a infância, antes de estar de posse da razão, diz Platão, faz com que se acolha a ternura

Já no início do pensamento cristão, Agostinho, pensador importante na consolidação da filosofia cristã, bebeu da fonte platônica e mais exatamente, neoplatônica, conforme Almeida:

Agostinho não foi diretamente influenciado pelas doutrinas de Platão, na medida em que o conhecimento que delas recebeu lhe foi transmitido pelo neoplatonismo e pelas referências, as alusões e os comentários que Cícero desenvolvera em torno de Platão e de sua academia.²⁵

Agostinho e a maioria dos pensadores, do início do período cristão, tiveram como uma das referências centrais na constituição de suas filosofias, o pensamento, muito embora de modo indireto, de Platão, mas, como nos diz Jaeger, esse contato foi fundamental:

A cultura antiga, que a religião cristã assimilou e à qual se uniu para entrar, fundida com ela, na Idade Média, era uma cultura inteiramente baseada no pensamento platônico. É só a partir dela que se pode compreender uma figura como a de Santo Agostinho, que traçou a fronteira histórico-filosófica da concepção medieval do mundo, por meio da sua Cidade de Deus, tradução cristã da República de Platão.²⁶

Agostinho continuou com a crença na ideia da existência de um corpo e de uma alma na composição do ser humano, conforme Gilson:

Ainda que a alma seja uma substância completa, ela se une a um corpo para formar com ele uma nova substância. A alma, nesse sentido, tem a função de ser a substância animadora e vivificadora do corpo e é graças a essa união, que a natureza inferior ou corporal se une, por intermédio da natureza superior da alma, à natureza suprema de Deus.²⁷

Para Agostinho há a necessidade de libertação das paixões e sentimentos, em prol da libertação da alma, que após a morte, não iria para o Hades, como em Platão, mas iria para o paraíso eterno, para a morada do pai. A purificação do corpo significa para Agostinho “a purificação das emoções, dos sentidos e dos sentimentos, através do domínio de tudo que se refere ao corpo exercido pela alma racional”.²⁸ E conforme Almeida, para Agostinho, a harmonia e a proporção são os fatores de elevação, que purificam a alma e é neste momento que acontece o encontro com a beleza: “Assim, onde quer que existam ordem, harmonia e

como a um parente, se aproxima o belo ao bom. Cf. PLATÃO, 1997, p.94-95.

²⁵ALMEIDA, Rogério, M. O Conceito de Belo em Agostinho de Hipona. **Basilíade**, Revista de filosofia, Curitiba, v.1, n°1, p.9-23, jan-jul. 2019, p.10. Disponível em: <https://doi.org/10.35357/2596-092X.v1n1p9/2019>. Acesso em 19 out. 2020.

²⁶JAEGER, 2001, p.579.

²⁷BOEHNER, GILSON, Etienne. História da filosofia Cristã. Trad. Raimundo Vier, Petrópolis: Vozes, 1970, p.182.

²⁸AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martins Claret, 2002, p.13.

proporção ou, em outros termos, onde quer que exista unidade produzida pela semelhança, existirá também beleza”.²⁹

2. A superação da relação corpo e alma na leitura heideggeriana do humano enquanto tal

Essa noção do humano como este composto de sentidos e razão e a promoção da alma, enquanto parte racional, em detrimento dos sentidos, elevou a importância da noção de razão, termo que para os gregos advém da palavra *logos*, e que foi acolhido e interpretado pelos romanos através da noção de *ratio*, e na transição para a era moderna, tornou-se a ideia de uma razão universal que, de acordo com Heidegger, busca ser um poder irresistível de domínio sobre a natureza, vista como seu objeto, sendo essa razão também considerada como uma “razão calculante, já que a tudo considera somente a partir da perspectiva do cálculo e do domínio do sujeito pensante”.³⁰ Heidegger evidencia o pensamento de Descartes como quem afirma e determina esse início do pensamento moderno, que tem na razão esse âmbito privilegiado para o conhecer, que é superior e se faz em detrimento dos sentidos e de tudo o que vem do corpo, já que estes são vistos como lugar do erro e do engano.

Na leitura de Heidegger, sem considerar de modo ontologicamente³¹ adequado, Descartes não teve acesso e nem condições de: “ver o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual”³² e de entendê-las como uma possibilidade de ser-no-mundo.³³ Ao contrário disso, Descartes apreendeu o homem (*res cogitans*) do

²⁹ALMEIDA, Rogério, 2019, p.26.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. “A mundanidade do mundo” In: Ser e Tempo. Trad. Marcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995, p.142.

³¹“Ontologicamente” aqui remete ao âmbito “ontológico” (que se refere ao ser em si mesmo) e se diferencia do âmbito ôntico (tudo que se refere ao ser do ente). Esta Ontologia, como ciência que trata da questão do ser, é retomada por Heidegger, para quem a questão central que necessita ser investigada é a questão do sentido do ser, de modo a renovar e problematizar este âmbito, ontológico, já que o conceito de ser até então era visto pela tradição de pensamento ocidental somente como um conceito muito amplo e extenso, e por isso indefinível por princípio. O filósofo problematiza e provoca a repensar sobre a questão do sentido do ser, evidenciando a relação do ser com o ser humano, no jogo de desvelamento e velamento do ser, da realidade mesmo em todas as suas faces. HEIDEGGER. 1995, p. 143.

³²HEIDEGGER, 1995, p.144.

³³ A noção “ser-no-mundo” é o modo como Heidegger denomina o ser humano, buscando enfatizar a noção de “mundo” como algo que é parte deste ser, trazendo a importância de se levar em conta que sempre que há ser humano há mundo, um não existe sem o outro, mas se co-pertencem. Muito embora, na tradição ocidental de origem cartesiana, o homem é visto como uma coisa e o mundo como outra completamente distinta, sendo que a relação entre homem e mundo aí se faz pela via do conhecimento,

mesmo modo que o mundo (*a res extensa*), isto é, como substâncias, como coisas, e como tal, coisas que estão já previamente dadas. Mas para Heidegger, para se compreender o homem é preciso captá-lo no seu modo mais comum e cotidiano de ser, naquilo que sempre já se deu, e o que ressalta nesse modo é que sempre há uma compreensão de ser no ato mesmo do existir do homem no mundo; mais do que uma coisa (uma substância/res), o homem é um ente que exerce seu ser, compreendendo-se a si mesmo e ao mundo, de um ou de outro modo, enfim, dando sentido a si, aos outros seres humanos e ao mundo. Ao reconsiderar a relação do humano com o ser, a partir da obra *Ser e Tempo*, de 1927, Heidegger construiu os alicerces do seu sistema filosófico, da sua ontologia fundamental, e esta, segundo Stein teve um papel importante de:

Recuperar a orientação para uma ‘totalidade’ não metafísica, através de uma hermenêutica abrangente que fosse capaz de pensar não apenas a racionalidade da ciência exata, mas das ciências humanas, enfim, as esferas cognitiva, normativa e expressiva- a ciência, a moral e a arte. Importava-lhe superar, pela ‘hermenêutica da facticidade’, o dualismo metafísico que separa entre mundo inteligível e mundo sensível, através do modelo da relação sujeito-objeto. Era este modelo que levava todas as propostas metafísicas, a estabelecer uma racionalidade a priori, transcendental, não produzida cognitivamente, para garantir a racionalidade do universo empírico-analítico, racionalidade a priori que, no entanto, não conseguia dar conta da racionalidade das ciências humanas e muito menos da moral e da arte.³⁴

