



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS ROGÉRIO GARCIA

A TONALIDADE AFETIVA DO TÉDIO NA OBRA *OS CONCEITOS
FUNDAMENTAIS DA METAFÍSICA* DE HEIDEGGER

Maringá, 2022



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS ROGÉRIO GARCIA

A TONALIDADE AFETIVA DO TÉDIO NA OBRA *OS CONCEITOS
FUNDAMENTAIS DA METAFÍSICA* DE HEIDEGGER

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia– Universidade Estadual de Maringá como requisito para obtenção do título de Mestre em 2022.

Orientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix

Maringá, 2022

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

G216t

Garcia, Lucas Rogério

A tonalidade afetiva do tédio na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica* de Heidegger / Lucas Rogério Garcia. -- Maringá, PR, 2022.
61 f.

Orientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Tonalidades afetivas (Psicologia). 3. Tédio (Psicologia). 4. Filosofia heideggeriana. I. Félix, Wagner Dalla Costa, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 100

AGRADECIMENTOS

Ao financiamento da Capes durante a pesquisa.

Ao meu orientador, Wagner Dalla Costa Félix, pelo incentivo, suporte e principalmente pela compreensão ao longo de todo o percurso.

Ao Professor Roberto Kahlmeyer-Mertens, pelas aulas ministradas e pelos apontamentos na banca de qualificação.

Ao Professor Evandro Luís Gomes, por ter sempre me tratado com respeito e acreditado em mim ao longo da graduação.

Ao Professor Cristiano Perius.

À Professora Indra Zubieta.

À Lê, pela permanência.

À minha amiga Milena, sempre presente, no ordinário e no extraordinário.

À minha grande família, pelas raízes cada vez mais fortes.

À minha mãe, Rosana, que na noite escura sempre me guia.

Ao meu pai, Luiz Carlos, Boiadeiro que não vende o mundo por pressa.

Ao meu irmão, Luiz Paulo, meu melhor amigo, sempre!

À minha Irmã Nicole.

À Hadassa, pelas manhãs. Por todas as manhãs.

Aos meus Santos e Guias.

*Termina sempre assim, com a morte.
Mas primeiro havia a vida escondida sob o blá, blá, blá...
Está tudo sedimentado sob o falatório e os rumores.
O silêncio e o sentimento.
A emoção e o medo.
Os insignificantes, inconstantes lampejos de beleza.
Depois a miséria desgraçada e o homem miserável.
Tudo sepultado sob a capa do embaraço de estar no mundo.
blá, blá, blá, blá...
O outro lado é o outro lado.
Eu não vivo do outro lado.
No fundo... é apenas uma ilusão.*

Jep Gambardella (A Grande Beleza, 2013)

RESUMO

A presente investigação busca caracterizar o fenômeno do tédio na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, de Martin Heidegger. O filósofo divide o fenômeno em três: o ser-entediado por alguma coisa, o entediar-se junto a algo, o tédio profundo. Em linhas gerais, o que se percebe é a relação íntima entre o fenômeno estudado e as questões acerca da temporalidade. O caminho percorrido passa pelo existenciário do ser-no-mundo. Também abordamos as tonalidades afetivas em *Ser e Tempo*, tratando do medo como um *modus* do encontrar-se e da angústia como tonalidade afetiva fundamental. O tédio profundo possui certo privilégio sobre outras tonalidades afetivas por tornar os acontecimentos intramundanos indiferentes, possibilitando uma abertura de mundo diferenciada, desvelando ao ser-aí o mundo em sua totalidade. Este tédio profundo, uma vez desperto, manifestado, permite-nos colocar o filosofar em curso: ato este *demasiado humano*.

Palavras-chave: Heidegger; tédio profundo; ser-aí; angústia; tonalidade afetiva fundamental.

Fundamental disposition of boredom in Heidegger's The Fundamental Concepts of Metaphysics

ABSTRACT

The present investigation seeks to characterize the phenomenon of boredom in Martin Heidegger's *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. The philosopher divides the phenomenon into three: being bored by something, being bored with something and profound boredom. In general terms, what is perceived is the intimate relationship between the phenomenon studied and the questions about temporality. The path taken passes through the existential of being-in-the-world. We also approach the fundamental dispositions in *Being and Time*, dealing with fear as a modus of finding oneself and anguish as a fundamental disposition. Deep boredom has a certain privilege over fundamental disposition for making intramundane events indifferent, enabling a differentiated opening of the world which reveals the world in its totality when being-there. This deep boredom, once awakened, manifested, allows us to put the philosophizing under way: an act that is all too human.

Keywords: Heidegger; profound boredom; being-there; anguish; fundamental disposition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I - A questão das tonalidades afetivas em <i>Ser e Tempo</i>	12
1. Sobre o Ser-no-mundo	12
2. Das Tonalidades Afetivas	16
2.1 O medo como um modus do encontrar-se	20
2.2 Angústia como tonalidade afetiva fundamental	22
CAPÍTULO II - Reconstrução da descrição heideggeriana do fenômeno do tédio à luz de <i>Os conceitos fundamentais da Metafísica</i>	26
1. Uma função para o homem na história do mundo	29
2. A primeira forma de tédio: o ser-entediado por alguma coisa	33
2.1 A segunda forma de tédio: o entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente	35
2.2 A terceira forma de tédio: o tédio profundo enquanto o "é entediante para alguém"	40
2.3 Da estrutura do tédio	46
CAPÍTULO III - A pergunta filosófica e as tonalidades afetivas fundamentais	49
CONSIDERAÇÕES FINAIS	58
BIBLIOGRAFIA	60

INTRODUÇÃO

O tédio, como tema filosófico, não é dos mais populares. Ao contrário, diria mesmo que é pouco estudado. Mas existem, sim, registros do fenômeno ao longo da história e da história da filosofia. Durante o período medieval, por exemplo, o tédio era chamado de “demônio do meio-dia”. Svendsen descreve este demônio como:

o mais ardiloso de todos: ataca o monge em pleno dia, fazendo o sol parecer absolutamente imóvel no céu. Tudo parece uma ilusão, as coisas passam a não ter sentido algum. O demônio o faz detestar o lugar onde se encontra – e até a própria vida. Faz o monge lembrar-se da vida que tinha antes de entrar no mosteiro, com todos os seus atrativos, tentando-o a desistir da devoção a Deus (SVENDSEN, 2006, p. 53).

O “demônio do meio-dia” seria o responsável por tirar o significado das coisas e perturbar o monge em seu enclausuramento, em suas orações, fazendo o tempo se arrastar, incitando o monge a olhar pela janela para observar se o sol irá demorar-se percorrendo o céu, impedindo-o de cumprir com as suas obrigações religiosas. Fazendo surgir nele a vontade de fugir para qualquer outro lugar. A tranquilidade já não era mais possível.

O filósofo Blaise Pascal, em *Pensamentos*, ao tratar da condição humana, diz o seguinte: “não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso” (PASCAL, 2000, p. 50). Diz ainda: “não obstante as misérias, ele quer ser feliz e nada mais quer do que ser feliz, e não pode não querer sê-lo. Mas que fará para isso? Seria preciso, para conseguir, que se tornasse imortal, mas, não podendo, resolveu evitar pensar nisso” (PASCAL, 2000, p. 50). Ora, nada poderia tornar o homem feliz. Sendo assim, não pensar na própria existência, não pensar nos males da vida é a única possibilidade de evitar o sofrimento. Ocupando-se, distraíndo-se, o homem dá continuidade em sua vida. À tal ocupação, Pascal chama *divertimento*:

o homem, por mais cheio de tristeza que esteja, se se puder convencê-lo a entrar em alguma diversão, ei-lo feliz durante esse tempo; e o homem, por mais feliz que seja, se não for divertido e ocupado com alguma paixão ou distração que impeça o tédio de se expandir, logo estará acobardado e infeliz. Sem o divertimento não há alegria; com o divertimento não há tristeza (PASCAL, Ibid. p. 55).

Nos agitamos constantemente e assim não pensamos sequer a nossa própria condição. Acreditamos buscar o repouso, quando na verdade procuramos apenas a agitação; há algo que

nos faz buscar constantes ocupações, mas também há algo que nos faz crer que a felicidade está no repouso.

Assim se escoia toda a vida; procura-se repouso combatendo alguns obstáculos e, se eles forem superados, o repouso se torna insuportável pelo tédio que gera. Faz-se necessário sair e mendigar o tumulto. [...] Porque ou se pensa nas misérias que se têm ou naquelas que nos ameaçam. E ainda quando se estivesse bastante protegido por todo lado, o tédio, com a sua autoridade própria, não deixaria de sair do fundo do coração onde tem raízes naturais e de encher o espírito com o seu veneno (PASCAL, 2000, p. 53).