O que está em questão, primordialmente, para Heidegger, é a consideração do ente humano não como coisa, com uma essência pré-determinada que subjaz aos seus estados mutantes, mas a necessidade do entendimento do ente humano como esse exercício de ser, que se faz a cada momento em que vive, enquanto pensa, enquanto fala, enquanto nada faz, e assim exerce seu ser, de um ou outro modo, pois se é sempre e a cada vez, de um ou de outro modo. E isso só é possível porque o ente humano caracteriza-se por estar aberto, como comenta Taminiiaux que para Heidegger: “existir é manter-se no aberto, no ser da transcendência finita, no espaço intermediário entre o ser e o ente”³⁵ ao ser. Essa abertura desdobra-se na disposição³⁶, na compreensão³⁷ e no discurso³⁸,

sendo este ponto problematizado pela fenomenologia heideggeriana, para quem o ser humano não tem primeiramente uma relação de conhecimento com o mundo, mas o mundo sempre já se deu quando há ser humano, o mundo se faz mundo sempre e a cada vez que há ser humano, o mundo mundifica (*die Welt Weltet*), afirma o filósofo. HEIDEGGER, 1995, p.143.

³⁴STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo**. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 2008, p.81.

³⁵TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da ontologia fundamental-** ensaios sobre Heidegger. Trad. João Carlos Paz, Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1995, p.15.

³⁶Disposição é o termo usado na tradução de “Ser e Tempo” (obra publicada em 1927 e considerada a mais importante de Heidegger) feita por Marcia de Sá Cavalcante, do termo

compreendendo e interpretando (já que capacitados pelo discurso), os entes que nos vêm ao encontro, de um ou outro modo, no mundo, que é parte dessa experiência de existir, já que o homem é sempre um ser-no-mundo. E ser-no-mundo não tem meramente o sentido de estar no mundo, como a cadeira está na sala, o sentido de ser-no-mundo para Heidegger implica uma relação de proximidade, significa um habitar, um estar familiarizado, como diz Pöggeler:

A existência é no ser-no-mundo, ou seja: ela 'é' o seu mundo, é a partir do ser familiar com o mundo. Ela não é um objeto que ocorra no 'mundo', no todo do ente, nem tão-pouco é um sujeito sem-mundo, a partir do qual, desde Descartes, se tem tentado repetidamente construir, antes do mais, as pontes para o 'mundo'. A existência como ser-no-mundo está, pelo contrário, sempre junto das coisas. Tal como se encontra sempre junto das coisas, ela também está sempre com outros. Ela não é um eu, que ainda tenha de iniciar uma relação com as outras pessoas, mas é primariamente um ser-com outros.³⁹

Befindlichkeit, que remete diretamente à composição do *Da-sein*, ou ser-aí. Disposição significa o estado em que uma pessoa se encontra, o modo em que ela está, considerando-se que o característico do humano enquanto tal é estar de um ou de outro modo, sendo portanto parte fundamental de sua constituição ontológica, característico deste ser, e ele se desdobra em vários modos, assim podemos dizer que nos encontramos bem, nos encontramos felizes, ou tristes, ou indiferentes, esses modos típicos do encontrar-se do humano são as representações ônticas, o que Heidegger chama de *Stimmung*, que seria o ânimo ou estado de humor (*Geistimtmsein*), que são parte dessa disposição fundamental, ontológica. HEIDEGGER, 1995, p.188.

³⁷A Compreensão na perspectiva heideggeriana, está presente ao *Dasein* desde sempre, mesmo que este não tematize explicitamente algo, mas compreender é um caráter ontológico deste ser, já que o humano é um ser que busca dar sentido a tudo, mesmo que não de forma reflexiva, mas o compreender é seu modo de ser. HEIDEGGER, 1995, p.198.

³⁸O Discurso, ou a linguagem, caracteriza, para o filósofo, o modo humano de ser, já que somos desde sempre uns com os outros, a linguagem é o que nos diferencia de todos os outros seres, a linguagem tem-nos de tal modo que é nela e a partir dela que podemos dizer que somos humanos. A linguagem está implícita quando compreendemos, bem ou mal, e se faz presente no modo em que nos encontramos, na nossa disposição, no nosso estado de humor. Estes três fenômenos, disposição, compreensão e discurso formam o modo de ser do ente humano, a abertura em que o *Dasein* se encontra sempre e a cada vez no mundo Cf. HEIDEGGER, 1995, pp.188-218. Para Heidegger o ser humano tem algo a dizer porque o dizer, assim como o deixar ver, é um deixar ver do ente como um ente sendo assim e assim, pois o ser humano está na abertura do ser, no desocultamento do que está presente, este é o fundamento para a possibilidade, e mesmo para a necessidade, para a essencial necessidade do dizer, para o fato de que o homem fala. HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Trad. Gabriela Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC: Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p.117

³⁹ PÖGgeler, Otto. **A via de pensamento de Martin Heidegger**. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 2001, p.55-56.

Nessa leitura heideggeriana, que busca desconstruir a ideia dominante do homem como sujeito, como um composto de alma e corpo, qual o lugar dos sentidos e qual a compreensão de corpo?

Começemos com a crítica heideggeriana sobre a questão dos sentidos em Descartes, para quem os sentidos não dão a conhecer o ente em seu ser, mas “meramente anunciam a utilidade e a desvantagem das coisas intramundanas ‘externas’ para o ser humano dotado de corporeidade”.⁴⁰ Mas para Heidegger, os sentidos só podem ser estimulados, ou mesmo só se pode ter sensibilidade para algo, diz o pensador: “de maneira que o estimulante se mostre na afecção, porque eles pertencem, do ponto de vista ontológico, a um ente que possui o modo de ser disposto no mundo”.⁴¹ Desconsiderando a importância de se entender o homem como essa abertura, que está disposta e compreende o ser, a tradição de pensamento moderno ocidental, a exemplo de Descartes, seguiu neste caminho no qual a noção de razão é tida como superior, e os sentidos são importantes só como modo de captação das sensações do mundo externo, porém como são eles causa de erro e de engano, necessitam ser guiados pela razão.

Para Heidegger os sentimentos são parte fundamental do humano em seu ser, e também fazem parte desse caráter de ser aberto, já que o homem não é somente um ser que pensa e que também quer: “e que além disso, teria sentimentos acrescentados ao pensar e ao querer e isso com alguma finalidade como o de embelezamento ou mesmo de embrutecimento”⁴², mas o sentimento é fundante, por isso o pensador diz: “O estado do sentimento é originário, mas o é de tal modo que a ele co-pertence o pensar e o querer. A única coisa importante agora é ver que o sentimento tem o caráter do abrir e do manter aberto, e, por isso, sempre à sua maneira, também o caráter do fechamento”.⁴³ O sentimento tem o caráter de abertura, por isso ele é originário e não secundário, e o querer é ele mesmo um trazer-se a si mesmo e com isso um: “encontrar-se em meio ao para-fora-de-si, um manter-se no ímpeto para fora de algo e em direção a algo [...] no querer vamos ao encontro de nós mesmos como aqueles que propriamente somos”.⁴⁴

Os sentidos e os estados sentimentais, a percepção, o querer, não são considerados por Heidegger como fenômenos separados em uma esfera específica (o corpo) e oposta a outra esfera, que seria a esfera da razão. Para Heidegger, é exatamente a partir do equívoco da consideração do homem visto deste modo, que advém da visão metafísica do homem como o animal racional, como um composto constituído de corpo e de alma, que se estabelece um esquecimento de seu estado de abertura originária, e da constante necessidade de ter de se apropriar

⁴⁰HEIDEGGER, 1995, p.143.

⁴¹HEIDEGGER, 1995, p.140.

⁴²HEIDEGGER. Martin. “A vontade de poder como arte”. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.p. 43.

⁴³HEIDEGGER, 2010, p. 49.

⁴⁴HEIDEGGER, 2010, p. 49.

de si mesmo. Portanto, o que é o mais próprio do homem é o que deixa de ser questionado. Segundo Haar, Heidegger atribui ao pensamento uma tarefa ambiciosa e desconcertante, que é mudar a essência do homem e, por isso, compreendê-lo diferentemente de toda a tradição até ele:

Mas porque tal projeto? Por que deve o homem ser determinado diferentemente de um composto de alma e corpo, ou como ‘este vivente dotado de palavra’, *zōon logon echon*, que durante séculos chamaram ‘animal racional’ e que a Técnica transformou recentemente na sua última metamorfose: ‘o vivente que calcula’ ou ‘que trabalha’, a ‘besta de trabalho’? Estas representações não são falsas, diz Heidegger, mas perderam de vista o traço essencial do homem. Esquemáticamente, todo o processo heideggeriano do ‘humanismo’ metafísico reconduz-se a duas acusações principais: o substancialismo e o antropocentrismo. O homem não é primeiramente uma substância corporal animada, ou unidade de duas substâncias, mas ek-sistência, quer dizer, abertura, transcendência, relação ex-tática com o ser. Tal é o seu traço essencial. O homem não possui em si mesmo as suas propriedades e os seus poderes; ele não se dá o ser nem a relação com o ser. Não é o centro dos entes; ele mantém-se ‘no meio do ente’ sem ser o meio destes, está longe de possuir o segredo da sua própria essência, talvez nunca a alcançando.⁴⁵

Na busca de compreender o humano enquanto tal, não partindo dos conceitos cristalizados da tradição, Heidegger busca nomear este ente de modo a distingui-lo da interpretação tradicional do animal racional, e da ideia de homem como um composto de corpo e alma⁴⁶. Para tal, criou o termo *Dasein*, que se refere a este ente, de modo a preservar a relação com o ser, que sempre está presente em sua existência, e segundo Haar:

Heidegger chama à relação particular que o *Dasein* mantém com o seu ser, existência (*Existenz*). Ora, esta relação não é fechada sobre si mesma. Ela implica ‘de um modo co-originário’ a compreensão do mundo como conjunto de possibilidades práticas definidas, e a do ser do ente intramundano. O *Dasein* é sempre ‘meu’, mas esta ‘mesmidade’ é ao mesmo tempo a sua abertura ao mundo. (...) A Abertura a si do *Dasein* não é do tipo da reflexão, porque esta abertura a si passa sempre pelo mundo. De um mesmo golpe, encontra-se minada a evidência tradicional do laço necessário entre o pensamento como representação e a interioridade.⁴⁷

⁴⁵HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1990, p 93-94.

⁴⁶Sobre o importante confronto de Heidegger com o pensamento da tradição, com a ideia de homem como animal racional e da visão dualista de corpo e alma ver o comentário de Haar na sua obra “Heidegger e a essência do homem (1990).

⁴⁷HAAR, 1990, p.18.

Por isso *Dasein*, ou conforme a tradução para o português, ser-aí, significa o ser que está aí e lá (o *Da*), no mundo, e que é sempre ser-no-mundo. Este ente que possui o caráter do *Dasein* é o seu *Da*, no sentido de dispor, implícita ou explicitamente, em seu estar-lançado⁴⁸, já que o *Dasein* não é como um sujeito interiorizado, mas já é sempre uma exteriorização, um estar fora. Segundo Haar, o fato de Heidegger ter escolhido o termo *Dasein* evitando os termos homem e sujeito:

Foi antes de mais para não retomar os pressupostos e os preconceitos que estes termos veiculam, pois o *Dasein* é, com toda a certeza, completamente diferente do homem-sujeito da metafísica moderna. Ele caracteriza-se por uma relação consigo mesmo que é, de imediato, relação com o ser. O *Dasein*, com efeito, relaciona-se com o seu ser como tendo do ser esse ser.⁴⁹

É na disposição que o *Dasein* já se colocou sempre diante de si mesmo e já sempre se encontrou, não como percepção mas como um dispor-se no humor⁵⁰, numa tonalidade afetiva. Por isso o filósofo diz que o *Dasein* já sempre assumiu a responsabilidade de seu ser e sempre se encontrou em um estado de humor: “enquanto ente entregue a responsabilidade de seu ser, ele também se entrega à responsabilidade de já se ter sempre encontrado - encontro que não é tanto fruto de uma procura direta mas de uma fuga”⁵¹, assim diz:

No estado de humor (tonalidades afetivas), o *Dasein* já sempre se abriu numa sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade o *Dasein* se entregou em seu ser e que, existindo, ele tem de ser. Aberto não significa conhecido como tal. E justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser do *Dasein* pode irromper na nudez “do que é e tem de ser”. A pureza “do que é” se mostra, enquanto a proveniência (*woher*) e o destino (*Wohin*) permanecem obscuros. O fato do *Dasein* não “ceder” a tais humores na cotidianidade, isto é, de não perseguir a abertura que eles realizam e não se deixar levar pelo que assim se abre, não constitui uma prova contra o fato fenomenal de que o humor abre o ser do *Da* em seu fato, mas sim um testemunho.⁵²

Já que os sentidos e os sentimentos são essencialmente ligados a esta abertura do *Dasein*, pode-se dizer que todo sentir é um sentir-se e está ligado às tonalidades

⁴⁸Heidegger busca ressaltar a fatorialidade da existência humana em sua singularidade, pois o ser humano está entregue à responsabilidade de seu ser, esse “fato de ser” é visto como um caráter ontológico do *Dasein*, mas ele está geralmente encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, a esse fenômeno Heidegger denomina de estar-lançado (*Geworfenheit*), no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre o seu “da”(de *Dasein*, ou o aí do ser-aí) HEIDEGGER, 1995, p. 188.

⁴⁹HAAR, 1990, p.17.

⁵⁰HEIDEGGER, 1995, p.188.

⁵¹HEIDEGGER, 1995, p.188.