Já não se tratava de uma surpresa: ao mencionar a ação venenosa do tédio, torna-se ainda mais evidente que para Pascal o tédio deve ser repellido. No entanto, algo deve ser notado: o tédio, com *autoridade própria*, carrega em si a impossibilidade de deixarmos a vida passar sem pensá-la. Por mais desagradável e venenoso que seja, inaugura a possibilidade de pensarmos nossa própria existência, além de possuir esse caráter arrebatador: não é só possível pensarmos nossa própria existência, somos praticamente forçados a isso.

Ora, é por aí que devemos caminhar: é necessário buscar o tédio a fim de compreendê-lo melhor. Martin Heidegger, em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, aborda o tédio enquanto uma tonalidade afetiva fundamental do nosso filosofar: uma espécie de guia que abre a possibilidade de compreensão do fenômeno a partir de sua própria manifestação. Buscaremos, neste escrito, percorrer os caminhos do filósofo na intenção de compreender o tédio.

Nosso trabalho está dividido da seguinte forma: no capítulo 1 trataremos das tonalidades afetivas, principalmente em *Ser e Tempo*. Fez-se necessário abordar os conceitos de existencial e existenciário: o primeiro está ligado à dimensão ôntica, ou seja, ao que é localizado temporalmente e espacialmente no mundo. Já o existenciário está ligado à dimensão ontológica, ou seja, às estruturas transcendentais do ser-aí. Como veremos, o ser-aí é múltiplo: é estruturado nessas duas dimensões.

Ainda no primeiro capítulo, abordaremos o existenciário do ser-no-mundo. O ser-aí é aí no mundo e possui uma relação com a espacialidade que não é a mesma que os entes não dotados de ser-aí possuem. Ao tratar da relação do ente com a espacialidade, é comum compreendermos como “alguma coisa dentro de algo”, ou como “um dentro do outro”. Isso não acontece com o ser-aí. O ente humano possui uma relação diferente com a espacialidade e com outros entes no interior do mundo por conta da estrutura existenciária do ser-no-mundo. Por “ser aí no mundo” o ser-aí relaciona-se com os entes por meio da ocupação; o ser-aí ocupa-se com os entes intramundanos porque faz parte da sua estrutura que os entes venham ao seu encontro. É nesta relação que o mundo se desvela para o homem

e é neste mundo que o *homem é*: há um movimento co-originário de mundo e homem e tal relação é entrelaçada de sentido.

Quando o ente humano se relaciona com outro ente humano, essa relação se dá a partir da estrutura do ser-com-os-outros. Ser-no-mundo é também ser-com-os-outros, é coexistência. Enquanto nos ocupamos com os entes que vêm-de-encontro no interior do mundo e também nos relacionamos com outras pessoas de acordo com o ser-com-os-outros, surge o fenômeno da impessoalidade: de origem existencial, prende-nos em nossa vida cotidiana, nos afastando do perguntar propriamente filosófico, do acesso ao que teríamos de mais essencial.

Buscando experienciar o ser-aí em sua dimensão ontológica, abordaremos a estrutura existenciária do “encontrar-se”, uma vez que é a partir dela que se origina a abertura do ser-aí para o mundo. O correspondente ôntico deste existenciário é o “estado-de-ânimo” ou, como chamaremos ao longo do texto: tonalidades afetivas.

Tonalidades afetivas são estes humores que nos atravessam diariamente. Somos sempre segundo uma tonalidade, mesmo sem percebermos. No entanto, mesmo os afetos possuem a força de um lastro na cotidianidade: é comum que a alegria, por exemplo, nos prenda nos afazeres existenciais, mantendo aquela distância da dimensão ontológica.

Analisaremos o medo enquanto tonalidade afetiva, na intenção de verificar como ele se dá e também para localizarmos os momentos estruturais de uma disposição.

Em seguida, será abordado uma tonalidade afetiva fundamental. Na intenção de mostrá-la em suas linhas principais, abordaremos a angústia como um exemplo de tonalidade afetiva fundamental: devemos evidenciar o que é que ela possui de privilégio sobre as tonalidades afetivas mais básicas. Nela, como veremos, o ser-aí se isola dos entes intramundanos e tudo fica estranho a ponto de não nos afetar como o fazem costumeiramente.

O capítulo 2 é dedicado a uma reconstrução do fenômeno do tédio segundo o livro *Os conceitos fundamentais da metafísica*. O tédio certamente não é escolhido por acaso, e possui ele também, como a angústia anteriormente, um “privilégio”, não tanto metodológico, em primeiro lugar, porém mais evidentemente “epocal”, pois, como afirma Heidegger, o tédio é a disposição de “nosso tempo”, no sentido ambíguo de pertinente a uma época, como também o tempo em que vivemos primeiro e na maior parte das vezes; o tédio é, em certo sentido, a tonalidade afetiva própria da cotidianidade mediana. Porém, nesse papel ambíguo de pertinente à cotidianidade e à nossa época, o tédio, para Heidegger, será o caminho para “despertar uma disposição fundamental de nosso filosofar”.

Para Heidegger, a explicação da questão da natureza do tédio parece estar inextricavelmente ligada com a questão da natureza do tempo. A experiência do tédio é a experiência do tempo vivida de maneira especial. Nessa experiência, o tempo, que na experiência cotidiana sempre permanece apenas um certo horizonte ou fundo contra o qual a existência do ser-aí se desdobra, se revela redundante ou excessivamente óbvia, duradoura. Além disso, Heidegger considera o tédio como parte de uma estrutura tripartite. Heidegger tem três formas de tédio (o ser-entediado por alguma coisa, o entediar-se junto a algo, tédio profundo). O elemento estrutural desta construção corresponde a uma certa experiência do tempo. Então o primeiro elemento (o ser-entediado por alguma coisa) é caracterizado pelo fato de que em ambos os casos uma pessoa experimentando tédio de algo apressa o tempo, tentando “consumi-lo” o mais rápido possível. Por sua vez, o segundo elemento (o entediar-se junto a algo) corresponde à experiência do tempo, que pode ser caracterizada como uma experiência de tempo vazio. O terceiro elemento (tédio profundo) corresponde à experiência de um tempo prolongado ou quase parado (o instante ou *Augenblick*). O tédio, pelo menos em sua manifestação mais radical, pode ser visto como uma tonalidade afetiva fundamental no qual uma pessoa descobre a verdade sobre seu próprio ser. No tédio, uma pessoa permanece indiferente aos desejos momentâneos que o capturam completamente na experiência da existência cotidiana, e não se reconhece mais como um indivíduo. Do ponto de vista metodológico, para Heidegger, esse estranhamento próprio do tédio – como se deu com o estranhamento próprio da angústia em *Ser e Tempo* – é uma oportunidade de descobrir uma transição mais consistente e visual do reino do ôntico ao reino do ontológico; o tédio, como uma forma de desembaraçamento do ser-aí de suas ocupações e vínculos mais imediatos, permite, em certo sentido, que o ser-aí “transcenda” de sua experiência cotidiana para compreender-se em seu caráter de ser-no-mundo como tal. Em uma experiência de tédio que se desdobra em sucessivos movimentos das formas superficiais para as mais profundas de tédio, há um despertar gradual do Dasein, culminando na descoberta da verdade sobre o próprio ser em toda a sua totalidade. O “ganho”, se assim poderemos dizer, da análise do tédio em relação à análise da angústia em *Ser e Tempo*, é que nos *Conceitos fundamentais da Metafísica* a pretendida totalidade do ser do ser-aí, o que deve ser o “objeto” primeiro a ser esclarecido na questão do ser, mais imediatamente e mais explicitamente é considerada em seu caráter *historial* ou *epocal*, de tal forma que a pergunta pelo ser não poderá ser desvinculada de seu destino histórico, ou considerada como algo “natural” do ser-aí. A importância desta implicação está em que, a fim de “despertar uma disposição fundamental de nosso filosofar”, deve-se reconhecer que não se trata de despertar algo “necessário”,

“universal”, mas que decisivamente deve ser apropriado como uma possibilidade, e sempre se encontrará no risco de ser esquecido. Esse esquecimento nunca será uma falha moral, pois não significa deixar de corresponder à aquilo que se é – pois, afinal, essa disposição para o filosofar não parece poder ser considerada “essencial”, imutável – mas nem por isso deixa de ser um risco, para Heidegger.

No capítulo 3, recorreremos a outros textos do autor nos quais ele explicitamente conecta as tonalidades afetivas com a atividade filosófica, evidenciando, inclusive, a maneira dita privilegiada de abertura e compreensão da relação do ser-aí com o seu ser e com o ser de outros entes intramundanos, de tal maneira que constituiriam uma relação intrínseca com a investigação filosófica, inclusive determinando o caráter da compreensão própria da tarefa filosófica a cada época da filosofia.

Iniciamos o capítulo recordando a citação de Novalis logo no começo de *Os conceitos fundamentais da metafísica*:

*Philosophie ist eigentlich Heimweh,
ein Trieb überall zu Hause zu sein.*

Filosofia é propriamente nostalgia,
um esforço de toda a parte para se estar em casa.

A citação retorna no final do capítulo pontuando melhor sua relação com o que tratamos: a conexão entre tonalidades afetivas e o fazer filosófico, em especial quando trata-se de tonalidades afetivas fundamentais, como é o caso do fenômeno abordado neste estudo: o tédio profundo.

CAPÍTULO I - A questão das tonalidades afetivas em *Ser e Tempo*

Intenciona-se neste capítulo percorrer alguns caminhos traçados pelo filósofo Martin Heidegger no que tange à caracterização do fenômeno das *tonalidades afetivas*. Trata-se, grosso modo, do que costumeiramente chamamos de *sentimentos*, como a alegria, a tristeza, o ânimo e o desânimo. Enfim, tudo o que pode ser caracterizado como humor. O que deve surgir como próprio do pensamento de Heidegger é que, antes de qualquer coisa, o fenômeno cumpre uma função ontológica; como veremos, o afeto é uma abertura que nos diz muito acerca do *ser*, não apenas sobre o ser humano singular que *sente*. Trabalharemos algumas ideias que devem nos direcionar rumo ao cumprimento de nosso objetivo.

Inicialmente apresentaremos o existenciário do ser-no-mundo, de importância fundamental para o desenvolvimento do que estamos propondo, uma vez que a própria afetividade é um existenciário do ser-aí e o ser-no-mundo é chave para a compreensão da ontologia heideggeriana. Em seguida, trataremos especificamente das tonalidades afetivas, caracterizando o fenômeno em sua função de dar ao ser-aí a abertura para o si-próprio, possibilitando uma existência autêntica. Encerraremos este capítulo apresentando as tonalidades afetiva fundamental da angústia, demonstrando como tal afeto proporciona ao ser-aí uma abertura privilegiada.

1. Sobre o Ser-no-mundo

A caminhada em busca de uma caracterização – quiçá de uma compreensão – das tonalidades afetivas em Heidegger exige uma prévia, ainda que breve, acerca dos existenciários do ser-aí, uma vez que a afetividade é justamente um desses existenciários. Existenciário é o nome dado por Heidegger à dimensão ontológica do ser-aí; diferente do que batiza de existencial, o qual abarca o domínio ôntico. Ou seja, o ser-aí possui ao menos duas dimensões: ôntica e ontológica. Mas o que é ser-aí? Antes de nos aventurarmos em tal questão, convém detalhar melhor a diferença entre existencial e existenciário.

Por existencial (ôntico) entende-se “a compreensão que o Dasein tem da sua existência enquanto ente” (PÓ, 2015, p. 53), ou seja, trata-se da compreensão do ser enquanto o é temporalmente e espacialmente no mundo, de uma maneira que talvez possa ser chamada de “vulgar”. Já por existenciário (ontológico) entende-se a dimensão que se refere “às estruturas que constituem essa existência e que são comuns a todo Dasein” (PÓ, 2015, p. 53).

Quer dizer, os existenciários são estruturas transcendentais do ser-aí e diferem-se do que é existencial principalmente pela singularidade ôntica que este último apresenta. Isto é, cada ser humano manifesta existencialmente uma singularidade e, independente desta, os existenciários são “a condição de possibilidade de uma existência humana particular e concreta” (PÓ, 2015, p. 53), é o que dá à nossa existência, um horizonte de possibilidades.

No §4 de *Ser e Tempo*, Heidegger diz que a analítica do ser-aí “não tem o caráter de um entendimento existencial, mas *existenciário*” (HEIDEGGER, 2012, p. 61), no entanto

a analítica existenciária é, em última instância, *existencial*, isto é, tem raízes *ônticas*. Somente quando o perguntar-filosoficamente pesquisador é ele mesmo existencialmente apreendido como possibilidade-se-ser do *Dasein* cada vez existente, é que ocorre a possibilidade de uma abertura da existenciabilidade da existência e, com ela, a possibilidade de uma apreensão suficientemente fundada da problemática ontológica. Mas, dessa maneira, também se torna clara a precedência ôntica da questão-do-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 63).

Dáí o caráter múltiplo do ser-aí, como já dissemos: ele é ontológico, mas também ôntico – é importante ter isso em mente.

Voltemos agora à questão posta de lado há pouco: o que é ser-aí? Ser-aí é “um ente que, entendendo-se em seu ser, comporta-se em relação a esse ser” (HEIDEGGER, 2012, p.169). O ser-aí é um ente que existe e que pode saber que existe e é “o ente que eu sou cada vez eu mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.169). Pertence ao ser-aí a condição de poder-ser dentro de um leque de possibilidades mais um menos autênticas; mais ou menos próprias.

Vejamos o que diz Gabriela S. M. Pó acerca do ser-aí:

Trata-se do ser humano na medida em que constitui o aí do ser; o humano enquanto “aí” onde tudo se manifesta; o seu “aí” é o âmbito de abertura, onde tudo se dá. A sua dignidade ontológica consiste em que ele leva o ser no seu próprio ser. O *Dasein* é o ente que respetivamente em cada caso nós próprios somos. O *Dasein* lançado para o seu aí é negatividade. É existencialmente marcado por aquilo que ele não é mas que pode vir a ser. Não é lançado com esta ou aquela possibilidade de existência previamente determinada. Quando lançado é um feixe de inúmeras possibilidades, cada uma das quais poderá vir ou não a realizar-se (Pó, 2015, p. 53).

Quer dizer, ser-aí é o que constitui o ser humano ontologicamente. É um ente que carrega seu “aí” junto onde quer que ele vá. É negativo por ser um horizonte de possibilidades que ainda não *são*, são apenas enquanto possibilidade. E nessa abertura de possibilidades que nos constitui, umas permitem que nos encontremos e em outras o ser-aí

perde-se; e perde-se quando não consegue se encontrar naquilo que é originariamente – perde-se quando se encontra apenas no que é cotidianamente.

Na primeira seção de *Ser e Tempo*, em §12, Heidegger nos apresenta o existenciário do ser-no-mundo, o qual possui importância fundamental para a compreensão do que propomos neste capítulo: a caracterização do fenômeno das tonalidades afetivas. O termo ser-no-mundo é uma versão simplificada de “ser-em-o-mundo”. Podemos dividir este termo em três partes (é importante mencionar que tal divisão é feita apenas com intenções de análise, já que o existenciário possui uma estrutura unitária): “ser-em”, “em-o-mundo” e “o ente”. Vamos analisar a primeira, o “ser-em” – o que isto significa? É comum que a resposta a essa questão seja pautada na ideia de “estar-dentro”. De um ente posicionado “dentro” de outro. Como a água no copo ou a roupa no armário – exemplos dados pelo próprio autor. “Água e copo, roupa e armário são coisas que estão da mesma maneira “em” um lugar “em” o espaço” (HEIDEGGER, 2012. p.171). Esses entes possuem o mesmo modo-de-ser, eles se comportam da mesma forma no interior do mundo. Eles possuem uma estrutura a qual permite (determina?) que se relacionem exatamente assim, “dentro” um do outro, “dentro” do mundo. Mas este modo-de-ser não é o mesmo modo-de-ser do ser-aí. Portanto, devemos nos afastar da ideia do “ser-em” como algo dentro de uma caixa, dentro da qual podemos encontrar coisas. O que também não deve nos levar a inferir que se trata, então, ao contrário, de uma exterioridade. “O ser-em não se refere a um espacial “ser-um-dentro-do-outro” de dois entes subsistentes, assim como o “em” não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial desse modo” (HEIDEGGER, 2012. p.173).

Como se dá, então, essa relação quando se trata do ser-aí? Qual a sua especificidade? O ente humano não é como os outros entes. Ele é dotado deste modo de ser do ser-aí. Ele é homem enquanto o mundo se desvela para ele e por ele; enquanto desvela-se o sentido de um mundo. Há neste caso um movimento co-originário. Por isso o ente humano não se comporta como os outros entes. Sendo assim, retomamos a questão: como se dá este “se-em” quando se trata do ser-aí? Vimos que a noção de “ser-dentro” não é admissível justamente por conta de uma particularidade deste ente; ser-em é “o modo-de-ser essencial” do ser-aí. Além de tudo, como podemos estar “dentro” de um mundo sendo que levamos este mundo conosco? Em verdade nós assumimos relações com o mundo; *nos relacionamos com ele*. Essa relação se dá, primeiramente, por meio do trato que temos com os entes que *vêm ao nosso encontro* no mundo. Esse trato, essa lida instrumental, é chamada de “ocupação”: nos ocupamos com os instrumentos que aí estão. Tal ocupação é anterior a qualquer tomada de consciência – não é necessário que a consciência esteja envolvida para que nos ocupemos com outros entes.