⁵²HEIDEGGER, 1995, p.189.

afetivas (*Stimmung*)⁵³, já que estas, em cada comportamento junto ao ente, se mostram de um ou de outro modo. Daí podemos dizer que um sentimento é o modo no qual nos encontramos em ligação ao ente e conosco mesmo simultaneamente. Os sentimentos são fundantes já que são o modo pelo qual se dá a abertura do *Dasein*: “No sentimento abre-se e mantém-se aberto o estado no qual nos encontramos concomitantemente em relação às coisas, em relação a nós mesmos e em relação aos homens que convivem conosco”.⁵⁴

Para nos aproximar dessas tonalidades afetivas, o filósofo diz que não podemos tomar o homem por algo que se diferencia da coisa material, seja a consciência, a razão ou as vivências ligadas a uma corporeidade já que “esta concepção do homem enquanto ser vivo que possui, além do mais, razão, conduziu a um total desconhecimento da essência das tonalidades afetivas”.⁵⁵

Heidegger entende que todo e qualquer tornar consciente das tonalidades afetivas significa também uma destruição, ou mesmo produz no mínimo uma alteração, por isso, em meio ao despertar de uma tonalidade afetiva, para ele: “tudo depende de deixar esta tonalidade afetiva ser como ela deve ser enquanto esta tonalidade afetiva. O despertar é um deixar ser da tonalidade afetiva, que antes disso dorme explicitamente”.⁵⁶ Para tal faz-se necessário “abrir primeiramente o olhar para o ser-aí do homem”⁵⁷, já que tonalidades afetivas são jeitos fundamentais nos quais nos encontramos de um modo ou de outro. Tonalidades afetivas “são o como de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro”⁵⁸, e isso não quer dizer apenas algo paralelo mas, para o pensador:

Ser para alguém de um modo ou de outro não é nunca primordialmente a consequência e a manifestação paralela de nosso pensar, agir e não agir. Ao contrário, é o seu pressuposto, o “meio” no qual primariamente o pensar acontece. E exatamente as tonalidades afetivas para as quais não atentamos de maneira alguma e que observamos ainda menos, as tonalidades afetivas que nos afinam de um tal modo que tudo se dá para nós como se nenhuma tonalidade afetiva

⁵³*Stimmung* se refere ao “estado de humor” ou às “tonalidades afetivas”, conforme tradução de Marco Antônio Casanova. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Conceitos fundamentais da metafísica**-mundo, finitude, solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.74. Este termo remete, em termos ônticos, ao estado de humor ou às tonalidades afetivas, sempre presente no modo humano de ser, e visto ontologicamente, refere-se à disposição ou ao encontrar-se do *Dasein* (*Befindlichkeit*). Cf. HEIDEGGER, 1995, p.188.

⁵⁴HEIDEGGER, 2010, p. 48.

⁵⁵HEIDEGGER, Martin. “A tarefa do despertar de uma tonalidade afetiva fundamental e a indicação de uma tonalidade afetiva fundamental velada de nosso ser-aí”. **Os Conceitos fundamentais da metafísica**-mundo, finitude, solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.74.

⁵⁶HEIDEGGER, 2006, p.80.

⁵⁷HEIDEGGER, 2006, p.75.

⁵⁸HEIDEGGER, 2006, p.75.

estivesse aí, como se nós não estivéssemos absolutamente afinados: exatamente estas tonalidades afetivas são as mais poderosas.⁵⁹

A dificuldade em perceber as tonalidades afetivas, é que, segundo o filósofo, de início e na maioria das vezes, só certas tonalidades afetivas nos tocam. Tonalidades afetivas que irrompem em direção a certos pontos extremos tais como a alegria e a tristeza. Outras tonalidades afetivas já menos apreensíveis são, por exemplo “um leve temor ou uma satisfação que se espraia amplamente”.⁶⁰ Mas para o filósofo, o que aparenta não estar afinado, no qual não estamos nem mal nem bem” humorados, é um modo fundamental das tonalidades afetivas e deixa ver como elas sempre estão presentes.

O filósofo observa que as tonalidades afetivas são a pressuposição e o meio tanto do pensamento quanto da ação. Isto quer dizer que elas remontam mais originariamente à nossa essência, e nelas chegamos realmente a encontrar a nós mesmos enquanto ser-aí.⁶¹ Por isso diz:

Exatamente porque a essência da tonalidade afetiva consiste em não ser nenhuma manifestação paralela, mas nos remete para o fundamento do ser-aí, ela permanece velada ou mesmo disfarçada para nós. É por isso que apreendemos inicialmente a essência da tonalidade afetiva a partir do que a princípio se abate sobre nós: a partir dos rompantes extremos da tonalidade afetiva, a partir do que irrompe e se dissipa. Porque tomamos as tonalidades afetivas a partir dos rompantes, elas parecem ser eventos entre outros e desconsideramos o ser afinado de modo peculiar, a tonalidade afetiva que atravessa originariamente todo o ser-aí enquanto tal.⁶²

O sentir, os sentimentos e os sentidos não são vistos somente como estados interiores a um sujeito, como é para tradição de pensamento ocidental, mas são parte do ser do *Dasein* como ser-no-mundo. Por isso pode-se dizer que não existe antes o homem enquanto ser pensante, enquanto ser de razão e, depois, o mundo, como seu objeto e fonte de seus estados sentimentais. Desde sempre existe já a relação, a tensão de ser de um modo ou de outro, própria ao *Dasein* como ser-no-mundo. Em todo modo de comportamento do *Dasein* em meio ao ente já existe algo prévio, possível porque houve já uma abertura de mundo; e em todo comportamento, em todo modo de sua existência temos uma determinação temporária, que se dá sempre e a cada vez de algum modo. Isto é, o fato de estarmos sob uma tonalidade afetiva, um estar assim ou assim, deste ou daquele jeito, mas sempre de algum modo, mostra essa relação de co-pertencimento entre homem e mundo.

⁵⁹HEIDEGGER, 2006, p.81.

⁶⁰HEIDEGGER, 2006, p.81.

⁶¹HEIDEGGER, 2006, p.81.

⁶²HEIDEGGER, 2006, p.82.

Sendo assim, revê-se a ideia de sentimento subjetivo como algo que está presente somente no interior do sujeito, revê-se a ideia mesmo de sujeito, o sentimento diz respeito a todo o meu ser-no-mundo. Sendo que esta tonalidade afetiva não é algo que exista por si, mas é parte do ser-no-mundo, pois o ser humano é um ente que é desde sempre interpelado pelas coisas. Para o pensador, tonalidade afetiva e ser-relacionado são um só, e “toda nova tonalidade afetiva é sempre apenas uma mudança da tonalidade que já está sempre presente em todo comportamento”.⁶³

Paixão, afeto e sentimento são, para o filósofo, modos fundamentais sobre os quais repousa o *Dasein*, trata-se de como o *Dasein* relaciona-se com o *Da*, o desvelamento e o velamento do ente no interior do qual ele se encontra. Para o filósofo, o fato de afeto, paixão e sentimento circunscreverem o chamado “lado não racional da vida psíquica pode ser uma representação corrente e habitual, mas isso não é o suficiente para um saber que está empenhado em determinar o ser do ente”⁶⁴, assim diz o filósofo:

Não se pode negar que o que é apoderado pela fisiologia – determinados estados do corpo, alterações da secreção interna, tensões musculares, processos nervosos – também pertence aos afetos, às paixões e aos sentimentos. No entanto, é preciso que se pergunte se todos esses estados corporais e se o corpo mesmo são concebidos aí de uma maneira metafisicamente suficiente, de modo que, com um estalar dos dedos, se possa tomar um material emprestado da fisiologia e da biologia (...) aqui é fundamental levar ao menos uma coisa em consideração: não há absolutamente nenhum resultado de uma ciência qualquer que possa algum dia encontrar emprego imediato na filosofia.⁶⁵

Paixão, afeto e sentimento fazem parte do ser do *Dasein*, um ser que não tem um corpo (o termo que Heidegger usa é *Leib* para diferenciar sua compreensão de corpo da ideia de corpo como corpo material, que é, em alemão, *körper*) como algo acrescido a ele, mas que, segundo Heidegger, corporifica ou corpora (*Leiben des Leibes*).⁶⁶ A noção de corporar evidencia mais acentuadamente essa tentativa de superação da ideia de ser humano como um composto de corpo e alma, vistos como coisas distintas e independentes, muito embora, conforme nos lembra Ribeiro, Heidegger foi intensamente criticado por não ter desenvolvido amplamente essa temática do corporar, críticas essas vindas de Jean Paul Sartre, de Alphonse de Waelhens, de Cristian Ciocan, entre outros⁶⁷, muito embora, quando

⁶³HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Trad. Gabriela Arnhold, Maria de Fátima Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p.218.