Quando se fala em ocupação é natural pensarmos em posturas ativas, em ações, em “alguém fazendo alguma coisa”. Mas os “modos do ocupar-se são também os *modi deficientes* do deixar de fazer, omitir, renunciar, descansar” (HEIDEGGER, 2012, p.179). Isso porque a estrutura da ocupação é uma estrutura ontológica: é a estrutura que dispõe as possibilidades de trato com os instrumentos.

Sobre os instrumentos, vale mencionar algo acerca deles: não se trata de objetos, de coisas que utilizamos para realizar atividades, como é o caso de instrumentos de construção, instrumentos musicais ou algo do tipo. Trata-se de tudo com o que nos deparamos no mundo e que possui algum sentido dentro dele. Sendo assim, mesmo os instrumentos de construção ou os musicais podem sim ser instrumento neste sentido que estamos empregando. Inclusive, Heidegger chega mesmo a utilizar o próprio martelo como exemplo: “o martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do martelo” (HEIDEGGER, 2012, p. 213). É martelando, utilizando o martelo, que descobrimos a maneira específica de manuseá-lo. É no trato íntimo com o instrumento que desvelamos seu manuseio. Verificamos algo similar na sabedoria popular: aprende-se fazendo.

Essa máxima do senso comum pode nos colocar diante de uma negação do universo teórico, como se tivéssemos duas formas de ter contato com as “coisas”: uma prática e a outra teórica. Quem manuseia as coisas de uma forma mais direta seria uma pessoa prática, contrapondo quem privilegia o intelecto e a falta de contato direto com as coisas, de forma teórica.

Ora, não devemos encarar desta forma quando lidamos com a apresentação de Heidegger. Primeiro devemos lembrar que a palavra “teoria” remete à observação, ao olhar privilegiado sobre algo. Sendo assim, um modo de ser teórico possui a qualidade do “olhar”, fazendo parecer que o modo de ser da ocupação, do manuseio, não possui tal qualidade. Heidegger, no entanto, diz que “o trato que emprega-e-maneja não é, porém, cego e tem o seu próprio modo-de-ver” (HEIDEGGER, 2012, p. 211). Esse modo de ver, chamado de ver-ao-redor, é possível graças à estrutura do ser-aí, cujo arrebatamento é “um movimento de abertura que cria o “aí”, quer dizer, uma espécie de clareira onde o Dasein onticamente se constitui e simultaneamente constitui o mundo, o mundo em seu redor. É no “aí” que o mundo se vai constituindo para o Dasein através do seu olhar: o olhar-em-redor¹” (PÓ, 2015, p.54). É, pois, a partir do modo-de-ser da ocupação, do trato do ente humano com outros entes que o ser-aí se constitui e constitui o mundo à sua volta.

¹ O termo “olhar-em-redor”, utilizado pela autora citada, corresponde ao “ver-ao-redor”, utilizado pelo tradutor da edição referenciada neste trabalho.

Até aqui tratamos do ser-em, uma relação entre homem e mundo diferente da relação existente entre dois entes não humanos. Como o ente humano é dotado de ser-aí, a relação homem-mundo é entrelaçada de sentido. O ente humano também se ocupa com outros entes humanos, com outros entes que possuem o mesmo modo-de-ser do ser-aí. Neste caso há uma estrutura que referencia estes entes similares: o ser-com, ou ser-com-os-outros.

Ser-no-mundo é, também, ser-com. Ser-com-os-outros é coexistir, o qual é, por sua vez, base da impessoalidade – tal fenômeno, marcadamente existencial, nos pressiona de forma com que as crenças, valores sociais, normas de conduta em geral, se apresentem como desencorajadores de uma busca pelo si-mesmo. Esses fenômenos são próprios da cotidianidade e a mesma constitui um modo de ser impróprio do ser-aí.² Impróprio porque o ser-aí perde-se no confronto e no conforto das relações no mundo. O impessoal é firme em suas convicções e o ser-aí “tranquiliza-se” e aliena-se. Por isso decaímos para o mundo e ficamos afastados de um modo-de-ser mais próprio.

Ora, como propiciar, então, uma experiência mais autêntica? Como experienciar o ser-aí em sua dimensão ontológica? A vida cotidiana age sobre nós como a força da gravidade e nos mantém aprisionados a uma experiência ôntica do ser-aí. No entanto, vimos também que a raiz de uma apreensão suficientemente fundada da problemática ontológica é ela mesma ôntica. Lembremos uma vez mais que os entes vêm ao nosso encontro no mundo e estamos, de antemão, “abertos” a eles. Heidegger diz que o “ser-aí é sua abertura” (HEIDEGGER, 2012, p.381). A pergunta que devemos fazer agora é: como se dá essa abertura? De que modo o ser-aí se abre ao mundo e aos outros?

2. Das Tonalidades Afetivas

Retomando a fala de Heidegger no §28 de *Ser e Tempo*: “o Ser-aí é sua abertura” (HEIDEGGER, 2012, p. 381). Significa que a essência deste ente é a existência [ek-sistência], ou seja, que ele “traz consigo de casa o seu *aí*” (HEIDEGGER, 2012, p. 381). O “aí” do ser-aí é como uma clareira que cria um espaço, sendo que este espaço é uma abertura do ser-aí para o mundo. É no seu “aí” que o mundo se configura. Dissemos: “este espaço é uma abertura do ser-aí para o mundo” – qual a origem desta abertura? Ontologicamente trata-se do que Heidegger nomeia de “encontrar-se”. Seu correlato ôntico é “o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo, o ser em um estado-de-ânimo”

² O termo “impróprio” é traduzido, em algumas edições, por “inautêntico”.

(HEIDEGGER, 2012, p. 383). Este estado-de-ânimo é o que chamamos aqui de tonalidades afetivas.

Algo deve ser observado: esta distinção existencial-existenciário atravessa todo o nosso trabalho e é importante apontarmos o quanto ela serve (também) para evidenciar o proceder hermenêutico do filósofo. As investigações se iniciam pelo que está ao nosso alcance, pelo que há de observável em nosso cotidiano, pelo que nos é familiar. Posteriormente se empreendem os esforços na tentativa de apontar seus correspondentes ontológicos. Como o nosso escrito não é, evidentemente, a investigação original, mas uma leitura e interpretação do que foi feito pelo filósofo, a possibilidade de observação deste movimento torna-se turva. Por isso este apontamento narrado de forma mais direta: para nos atentarmos a essa faceta do método.

Retomando, então, a questão das tonalidades afetivas. Heidegger diz o seguinte: “o mundo já previamente aberto faz que-venha-de-encontro o que há no-interior-do-mundo. Essa prévia abertura do mundo pertencente ao ser-em é constituída pelo encontrar-se. [...] O fazer vir-de-encontro da ocupação do ver-ao-redor tem o caráter de um ser-afetado” (HEIDEGGER, 2012, p. 393). A co-abertura do mundo e do ser-aí possui origem no afeto: é a afetividade a abertura do ser-aí ao mundo, visto que, por meio do olhar-em-redor, lidamos com os entes, o que significa que podemos ser afetados pelo que vem ao nosso encontro no mundo; é a determinação ontológica da afetividade que possibilita sermos afetados na convivência cotidiana. Observem: a afetividade é o existenciário, a estrutura ontológica cuja manifestação existencial, ôntica, é o que apontamos como o estado-de-ânimo, tonalidades afetivas, ou disposição afetiva. O termo em alemão é *Stimmung*. Por uma questão de preferência, optamos por chamar “tonalidades afetivas” – há um outro motivo para isso, o qual ficará explícito mais adiante.

O ser-aí se encontra “aí” sempre numa tonalidade afetiva – e aqui vale frisar uma diferença fundamental no tratamento dado por Heidegger ao fenômeno em questão: os afetos não são algo que vem de “dentro” como se fossem meros estados da alma; tampouco vem de “fora”. A tonalidade afetiva “origina-se na abertura co-originária do mundo, do Dasein e da coexistência” (PÓ, 2015. p.60).