⁶⁴HEIDEGGER, 2010, p.42.

⁶⁵HEIDEGGER, 2010, p.42.

⁶⁶HEIDEGGER, 2001, p.114.

⁶⁷Cf. RIBEIRO, Caroline, V. O corpo à luz da ontologia heideggeriana e da psicanálise winnicotiana. In: **Ontologia e psicanálise: diálogos possíveis**. São Paulo DWWE, 2018, p.96-97. *E-book*. Disponível em <https://ibpw.org.br/wp-content/uploads/2018/10/Ontologia-e-Psican%C3%A1lise-1.pdf>, Acesso em

se pronunciou sobre o assunto Heidegger reforçou que o decisivo para essa revisão da compreensão do humano passava pela constituição fundamental do existir humano, e tal resposta estava no seu constructo *Dasein* como ser-no-mundo, assim disse:

Deve-se partir sempre da constituição fundamental do existir humano, isto é, o ser homem como *Dasein*, como existir no sentido transitivo, um âmbito de estar-aberto-no-mundo (...). Então, tudo o que chamamos a nossa corporeidade, até à última fibra muscular e a molécula hormonal mais oculta, faz parte essencialmente do interior do existir.⁶⁸

O corporar diz respeito a todo o ser do *Dasein*, não sendo somente a parte material, o entendimento do constructo *Dasein* é que sustenta o questionamento heideggeriano do modo humano de ser, colocando-o em contraposição aos posicionamentos clássicos e é desse modo que podemos relacioná-lo à questão da arte. A perspectiva aberta por Heidegger, a partir do constructo *Dasein* está inteiramente ligada à discussão crítica do pensamento da modernidade, e a tentativa de desconstrução desse modo de entender o homem como sujeito (como uma coisa/res cogitans) e o mundo como objeto (outra coisa/res extensa), que estão separados, onde a primazia é do sujeito, que conhece e que domina. Por isso a necessidade de colocar sob outra base o entendimento do humano, não mais pautado nas noções de corpo (enquanto parte material) e alma (parte racional). Conforme Ribeiro:

O *Leib* não se mede, não se dimensiona com unidades métricas, por isso, o problema do corpo implica, na perspectiva heideggeriana, uma discussão com a tradição moderna que nos legou a sanha de reduzir tudo a objetos passíveis de manipulação e cálculo. Insistentemente o filósofo diz aos alunos que a questão sobre o corpo passa por uma discussão sobre o método da ciência moderna, sobre pretensão de tomar o corporal e tudo o que há a partir de unidades de medida e controle. Por conseguinte ‘o fenômeno do corpo só pode ser focado se, na superação crítica da relação sujeito-objeto válida até agora, o ser-no-mundo for propriamente experienciado, propriamente assumido e suportado como traço fundamental do *Dasein* humano’.⁶⁹

Sendo assim, o ouvir ou o ver, por exemplo, são modos de corporar, assim como quando dizemos sou todo ouvidos, queremos dizer que estamos inteiros ali, de “corpo e alma”⁷⁰, e para ouvir bem é preciso estar atento, “ouvir é um estar junto

06/10/2020.

⁶⁸HEIDEGGER, 2006, p.292-243 apud RIBEIRO, 2018.p.92.

⁶⁹RIBEIRO, 2018, p.98.

⁷⁰HEIDEGGER, 2001, p.243. Para o filósofo “estar de corpo e alma” em alguma coisa significa: meu corpo permanece aqui, mas o estar-aqui do corpo, meu estar sentado nesta cadeira, por exemplo, é, por sua essência, sempre um estar-lá junto de algo.

ao tema corporal corporando”⁷¹, para ouvir bem temos que estar quietos, se começamos a correr enquanto ouvimos já seria um modo de não ouvir bem. Ouvir e também falar, e de modo geral a linguagem, são fenômenos corporais, para Heidegger. O ouvir algo é, em si, a relação do corporar com aquilo que é ouvido: “o corporar co-pertence sempre ao ser-no-mundo, ele co-determina sempre o ser-no-mundo, o ser-aberto, o ter de mundo”.⁷² As tonalidades afetivas em meio ao ente indicam o modo de ser que se dá sempre e a cada vez, corporando, já que a gente sempre se encontra de um ou de outro modo. O sentimento é então, para Heidegger, esse modo em que nos encontramos tanto em relação ao que não somos quanto ao que somos:

No sentimento abre-se e mantém-se aberto o estado no qual nos encontramos concomitantemente em relação às coisas, em relação à nós mesmos e em relação aos homens que convivem conosco. O sentimento é efetivamente esse estado aberto para si mesmo, no qual nossa existência se agita.⁷³

Heidegger traz essa importante reflexão que o sentimento abre o nosso estado de ser em relação a nós mesmos e em relação aos outros; os sentimentos, ou tonalidades afetivas, são a base em que nos relacionamos sempre e a cada vez com nós mesmos e com os outros, sendo impossível colocá-los como inferiores ou quisermos ignorá-los, pois é a partir deles que nós somos o que somos. Muito embora essa importância, desde a tradição de pensamento ocidental advinda do modelo platônico, que inferioriza tudo que se refere aos sentidos, sentimentos e paixões, o âmbito da alma e na modernidade, da razão, vem sendo privilegiado, por isso o filósofo diz:

Talvez o que aqui e em casos análogos chamamos sentimento ou estado afetivo, tenha mais razoabilidade, quer dizer, se aperceba mais, porque é mais aberto ao ser do que toda a razão que, entretanto, se tornou *ratio*, e foi falsificada pela interpretação racional. Aí prestou estranhos serviços o fascínio pelo ir-racional, como o aborto do racional não pensado.⁷⁴

3. A questão da arte na formação do humano enquanto tal na perspectiva heideggeriana

A determinação tradicional do que pertence aos sentimentos e do que pertence à razão está atrelada à visão do homem como o *animal racional* e se consolidou no

⁷¹HEIDEGGER, 2001, p.124.

⁷²HEIDEGGER, 2001, p. 114.

⁷³HEIDEGGER, 2010, p.42.

⁷⁴HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Ed.70, 1989, p.18.

pensamento ocidental, e por isso também na Estética e na educação na modernidade. A implicação mais direta disso se percebe em uma compreensão de Formação humana, no caso, no que se refere à Formação dos sentimentos de modo análogo à Formação lógica para o pensar, conforme diz Heidegger:

Não é de se espantar que nos últimos séculos a estética como tal tenha sido conscientemente empreendida e fundamentada. Essa é também a razão pela qual somente agora surgiu o nome para um tipo de consideração que foi preparado há muito tempo. No campo da sensibilidade e dos sentimentos, a “estética” deve ser o mesmo que a lógica no âmbito do pensamento; é por isso que ela também é chamada de “lógica da sensibilidade”.⁷⁵

A ideia da necessidade de uma formação para a sensibilidade e os sentimentos, nessa tradição que desde Platão até Descartes as desvalorizavam, com relação à razão, foi discutida por Friedrich Schiller, um dos precursores do romantismo alemão, nas suas Cartas sobre a educação estética da humanidade, de 1794, nelas ele reclama da vida em sua época, comparando-a ao esplendor da vida no mundo grego, substituído pelo que ele considera ser em sua época “uma engenhosa engrenagem de uma vida mecânica, uma totalidade formada por infinitas partículas sem vida”⁷⁶, por isso lamenta a separação entre “trabalho e gozo, entre a lei e os costumes, o meio da finalidade, e o esforço da recompensa”⁷⁷, temas ainda muito atuais em nossa sociedade. Considera ainda o homem na sua época “como estando acorrentado a um todo, sendo uma partícula desse todo, sendo o som desse mundo mecânico algo como um incômodo”.⁷⁸ Assim diz: “Ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, o homem não desenvolve a harmonia de seu ser, e, em lugar de desdobrar em sua natureza a humanidade, tornou-se mera cópia de sua ocupação, de sua ciência”.⁷⁹

A condição estética para Schiller se liga diretamente à Formação do indivíduo, por isso sua necessidade premente, já que sua falta implica exatamente a perda da conquista da própria humanidade do homem, que passa a se tornar uma cópia de sua ocupação e de sua ciência. Esta Formação humana ou a falta dela tem a ver, em Schiller, com a falta de valorização do sensível, sendo que esta culminou, para Schiller, com o advento das atrocidades advindas da Revolução Francesa. E este é, para o pensador, o momento em que a razão mais foi enaltecida, exigida, mas faltou a união entre razão e sensibilidade, o que, segundo ele, só é possível através da condição estética, condição intermediária, mas essencial para a Formação

⁷⁵HEIDEGGER, 2010, p.77.

⁷⁶SCHILLER, Friedrich. **Sobre a educação estética da humanidade**. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo: EPU, 1991, p.52.

⁷⁷SCHILLER, 1991, p.52.

⁷⁸SCHILLER, 1991, p.53.

⁷⁹SCHILLER, 1991, p.53.

humana. Schiller mostra a dependência dos sentidos no humano enquanto tal, porém, é necessário o que ele chama de passo atrás que é uma real apropriação dessa sensorialidade, já que ela deve ser elevada e não suprimida⁸⁰. Para Heidegger, é neste retorno à sensorialidade, na união entre sentidos e razão que se dá forma à condição estética, que nasce a origem da liberdade em um sentido transcendental em Schiller.

Se Schiller defendia a existência de uma condição estética como possibilidade de humanização mesma do homem, Heidegger considerou a Arte como este lugar privilegiado na existência do *Dasein* em seu ser-no-mundo. Se o homem é um fazer-se, se ele é sempre um sendo, ou seja, este constante exercício de ser, de apropriação de si mesmo em um mundo compartilhado com outros seres⁸¹, a arte surge como locus privilegiado para esta realização do exercício de ser de um modo próprio e autêntico, e neste não se revela um homem fragmentado, dividido entre sentidos e razão ou corpo e alma. Na interpretação de Stein, não há dúvida que a partir do paradigma inaugurado em *Ser e Tempo*, que possibilitou uma recolocação da questão do humano enquanto tal a partir de outra perspectiva que não a do animal racional, ou da dualidade corpo e alma, a questão do estético recebeu um espaço totalmente novo:

A superação da racionalidade da ontologia da coisa (instrumental) como único caminho para o acesso aos entes, a superação do dualismo entre inteligibilidade e sensibilidade e, sobretudo, a crítica ao modelo da relação sujeito-objeto, ao mesmo tempo em que atingiam aspectos essenciais da racionalidade produzida pelos princípios epocais da tradição metafísica, levou Heidegger a introduzir o conceito de “temporalidade” (*Temporalität*) a partir do qual as diferentes esferas individuais do mundo receberiam seu estatuto legitimador. Mas não mais como legitimação vinda de algum princípio metafísico, pelo próprio acontecer histórico, como constelação de uma época, resultado de uma articulação de formas de vida. Aí a obra de arte encontra seu lugar. Daí o filósofo ligar o aparecer das obras de arte a um povo como uma espécie de destino, isto é, como algo que acontece historialmente sem poder ser esgotado por análises antropológicas, sociológicas ou psicológicas. Daí também que a transitoriedade da obra de arte (...) enquanto contingência e possibilidade, não ser a condição fútil de uma mercadoria que sai da circulação. Sua transitoriedade lhe garante “mundo” e inscrição na constelação de uma época e de um povo.⁸²

⁸⁰SCHILLER, 1991, p.54-55

⁸¹Heidegger diz que o *Dasein* é sempre *Mitdasein*, ou seja, o ser-aí é sempre um ser-com os outros seres humanos, com quem sempre já nos pre-ocupamos, primeiramente ou primariamente, e por isso não podemos dizer que é dado um eu isolado sem os outros. Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 167.

⁸²STEIN, Ernildo. **Seis Estudos sobre “Ser e Tempo”**. 4ª ed. Petrópolis, vozes, p. 86-87.

Para Heidegger, deve haver um deslocamento ou uma mudança do lugar da arte na Formação do homem. Do lugar da formação para a sensibilidade, das vivências⁸³ do sujeito, para o lugar do existir como ser-no-mundo. E do lugar da Formação como escolarização ou treinamento para o vivenciar (*Erlebnisschulung*), temos a importância da salvaguarda, da conservação (*Bewahrung*) para o surgimento de um pertencimento próprio. Gadamer também pondera sobre a importância de se rever essa noção de vivência como finalidade última da obra de arte:

Uma vez que encontramos no mundo a obra de arte e em cada obra de arte individual um mundo, esta não continua sendo um universo estranho onde, por encantamento, estamos à mercê do tempo e do momento. Nela, ao contrário, aprendemos a nos compreender, e isso significa que na continuidade da nossa existência suspendemos a descontinuidade e a pontualidade da vivência. Por isso, com relação ao belo e à arte, importa ganhar um horizonte que não busque imediatez, mas que corresponda à realidade histórica do homem. O apelo à imediatez, à genialidade do momento, ao significado da 'vivência', não consegue resistir à pretensão da existência humana à continuidade e à unidade própria da autocompreensão. A experiência da arte não deve ser relegada à falta de comprometimento da consciência estética.⁸⁴

No lugar do sujeito moderno, como um composto de sentidos e razão, evidenciam-se as disposições fundamentais, as tonalidades afetivas, que tomam o homem e o fazem ser o que ele é. O principal a ser considerado aqui é a existência, o *Dasein* que está disposto no mundo, compreendendo e interpretando num discurso o ser dos entes com os quais se ocupa e o que ele mesmo é. Por isso a importância da consideração da linguagem, e a consideração da linguagem primordial enquanto escuta e silêncio, pois são o princípio de tudo, e por isso o fundo mesmo para o surgimento da criação da obra de arte, o filósofo diz:

A poesia é a estrutura fundamental do ser-aí histórico, e tal significa agora: a língua enquanto tal constitui a essência originária do ser histórico do homem. Não podemos começar por definir a essência do ser do homem e, a seguir, acessória e

⁸³Vivência é o termo que Heidegger usa para tratar do modo como a arte é considerada na atualidade, sua crítica se refere à ideia de uma 'superioridade' do homem enquanto sujeito, pois aí a arte vale como expressão da vida, como vivência, e ela é julgada previamente se ela 'funciona', neste domínio em que o homem quer e deseja expressar a si mesmo, a partir de algo já de antemão considerado, sua 'superioridade', a arte deve satisfazer as vivências de um sujeito soberano. Cf. HEIDEGGER, 1989, p.43.