O ser-aí é segundo uma tonalidade afetiva. É segundo esse modo de ser que o homem se vê entregue ao ser-aí para ser carregado, para ser conforme aquela possibilidade de existência. As tonalidades são múltiplas, podendo ser prazerosas, agradáveis, ou então o contrário: desagradáveis, difíceis de suportar, como se fossem pesadas. Esta característica (ser pesada) se instala também de forma simbólica, pois, ao mencionar uma tonalidade que

causa desgosto, Heidegger diz que o ser-aí fica “farto de si mesmo. Em tal desgosto o ser do “aí” torna-se manifestado como um fardo” (HEIDEGGER, 2012, p. 385). O homem assume o fardo de ser ele mesmo.

Sobre as tonalidades apontadas como agradáveis há algo de contraintuitivo: não se trata de ser agradável por ser uma tonalidade positiva, alegre, por exemplo. Não apenas por isso. Trata-se de tonalidades que, em verdade, nos distanciam de carregar o fardo mencionado: pode ser mesmo a alegria, mas também uma frustração justificada por acontecimentos cotidianos, como um planejamento que não ocorre da maneira esperada, por exemplo. A tonalidade é tão lastreada na cotidianidade que dificilmente nos impõe a possibilidade de carregar o fardo de ser si-mesmo. Não nos impõe, mas abre tal possibilidade:

Um estado-de-ânimo exaltado pode livrar do manifesto fardo do ser; e essa possibilidade de estado-de-ânimo, embora libere do fardo, abre o caráter-de-fardo do *Dasein*. O estado-de-ânimo deixa manifesto “como alguém está e como anda”. Nesse “como está” o ser do estado-de-ânimo leva o ser a seu “aí” (HEIDEGGER, 2012, p. 385)

Ora, na esteira ôntico-existencial, o ser-aí busca escapar da abertura; afinal, quem é que se propõe a enfrentar o fardo mencionado? Em nossa vida cotidiana, existencial, buscamos justamente o contrário, nós buscamos a leveza, o sossego. E mesmo quanto às tonalidades ruins, é costume preferirmos as que sabemos lidar no dia a dia do que aquelas que nos suspendem, deixando-nos a inanição.

Acontece que o Ser-aí se “desvenda em seu entregar-se à responsabilidade do “aí”. O “aí” é aberto na esquiva também” (HEIDEGGER, 2012, p. 387). Quer dizer, enquanto o Ser-aí existencialmente se esquiva de ser aberto nas tonalidades afetivas, escapando daquelas que nos entregam o fardo, ontologicamente se afirma: são nessas tonalidades que evitamos que o Ser-aí se desentranha. Não adianta esquivar-se: “como ente entregue à responsabilidade de seu ser, ele é entregue também à responsabilidade de já ter sido sempre encontrado – encontrado em um encontrar-se que ao invés de surgir de uma busca direta surge de uma fuga” (HEIDEGGER, 2012, p. 387). Não há como se “desresponsabilizar” uma vez que nos encontramos sempre segundo uma tonalidade afetiva. “No encontrar-se, o *Dasein* já foi sempre trazido para diante de si mesmo, já se encontrou sempre, não como um encontrar-se percipiente de si, mas como um encontrar-se no estado-de-ânimo” (HEIDEGGER, 2012, p. 387). “Não como um encontrar-se percipiente de si...” o que isso quer dizer? Quer dizer que “o estado-de-ânimo é um modo-de-ser originário do *Dasein*, no qual se abre para ele mesmo

antes de todo conhecer e de todo querer” (HEIDEGGER, 2012, p. 389). Quando falamos de tonalidades afetivas, falamos de um movimento anterior às esferas do pensar e do querer.

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger diz que “a psicologia já diferenciou desde sempre o pensar, o querer e o sentir. Não é por acaso que o sentir é denominado em uma terceira posição, em uma posição subordinada. Sentimentos são a terceira classe de vivências. Pois a princípio o homem é naturalmente o ser vivo racional” (HEIDEGGER, 2015, p.84). O que o autor diz é que devido a interpretação do homem como o ser racional, a psicologia acaba marginalizando a categoria dos sentimentos, pois o homem primeiro pensa e depois deseja, só então, sente. A partir desta concepção tradicional de homem, os sentimentos são entendidos como algo inconstante e fugidio que muda constantemente; eles apenas tornam belo ou feio nosso pensar e nosso querer. No entanto, não devemos necessariamente seguir este direcionamento. É necessário apreender positivamente as tonalidades afetivas (se elas fazem parte de uma dessas três categorias, certamente é a categoria dos sentimentos). Sabemos o que elas não são: não são algo que se dá na alma, não são entes; nem são coisas fugidias e inconstantes.

No §17 do texto citado acima, Heidegger descreve o que acontece com um amigo acometido pela tristeza: o seu comportamento para com as coisas e também para conosco é o mesmo; não nos vemos menos agora – ao contrário, talvez estejamos nos encontrando ainda mais. No entanto, ele se fecha e se torna inacessível, mesmo nos tratando bem. Nada mudou, mas tudo está diferente. É sobretudo o *como* no qual estamos juntos que muda. “O estado-de-ânimo ataca de repente. Não vem de “fora”, nem de “dentro”, mas, como modo de ser-no-mundo, vem à tona a partir do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 391). Este *como* não é uma consequência da tristeza, mas é co-pertencente ao estar-triste. O ser-em-comum mudou de tom. A nova tonalidade afetiva estende-se e perpassa tudo e todos. Por isso ela não está no interior; tampouco no exterior. Por não se tratar de um ente, que advém da alma, como já dissemos, ela não está em lugar algum, ela é o *como* do nosso ser-aí. São elas que determinam afetivamente o nosso ser-uns-com-os-outros. Elas não estão simplesmente aí, mas são justamente um modo fundamental de ser. A preferência pela tradução por “tonalidades afetivas” se dá porque este fenômeno opera como uma melodia que dá o tom e determina afetivamente o modo e o como do ser.

Podemos observar o seguinte: para a tese negativa de que “a tonalidade afetiva não é um ente” temos a tese positiva: a tonalidade afetiva é o modo fundamental segundo o qual o Ser-aí é. Já para a tese negativa “a tonalidade afetiva não é algo fugidio e inconstante” temos

a tese positiva: a tonalidade afetiva é o *como* originário do Ser-aí, é o que dota o Ser-aí de consistência e possibilidade.

Sendo assim, as tonalidades não possuem papel secundário diante do pensamento e do desejo. Pelo contrário, elas remontam originariamente à nossa essência. É por meio delas e nelas que nos encontramos como ser-aí. A nossa compreensão dá-se primeiro afetivamente, depois se torna lógico-linguística. Quando estamos afinados por um determinado afeto, todo nosso discurso formula uma visão de mundo fundamentada nele. A afetividade é a base, inclusive, da compreensão.

As tonalidades afetivas nos perpassam constantemente. Ao longo de toda nossa relação com o mundo estamos sendo afetados por elas e as mesmas se alteram e se substituem o tempo todo, continuamente. Em nosso dia a dia, por exemplo, quando subitamente encontramos conhecidos de passagem por nós, costumeiramente perguntamos “como está?”, como se soubéssemos que não é possível *não* estar de alguma forma. E de fato não é; quando estamos afinados por uma tonalidade desagradável – o medo, por exemplo – procuramos nos livrar dela. Lembrando que livrar-se dela não quer dizer ficar sem nenhuma tonalidade.

Não mencionamos o medo à toa. Heidegger o utiliza como exemplo para demonstrar, de maneira mais concreta, o fenômeno do encontrar-se. É o que veremos a seguir.

2.1 O medo como um *modus* do encontrar-se

Heidegger analisa o afeto do medo para trabalhar melhor a estrutura da afetividade no §30 de *Ser e Tempo*. De imediato o autor indica que o fenômeno pode ser analisado de três pontos de vista: o “diante-de-que” se tem medo, o “ter medo” e o “porquê” do medo. “Esses pontos-de-vista possíveis e copertinentes não são casuais” (HEIDEGGER, 2012, p. 399), quer dizer, é analisando o fenômeno considerando os três pontos mencionados que podemos vislumbrar como é estruturado o encontrar-se.

O “diante-de-que” se tem medo é o ente que vem-de-encontro no interior do mundo, segundo nossa estrutura de ser-no-mundo. É o “temível” em seu modo de ser-temível. “O que pertence ao temível como tal e o que vem-de-encontro no ter medo?” (HEIDEGGER, 2012, p. 401). Sente-se medo diante de algo que possui o caráter da ameaça. Na ameaça se verifica o caráter da nocividade. O que é nocivo não está, ainda, perto, mas se aproxima, e é neste movimento de aproximar-se que a nocividade se irradia e passa a se tornar, de fato, ameaçadora. Mas vejamos bem: o que é ameaçador se aproxima, fica cada vez mais perto,

mas segue com a possibilidade em aberto – pode, ou não, nos golpear. Quanto mais aumenta o ficar-perto, aumenta também o “pode, mas no final, não” (HEIDEGGER, 2012, p. 401). Por isso é “temível”, por sua possibilidade. Se há a possibilidade de se efetuar o que chamamos de “golpe”, é também possível que ele não se concretize. “O nocivo, como algo que fica-mais perto no perto, carrega consigo a possibilidade aberta de não nos atingir e de passar ao largo, o que não minora ter medo, nem faz o medo desaparecer, senão que o forma” (HEIDEGGER, 2012, p. 401).