⁸⁴GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 149.

posteriormente, atribuir-lhe a língua como acrescento, pois a própria língua é a essência originária do seu ser.⁸⁵

Sobre essa questão da linguagem poética como essência originária do ser em Heidegger, Haar diz que o pensador ou o poeta ajudam com suas palavras ao aparecimento do ser, mas eles não o fazem aparecer, não recorrem à força:

Tudo depende duma escuta, duma espera (mas que não é espera de algo determinado por antecipação). Esta escuta atenta donde sai a palavra exige silêncio, uma retenção, um pudor, tonalidades sem as quais não há proibidade do dizer, mas também há que haver um ‘trabalho’ minucioso, quase artesanal sobre a língua: uma ‘economia de palavras’, um ‘cuidado concedido à letra como tal’. O ser não se inscreve a si mesmo na letra. A palavra da verdade é deixada ao homem. Só o pensamento-palavra, se está ‘atento à conveniência do dizer do ser atinge suficientemente a simplicidade, a pobreza, quer dizer, renuncia aos efeitos da manipulação da linguagem, para de alguma maneira se apagar, se tornar não aparente, a fim de se tornar ‘a língua do ser’.⁸⁶

O que é necessário enfatizar é que a linguagem não só transmite, não só expressa, mas possibilita ser, sendo necessário retomar essa importância da discussão ontológica para devolver à arte seu lugar essencial, o de ser o fundamento, a origem para a constituição histórica de um povo, surgimento de um mundo que sem ela não existiria. Para Gadamer, em nossa sociedade, dominada cada vez mais por aparatos anônimos, uma sociedade na qual a palavra não instaura mais uma comunicação imediata, cabe levantar a pergunta sobre o papel, o poder e as possibilidades da arte da palavra:

Há ainda uma tarefa para o poeta em nossa civilização? Há ainda uma hora da arte em um tempo, no qual a inquietude social e o desconforto com a massificação anônima de nossa vida social são sentidos por toda parte e no qual se levanta uma vez mais a exigência de redescoberta ou de refundação de autênticas solidariedades? (...) Sem dúvida a palavra do poeta precisará ser diversa em uma tal hora. (...) A questão não é a constatação de que os poetas estejam emudecendo, mas antes saber se os nossos ouvidos ainda são sutis o suficiente para ouvir.⁸⁷

A linguagem primordial para Heidegger é a escuta, o silêncio, o deixar ser o ente em sua verdade, o que possibilita o surgimento do próprio mundo, e da obra

⁸⁵HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p.70.

⁸⁶HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Ed. Instituto Piaget. 1990, p.143-144.

⁸⁷GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de arte**. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 393-394.

como um fenômeno do mundo. E segundo Stein, essa reflexão sobre a obra de arte, sobre a obra como tal em Heidegger: “vai abrir passagem ao conceito fundamental com que revoluciona a questão da arte: a questão do ‘mundo’ já que para Heidegger a obra de arte abreu seu próprio ‘mundo’”.⁸⁸ E no dizer de Beaini, na tarefa de destruição da Estética e da metafísica, Heidegger penetra no solo em que se encontram os fundamentos destas duas teorias do real, as noções de ente e de ser⁸⁹, bem como “o método que conduz às análises da obra de arte serão demolidos, purificados em sua originalidade”.⁹⁰ E para Zimmerman, “Heidegger rejeitou a estética que se confinava dentro dos parâmetros da metafísica tradicional, que estava agrilhoadada ao subjetivismo metafísico e ao representacionalismo”⁹¹, ambos em oposição ao conceito heideggeriano de *Dasein* como ser-no-mundo, assim diz:

A teoria estética questionava o relacionamento entre o sujeito preceptor e o objeto de arte material, mas segundo Heidegger, aquilo que a autêntica obra de arte tornava possível que o *Dasein* apreendesse não era algo perceptível pelos olhos e ouvidos, pelo contrário, a obra de arte revelava o ser dos entes.⁹²

4. Considerações finais

Da leitura da arte em Heidegger temos que ela é responsável pela Formação humana no seu sentido mais originário e fundamental, que é o modo criador que institui um mundo, e assim um modo de ser para o *Dasein*, por isso é um dizer inaugurador, a partir de onde tudo vem a ser. Sendo assim podemos dizer, com Heidegger, que a arte vai contribuir de modo fundamental para o processo de singularização (*Einzelne*), de tornar-se próprio do *Dasein*.

Schiller já enfatizava a arte como locus privilegiado para o exercício de ser livre, o que implica em dizer que, para ele, o ser humano deveria criar a si próprio, vindo a ser em uma determinação, que é, ela mesma, um âmbito privilegiado de formação humana, o que ele chamou de condição estética. Muito embora as diferenças entre Schiller e Heidegger, ambos colocam o fundamento da arte na liberdade, já que para Heidegger, a liberdade tem o sentido fundamental do deixar ser, daquilo que vem ao ser, não se tratando de liberdade do indivíduo de fazer ou

⁸⁸STEIN, Ernildo. **Seis Estudos sobre “Ser e Tempo”**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p.85.

⁸⁹BEAINI, Thais C. **Arte como cultivo do inaparente**. São Paulo: Nova Stella, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1986, p.110.

⁹⁰BEAINI, Thais C. 1986, p. 110.

⁹¹ZIMMERMAN, Michael. **Confronto de Heidegger com a Modernidade**-Tecnologia, Política, Arte. Trad. João Sousa Ramos. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1990, p. 180.

⁹²ZIMMERMAN, 1990, p.180.

não o que quer, mas de deixar ser aquilo que vem ao ser e não manipular e dominar como sujeito soberano, não tratá-la como um objeto de deleite para seus sentidos somente.

A liberdade é a liberdade de surgir, de vir a ser, algo que não existia antes e que não existirá depois, mas que, a partir de seu surgimento, ocasiona transformações, novos modos de ser. Assim, em Heidegger, a arte está fundamentalmente ligada à liberdade e à condição do humano, o filósofo ressalta a importância da consideração da arte para a educação do humano em Schiller, pois é uma possibilidade de o humano chegar a uma condição que não necessita mais de Formação, pois é a condição em que ele se torna livre, assim diz Heidegger sobre a condição estética em Schiller:

O homem é educado não através de muitos outros, e além disso através da arte, e sim somente através da arte. A arte é a verdadeira educação para isso, que o homem vá a uma condição na qual ele não precise mais de uma educação, e sim torna-se livre para o precisar, para o vivenciar e o avaliar e o atuar/fazer – uma educação para isso, que ele vem a uma condição, condição que historicamente forma a base do seu *Dasein*.⁹³

A condição estética é fundamental, já que traz humanidade ao humano. E isso é possível, é real, quando ele pode atuar, produzir, e para tal é mister ser livre, mas ser livre não é ser isento de regras, mas dar a si mesmo as regras, a lei.