O “ter medo” é o deixar-se afetar que “põe-em-liberdade o ameaçador assim caracterizado” (HEIDEGGER, 2012, p. 401). O “ter medo” não começa com uma constatação do que se aproxima, mas descobre o que se aproxima em sua “temibilidade”. É porque se “têm medo” que o medo olha de forma guiada buscando o temível. “O ver-ao-redor vê o temível porque ele está no encontrar-se do medo” (HEIDEGGER, 2012, p. 401). “Ter medo” é um modo de ser do encontrar-se do ser-no-mundo que inaugura o mundo de tal forma que algo como o “temível” pode se aproximar. “O poder-ficar-mais-perto ele mesmo é posto-em-liberdade pela essencial espacialidade existenciária do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 403).

O “porquê” é o ente que se atemoriza, o próprio ser-aí. “Somente um ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser pode atemorizar-se” (HEIDEGGER, 2012, p. 403). O “ter medo” afina o ser-aí e este, agora abandonado a ser segundo a tonalidade “dominante”, se vê em perigo, se vê amedrontado. Isso porque, “no mais das vezes e de pronto o *Dasein* é a partir daquilo de que se ocupa” (HEIDEGGER, 2012, p. 403). Se ocupando, pois, deste ente temível que vem-de-encontro no interior do mundo, previamente disposto como ente que “tem medo”, o ser-aí é, agora, um ente “medroso”.

O medo possui diversas modificações: falamos deste medo de algo que ameaça a nós mesmos. Mas há também o sentir medo pelo outro, como acontece com os pais: supostamente avançados em discernimento (ao menos em relação aos filhos) os pais preocupam-se e temem pelos rebentos. Há ainda o horror, o pavor, a timidez, o pasmo, entre outras variações. “Todas as modificações do medo significam, como possibilidades do encontrar-se, que o *Dasein* como ser-no-mundo é “temeroso”. Essa “temerosidade” não deve ser entendida em um sentido ôntico [...], mas como possibilidade existenciária do encontrar-se do *Dasein* em geral, a qual não é verdadeiramente a única” (HEIDEGGER, 2012, p. 405).

A análise do medo como *modus* do encontrar-se nos mostra, uma vez mais, a abertura que a tonalidade propicia em nossa relação com os entes que vêm-de-encontro no interior do mundo. Nos mostra também que o ente humano é entregue a ele mesmo enquanto o é

segundo a tonalidade “dominante”. Sabemos que essas tonalidades são constantes, mas mudam e se alteram em nosso dia a dia: não estamos sempre alegres, ou sempre tristes, ou sempre com medo... estamos sempre de acordo com alguma, mas nem sempre a mesma.

No final do §17 d’*Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger diz o seguinte sobre as tonalidades afetivas:

Exatamente porque a essência da tonalidade afetiva consiste em não ser uma manifestação paralela, mas nos remete para o fundamento do ser-aí, ela permanece velada ou mesmo disfarçada para nós. É por isto 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 (HEIDEGGER, 2015. p.89).

Nós já dissemos: as tonalidades afetivas mais simples, mais corriqueiras, como sentir alegria, tristeza, desânimo e, novamente alegria, são tão arrebatadoras que acabamos presos ao mundo junto com elas, por conta de sua aparência de evento comum, sem dar atenção ao “ser afinado de modo peculiar”, sem nos preocuparmos com o que atravessa o ser-aí originalmente.

Ora, mas essas tonalidades não são as únicas. Existem outras, com as quais nos relacionamos de forma diferente, que ao nos posicionar em relação ao ente que vem-de-encontro o faz de forma peculiar. São tonalidades ditas “privilegiadas”, pois operam uma espécie de inversão: ao invés de dirigirmos o foco da atenção para as questões intramundanas, dirigiremos na direção “de nós mesmos”.

A tonalidade afetiva que analisaremos a seguir é uma dessas privilegiadas. Trata-se da angústia. O que há na estrutura da angústia que a torna tão peculiar? Nosso trabalho nos levará, mais adiante, à análise do tédio: seria esta tonalidade, também privilegiada?

2.2 Angústia como tonalidade afetiva fundamental

O medo, enquanto tonalidade afetiva, descobre no interior do mundo um ente com o caráter ameaçador, nocivo. Enquanto nos encontramos sob efeito desta disposição medrosa, nos mantemos em estado de alerta, com medo, receosos. O ser-aí decai no mundo e fica refém desse ente. Tal decadência é vista como uma espécie de fuga do ser-aí: o ser-aí se ocupa do nocivo no interior do mundo e foge diante de si mesmo.

Ora, uma vez mais: a alegria, a frustração justificada, até mesmo a tristeza e, como observamos, o medo, nos mantém ocupados com os entes de tal forma que decaímos para o mundo, operando este movimento de fuga. Somos atravessados por tonalidades que, mesmo fazendo parte de nossa estrutura, nos direcionam a uma existência inautêntica, em constante esquiva.

Mas existem tonalidades que operam no fundo do ser-aí: sequer as percebemos. Por se tratar de tonalidades de fundo, elas são estruturantes em níveis mais profundos do que essas outras cotidianas; são estruturantes em níveis fundamentais. Daí serem chamadas de “tonalidades afetivas fundamentais”. Mas quais são essas tonalidades? Como elas se estruturam e que especificidades são essas que as tornam tão privilegiadas?

Quando tratamos da alegria, tristeza, medo etc. não há dificuldades em resgatar da memória situações nas quais fomos atravessados por tais disposições. O que pode acontecer é interpretarmos mal o que se passou conosco. Por exemplo, quando falamos do medo: sentindo medo, não raro, dizemos que sentimos uma espécie de agonia, ou então, de angústia. Há semelhanças entre medo e angústia: “é manifesto que há uma afinidade entre os dois fenômenos” (HEIDEGGER, 2012, p. 519). No entanto, há diferenças fundamentais.

Durante a análise do medo como um *modus* do encontrar-se, Heidegger nos revela alguns pontos estruturais importantes, os quais nos auxiliam no momento da observação desses fenômenos que nos interessam: o “diante-de-quê”, o “ter medo” e o “porquê”. Analisaremos o “diante-de-quê” da angústia.

Mais uma vez: o medo se amedronta diante de um ente no interior do mundo que possui o caráter ameaçador. Se estabelece, portanto, o ameaçador e o ameaçado. Mas diante de quê a angústia se angustia? “O diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal” (HEIDEGGER, 2012, p. 521). Não há ente intramundano diante do qual a angústia se angustia. O que ameaça, no caso da angústia, é algo completamente indeterminado. “Essa indeterminidade não só deixa factualmente indecيدido qual o ente do-interior-do-mundo a ameaçar, mas significa que o ente do-interior-do-mundo em geral não é ‘relevante’” (HEIDEGGER, 2012, p. 521). Sem a relação com os entes intramundanos, sem o ente que vem-de-encontro, o próprio mundo perde sua significatividade. O ameaçador não está em parte alguma. Mas Heidegger deixa claro:

Este “em parte alguma” não significa nada, mas no em parte alguma está contida a região em geral, a abertura de mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Por isso, o ameaçador também não pode vir para mais perto dentro do perto a partir de uma determinada

direção; ele já está “aí” – e, no entanto, em parte alguma está tão perto que ele oprime e corta a respiração – e, não obstante, não está em parte alguma (HEIDEGGER, 2012, p. 523).

A falta do ente que vem-de-encontro pode ser verificada em nosso discurso cotidiano no momento em que a angústia já não mais nos angustia: “não era nada” – é o que costumamos dizer. E não era mesmo, considerando que nossa fala cotidiana decorre de uma visão do que é ôntico, e aquilo diante-de-quê a angústia se angustia não provém do interior do mundo, não é nada de utilizável. “Mas esse nada de utilizável, aquilo que o discurso do ver-ao-redor cotidiano unicamente entende, não é um nada total. O nada de utilizabilidade se funda em ‘algo’ mais originário: o *mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 523). Este nada, compreendido agora como “o mundo como tal” é o “diante-de-quê” da angústia. Ontologicamente, o “mundo” pertence ao ser do ser-aí como ser-no-mundo. Ou seja: “aquilo diante de que a angústia se angustia é o ser-no-mundo ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 525). O angustiar-se abre originariamente o mundo como mundo.

O “porquê” de a angústia se angustiar é, também, o ser-no-mundo ele mesmo.

Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O “mundo” já nada pode oferecer, nem também o *Dasein*-com os outros. A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do “mundo” e do público ser-do-interpretado. Ela projeta o *Dasein* de volta naquilo porque ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades (HEIDEGGER, 2012, p. 525).

A angústia abre o ser-aí como ser possível, “ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento” (HEIDEGGER, 2012, p. 525). É a partir da angústia que o ser-aí se vê livre para a possibilidade do ser-si-mesmo mais próprio: para poder se escolher. “A angústia põe o *Dasein* diante do seu *ser livre para...* a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é” (HEIDEGGER, 2012, p. 527).

O ser-aí, sabemos, é enquanto possibilidade. Mas o mundo que se abre de acordo com seu modo do encontrar-se torna-se, muitas vezes, um obstáculo no caminho para o ser-si-mesmo. A lida com os entes que vem-de-encontro no interior do mundo torna nosso entorno familiar: sentimo-nos em casa. Tal familiaridade acontece em nível existencial, já que, em nível ontológico, o ser-aí foge da sua possibilidade mais própria: a liberdade de se escolher.

Cada tonalidade afetiva, cada modo do encontrar-se, tem o poder de nos informar, existencialmente, “como vai alguém” – se feliz, se triste, se envergonhado... mas a angústia

não é um mero modo do encontrar-se: ela é um encontrar-se fundamental – uma tonalidade afetiva fundamental. Na angústia, o ser-aí sente-se “estranho”. É arrancado dele a familiaridade da qual falávamos: agora o ser-aí possui o caráter do “não-estar-em-casa” – por isso mesmo o estranhamento.

A familiaridade, decorrente do trato íntimo com os entes que vêm-de-encontro, causa também uma certa tranquilidade. Ora, quando estamos angustiados não estamos “tranquilos”. O que a angústia faz é resgatar o ser-aí “do seu decair ‘no mundo’ em que é absorvido. A familiaridade cotidiana se desfaz. O *Dasein* é isolado, embora *como* ser-no-mundo. O ser-em vem para o ‘modus’ existenciário do *não-ser-em-casa*: o discurso do ‘estranhamento’ não significa nada além disso” (HEIDEGGER, 2012, p. 529).

Esta tonalidade afetiva fundamental da angústia é, porém, rara. No entanto, “a raridade do fenômeno é um indicador de que, embora o *Dasein* no mais das vezes permaneça ele mesmo encoberto para si mesmo em sua propriedade por efeito do público ser-do-interpretado de a-gente, ele pode se abrir em um sentido originário nesse encontrar-se fundamental” (HEIDEGGER, 2012, p. 533).

A angústia consegue a abertura privilegiada porque ela isola o ser-aí. “Esse isolamento resgata o *Dasein* do seu decair e lhe torna manifestas a propriedade e a impropriedade como possibilidades do seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 533).

Há ainda muito o que dizer sobre a estruturação da angústia. Julgamos, no entanto, que o que fôra apresentado é suficiente para compreendermos como opera esta tonalidade afetiva fundamental e o quanto ela pode nos isolar do “fuzuê” cotidiano – da grande confusão existencial no interior do mundo. Pensando em nossa pesquisa, o que fica como questionamento é: o tédio possui essa abertura privilegiada, tal qual a angústia? Antes ainda, como é que o tédio surge como possibilidade a ser analisada? De onde é que ele aparece?

Heidegger trata do assunto no livro *Os conceitos fundamentais da metafísica*. O autor conceitua três formas de tédio: i) o ser-entediado por alguma coisa; ii) o entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente; e iii) o tédio profundo enquanto o “é entediante para alguém”. Trataremos de cada forma, segundo suas particularidades, no capítulo seguinte.

CAPÍTULO II - Reconstrução da descrição heideggeriana do fenômeno do tédio à luz de *Os conceitos fundamentais da Metafísica*

Antes de iniciar nossa análise das três formas de tédio com as quais Heidegger trabalha na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica*, convém tratarmos de como o autor passa a considerar tal afeto (o tédio) como possibilidade de o mesmo ser uma tonalidade afetiva fundamental do nosso tempo. A investigação começa logo no subtítulo do capítulo: “o despertar de uma tonalidade afetiva fundamental do nosso filosofar”. Ora, uma breve leitura desta frase talvez seja suficiente para nos fazer compreender que precisamos apenas de *uma* tonalidade afetiva fundamental, o que nos remete ao caráter múltiplo das tonalidades, uma vez que não precisamos despertar *a* tonalidade, mas apenas *uma*. Também nos é indicado que se trata do *nosso* filosofar, e não do *filosofar em si* – “um filosofar que jamais existe” (HEIDEGGER, 2015, p. 77). De maneira igualmente explícita o subtítulo fala sobre *despertar* – que é isto? Tal interrogação não é a única presente aqui; é necessário enxergar que estamos diante de uma escolha, pois se existe uma multiplicidade de tonalidades, como saber qual é essa *uma* a ser despertada? Para além disso, há um questionamento ainda mais complexo: “por sobre que caminho temos de despertar afinal esta ou aquela tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar?” (HEIDEGGER, 2015. p. 77).

Uma T.A. não é algo que podemos alcançar através de coação, de impulso arbitrário; ela simplesmente se abate sobre nós. É algo que já está aí e que podemos apenas constatar. Mas como constatar algo como uma tonalidade afetiva? É certo que não estamos falando de uma característica como a cor do cabelo de alguém, a qual é facilmente identificável e podemos apontar com o dedo e dizer: “este cabelo é castanho e aquele cabelo é vermelho”. Isso não acontece com as tonalidades afetivas. E mais: nosso autor menciona que talvez não baste possuir certa tonalidade para apontá-la, é necessário “estar correspondentemente afinado com ela” (HEIDEGGER, 2015. p. 78). Como, então, constatar uma tonalidade afetiva fundamental do nosso filosofar? Heidegger decide não seguir pelo caminho da constatação e é justamente então que propõe o *despertar* de uma tonalidade afetiva fundamental, “fazer-com-que-acorde, [...] *deixar* o que dorme *vir a despertar*” (HEIDEGGER, 2015, p. 79).

Ora, podemos ser facilmente levados a fazer relações não verdadeiras quanto ao despertar. Estar desperto, estar acordado, logo nos remete ao seu oposto: o sono, o estar desacordado. O problema surge ao relacionarmos a tensão sono-vigília com uma outra

bastante famosa: inconsciente-consciente. Há, aparentemente, uma semelhança entre as duas: o fator *estar-e-não-estar-aí* – mas que fator é este? Segundo a metafísica tradicional, algo não pode *estar* enquanto não *está*. É algo como dizer que um quadrado é redondo, ou a madeira é de pedra. Ainda falando das pedras, não dizemos que uma determinada característica está e não está na pedra. No entanto conseguimos fazê-lo com o homem: é possível que o homem tenha características que ainda não sabe, que estão em seu inconsciente; quer dizer, do ponto de vista da consciência, aquela característica não está, mas inconscientemente ela está. O mesmo com a ideia do despertar: se uma tonalidade está *adormecida* em mim, é como se ela sequer estivesse ali. Mas ao despertá-la ela irrompe uma barreira e passa a *ser*.

O que difere, então, a relação sono-vigília do inconsciente-consciente? Elas parecem mesmo ter características muito próximas. Heidegger elenca algumas diferenças na intenção de nos impedir de fazer tal aproximação. Abordaremos apenas uma delas, a qual julgamos ter consistência suficiente para apontar o que pretendemos.

É certo que o campo dos estudos da consciência é bastante vasto. Não tenho dúvidas de que acabaríamos por escapar dos nossos objetivos se entrássemos em tal seara. Por isso mesmo seguiremos o que diz o próprio autor:

Despertar uma tonalidade afetiva não pode significar simplesmente torná-la consciente, à medida que ela estava anteriormente inconsciente. Despertar uma tonalidade afetiva diz muito mais deixá-la *vir-a-estar desperta*, e, enquanto tal, justamente deixá-la *ser*. No entanto, quando tornamos consciente uma tonalidade afetiva, a fim de conhecê-la e de especificamente torná-la tão somente um objeto do saber, alcançamos o contrário de um despertar. Ela é, então, justamente destruída, ou, no mínimo, não é intensificada, mas enfraquecida e transformada (HEIDEGGER, 2015, p. 80).