A produção da obra, sua criação, remete, para Heidegger, ao sentido de deixar emergir (*Das Hervorgehenlassen*) num produto (*Das Hervorgebrachte*). Esse deixar emergir tem um sentido essencial de liberdade segundo o filósofo. O emergir da obra se dá ao modo do desencobrimento, o desencobrir é o acontecer da verdade na obra. Questão crucial na ontologia da arte heideggeriana já que, muito mais que objeto, a arte faz aparecer o próprio ser, e a noção de verdade aqui não é a da verdade proposicional, da adequação de sujeito e objeto, mas a verdade enquanto desvelamento, *aletheia*, como diziam os gregos, e desse modo, a arte não está no âmbito da representação. Zimmerman considera que na perspectiva heideggeriana, a arte não representa coisa alguma:

Já que a representação consistia numa atividade subjectiva iniciada por Platão, quando falou da necessidade de uma correta ‘visão’ das formas eternas. Ao definir a arte ontologicamente como o acontecimento da verdade, em vez de *mimesis*, Heidegger estava em harmonia com o pintor expressionista Paul Klee que dizia ‘A arte não reproduz aquilo que é visível, pelo contrário, torna visível’. Algumas décadas antes, Jakob Burckhardt, outro homem muito admirado por

⁹³HEIDEGGER, Martin. **Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen**. Marbach am Neckar: Ed. Marbacher Bibliothek, 2005, p. 47. (Tradução nossa).

Heidegger, tinha comentado: ‘Sem a arte nunca teríamos sabido que a verdade existe, já que a verdade apenas é tornada visível, apreensível e aceitável, na obra de arte’.⁹⁴

Na medida em que a obra vem a ser, na medida de seu desencobrimento, ela “instala um mundo e produz a terra”⁹⁵, diz Heidegger, trazendo estes dois elementos que respondem por esse acontecimento, pela instauração do ser da obra. Terra e mundo são dois termos importantes na ontologia da arte heideggeriana, buscam desconstruir a ideia de arte como um composto de matéria e forma. É da tensão entre terra, vista como o infatigável e incansável que está aí para nada, diz Heidegger, onde o homem histórico funda o seu habitar no mundo, a obra, na medida em que se instala, produz a terra: “a obra move a própria terra para o aberto do mundo e nele mantém”⁹⁶, a obra deixa que a terra seja terra, não enquanto matéria, mas enquanto o oculto, o mistério que garante que tudo venha a ser:

O mundo em que a obra vem a ser é sempre o inobjectal a que estamos submetidos enquanto os caminhos do nascimento e da morte, da bênção e da maldição nos mantiverem lançados no ser, onde se jogam as decisões essenciais da nossa história, por nós são tomadas e deixadas, onde não são reconhecidas e onde de novo são interrogadas, aí o mundo mundifica. Se a obra instala um mundo, mas a terra está lá, continua como o mistério que permite o desvelar constante, o vir a ser, enquanto existir essa tensão entre terra e mundo, a obra vem a ser.⁹⁷

A visão tradicional da arte, que é a da consideração Estética e se refere à Formação do estado sentimental do belo que ela desperta, perpetua, entretanto, uma forma dicotômica de ver o homem e de educá-lo, em que há uma hierarquia de importância definida pelo caráter de objetividade do sujeito, que é o da calculabilidade e domínio sobre o mundo. Se mantém aí o lugar da arte como um objeto, como objeto de fruição para um sujeito, fruição do estado sentimental provocado pelo belo, o belo como objeto posto para as vivências – as vivências de estados emocionais e sentimentais desse sujeito. A meditação sobre a arte, segundo Heidegger, passa a ser relacionada para o interior da ligação com o estado sentimental do homem, com a *aisthesis* (que se refere aos sentidos). Mas desde que possamos conceber esta separação entre os sentidos e a razão como uma interpretação que precisa ser repensada, superada, muda-se o modo mesmo de tratar a questão da arte desde os seus fundamentos. Não somente um objeto para as vivências do sujeito, mas uma fonte originária de sentido para o *Dasein* como ser-no-mundo, daí uma possível superação enquanto crítica da relação sujeito-objeto, do dualismo corpo e alma, que só acontece se o ser-no-mundo for

⁹⁴ZIMMERMAN, 1990, p.180.

⁹⁵HEIDEGGER, 1989, p.35.

⁹⁶HEIDEGGER, 1989, p.35.

⁹⁷HEIDEGGER, 1989, p.35-36

propriamente experienciado, propriamente assumido e suportado como traço fundamental do *Dasein* humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- ALMEIDA, Rogério, M. O Conceito de Belo em Agostinho de Hipona.
Basíliade, Revista de filosofia, Curitiba, v.1, nº1, p.9-23, jan-jul. 2019.
Disponível em: <https://doi.org/10.35357/2596-092X.v1n1p9/2019>. Acesso em 19 out. 2020.
- ARAÚJO, Hugo F. A estetização do corpo pela alma no Fédon de Platão. Fortaleza, Ed. UFC, 2014.
- BEAINI, Thais C. **Arte como cultivo do inaparente**. São Paulo: Nova Stella: Ed. da Universidade de São Paulo, 1986.
- BOEHNER, GILSON, Etienne. **História da filosofia Cristã**. Trad. Raimundo Vier, Petrópolis: Vozes, 1970.
- CARVALHO, Joaquim. **Introdução ao Fédon de Platão**. Disponível em: <http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/80-Introducao-ao-Fedon-de-Platao>. Acesso em 11 out. 2020.
- DIXSAUT, Monique. **Platão e a questão da alma**. Trad. Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I** – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 10ªed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de arte**. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Ed.70, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen**. Marbach am Neckar: Marbacher Bibliothek, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Trad. Sérgio Mário Wrublewski. Bragança Paulista/Petrópolis: Editora Universitária São Francisco/Editora Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

- JAEGER, Werner. **Paideia – A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARQUES, Marcelo. A troca de prazeres e dores no Fédon. Revista **Archai**, Brasília : UNB, n. 16, jan.-apr.2016, p.231-232. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/8643-Article%20Text-14982-1-10-20180604.pdf>. Acesso em 11/10/2020.
- PLATÃO. **Fédon**. Trad. Jorge Paleikat, João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- PÖGGELER, Otto. **A via de pensamento de Martin Heidegger**. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 2001.
- RIBEIRO, Caroline V. **O corpo à luz da ontologia heideggeriana e da psicanálise winnicotiana**. Ontologia e Psicanálise: Diálogos possíveis. Caroline V. Ribeiro (org.). São Paulo: DWWE, 2018. *E-book*. Disponível em <https://ibpw.org.br/wp-content/uploads/2018/10/Ontologia-e-Psican%C3%A1lise-1.pdf>. Acesso em 06 out. 2020.
- ROBINSON, Thomas. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. Trad. Roberto Bolzani Filho. Revista **Letras Clássicas**. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i2p335-356>. Acesso em 11 out.2020.
- SANTOS, José G. T. Linguagem e pensamento na filosofia grega clássica. **Manuscrito**, Rev. Int. Fil., Campinas, v. 29, n. 2, p. 525-550, jul.-Dez. 2006. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/new/8643590>. Acesso em 10 out. 2020.
- SCHILLER. **Sobre a educação estética da humanidade**. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo: EPU, 1991.
- STEIN, Ernildo. **Seis Estudos sobre “Ser e Tempo”**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da ontologia fundamental – ensaios sobre Heidegger**. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- ZIMMERMAN, Michael. **Confronto de Heidegger com a Modernidade-Tecnologia, política, arte**. Trad. João Sousa Ramos. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1990.

Artigo recebido em 01/07/2020

Aceito em 05/10/2020