Uma boa sessão de psicanálise evidencia muito bem o que foi dito acima: ao entrarmos em contato com algo recalcado em nosso inconsciente o fazemos na intenção de, ao tornar consciente, desarmar aquela estrutura anteriormente recalcada, visando superá-la, destruí-la ou enfraquecê-la. Muito diferente do que almeja Heidegger em seu projeto: a intenção não é superar a tonalidade afetiva que estava adormecida, mas *despertá-la* para que a mesma possa *ser*. Tornar consciente uma determinada tonalidade é transformá-la em um objeto sobre o qual será lançada a luz da razão, em um movimento distante, gélido, quase confundindo o afeto com características que não trazem consigo a complexidade da tonalidade. Daí a importância de não apenas constatar, apontar, mas de “estar correspondentemente afinado com ela” (HEIDEGGER, 2015, p. 78). Aliás, segundo nosso autor, analisar o afeto pautado na razão como o principal fator de diferenciação entre o homem e uma coisa material, porque ele possui consciência, é uma postura que apenas nos

distancia da tonalidade afetiva. “Esta concepção do homem enquanto ser vivo que possui, além do mais, razão conduziu a um total desconhecimento da essência das tonalidades afetivas” (HEIDEGGER, 2015, p.81). Se intencionamos nos aproximar das tonalidades é necessário abandonar a ideia do homem racional e, conseqüentemente, afastar desde já a noção do despertar da noção da consciência.

Já tratamos deste assunto anteriormente, no capítulo I, e agora ele será novamente mencionado. A psicologia sempre hierarquizou as instâncias do pensar, do querer e do sentir. Nesta mesma ordem. O homem sempre foi, antes de tudo, um ser racional que *pensa e deseja*. Ele *sente* também, é verdade, mas o sentimento, não raro, é visto sendo como que um bibelô em sua existência. Um adorno. Ou mesmo uma prótese com mera função estética acoplada aos eventos de maior importância, embelezando ou, ao contrário, tornando-os mais sombrios. Ora, as tonalidades afetivas acabam sendo prejudicadas segundo esta forma de ver o homem, a qual aponta para o sentimento e o acusa de não possuir estabilidade. É verdade que somos atravessados por diversas tonalidades, mesmo ao longo de um só dia. Mas segundo Heidegger isso não é sinal de instabilidade, mas sim de que há algo de muito estável: somos sempre atravessados por *alguma* tonalidade afetiva. “À medida que a tonalidade afetiva é o jeito originário, no qual todo e qualquer ser-aí é como ele é, ela não é o maximamente inconstante, mas o que dá ao ser-aí desde o princípio *consistência e possibilidade*” (HEIDEGGER, 2015. p. 88).

Quando Heidegger apresenta o exemplo do amigo acometido pela tristeza fica evidente que é ela que perfaz o modo como estamos juntos desse amigo. A tonalidade afetiva, neste caso a tristeza, não é uma manifestação que se deu paralelamente, mas transpassou nossa convivência, pois ela é “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” (HEIDEGGER, 2015. p. 88). As tonalidades afetivas remontam à nossa essência, “só nelas chegamos realmente a encontrar a nós mesmos enquanto ser-aí” (HEIDEGGER, 2015. p. 89).

O que estamos tentando dizer com isso é que ao seguir a visão de homem fornecida, segundo Heidegger, pela psicologia, acabamos por subjugar toda a categoria dos sentimentos e, junto com ela, as tonalidades afetivas. No entanto, não é necessário prosseguir com essa forma de enxergar o homem. Tampouco é necessário que nos coloquemos em posição de inverter esta lógica, hasteando uma espécie de psicologia dos sentimentos – não. Ora, as tonalidades afetivas cumprem um papel hermenêutico na filosofia de Heidegger. É disso que se trata. Por isso o autor fala em *despertar*: “despertar tonalidades afetivas é um modo de

apreender o ser-aí em relação ao respectivo *jeito* no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí; melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser” (HEIDEGGER, 2015. p. 90).

Já está claro por quê é importante o despertar. Agora nos falta identificar a tonalidade afetiva fundamental a ser despertada. Sabemos que se trata do tédio apenas porque apontamos previamente que este é o nosso objetivo, mas ainda nos falta saber *como* este afeto é identificado e compreendido como fundamental. A tarefa do nosso próximo passo é justamente indicar como Heidegger realiza esta identificação.

1. Uma função para o homem na história do mundo

Até o momento fizemos um esforço na tentativa de tornar evidente o por quê do despertar uma tonalidade afetiva e não simplesmente apontá-la e dar início a uma investigação. Falta-nos ainda responder *qual* é essa tonalidade a ser despertada. Tal empreendimento, anterior ao despertar, move-se, este sim, na esteira da constatação.

Como saber qual tonalidade afetiva fundamental despertar em *nós*? Qual tonalidade afetiva *nos* transpassa fundamentalmente a ponto de *nos* fornecer abertura ao Ser-aí? *Nos... nós...* Heidegger se atenta a isso: *nós* quem? “Quem somos nós, afinal?” (HEIDEGGER, 2015. p. 90). Se nossa tarefa é buscar, por meio de um despertar de uma tonalidade afetiva, algo de essencial e derradeiro, então é necessário que este *nós* seja o mais amplo possível; não podemos reduzi-lo às cadeiras universitárias. É verdade que um horizonte muito vasto tornará deveras indeterminada a nossa tarefa, “no entanto, pressentimos que quanto mais amplamente tomamos a perspectiva, tanto mais ardente e decididamente ela nos toca – cada um de nós” (HEIDEGGER, 2015. p. 91).

Precisamos, então, assegurarmo-nos de nossa situação – da maneira mais ampla possível. Como fazer isso? “Se observarmos mais atentamente, a exigência de uma caracterização de nossa situação não apenas não se mostra como algo novo, mas também se revela como tendo sido cumprida de múltiplas maneiras” (HEIDEGGER, 2015. p. 91). À nossa tarefa basta identificar nessas caracterizações “o seu *traço fundamental constante*” (HEIDEGGER, 2015. p. 91). O que o filósofo faz é declaradamente movido por certa arbitrariedade, mas, segundo ele próprio, “este arbítrio não nos faz mal algum em vista do que temos a ganhar” (HEIDEGGER, 2015. p. 91). O autor elenca quatro interpretações do

que seria a nossa situação; em seguida aponta a *fonte comum*, da qual as interpretações beberam – as noções de *apolíneo* e *dionisiaco*, de Nietzsche.

A primeira interpretação, de Oswald Spengler, trata acerca do *declínio do ocidente*, do “declínio da vida junto a e através do espírito” (HEIDEGGER, 2015. p. 91). Tudo o que é criação do espírito (razão), como a técnica, as ciências, as relações mundanas – tudo que pode ter como símbolo a grande metrópole, volta-se agora contra a vida, contra a alma, “impelindo a cultura para a sua derrocada e decadência” (HEIDEGGER, 2015. p. 92).

A segunda interpretação é de Ludwig Klages e também transita entre os conceitos de vida e espírito, mas com uma diferença: enquanto Spengler limita-se à estabelecer uma previsão de declínio da cultura através do espírito, Klages vai além e propõe mesmo uma recusa do espírito. “O espírito é uma doença que precisa ser eliminada em nome da libertação da alma” (HEIDEGGER, 2015. p. 92). Recusar o espírito e libertar a alma significa voltar à vida, sendo que vida “é compreendida no sentido da efervescência obscura das pulsões” (HEIDEGGER, 2015. p. 92). – Aqui já é possível identificar *vida* com o que Nietzsche aponta como o *dionisiaco*.

A terceira interpretação é de Max Scheler e, como era de se esperar, contém a tensão vida-espírito. No entanto, difere-se de Spengler ao não introduzir a ideia de declínio da vida diante do avanço do espírito. Difere-se também de Klages ao não empreender uma recusa do espírito. Scheler se coloca mais a serviço de uma equiparação entre vida e espírito; ele caminha na direção do equilíbrio entre os dois.

Heidegger aponta a quarta interpretação como “a mais frágil” (HEIDEGGER, 2015. p. 92) em termos filosóficos. Apesar desta conter elementos de todas as anteriores, ela é mais facilmente identificável com o que fora proposto por Scheler a respeito do equilíbrio. O autor desta quarta interpretação é Leopold Ziegler. Heidegger decide mencionar a interpretação de Ziegler porque este caracteriza a nossa situação como uma *nova Idade Média*. O que se têm em vista aqui não é o renascimento do que conhecemos por idade média, mas caminha na direção da interpretação de Scheler, como já dissemos: trata-se de “uma era média e mediadora, que deve conduzir a uma nova suspensão da contradição entre *Vida e Espírito*” (HEIDEGGER, 2015. p. 93).

As quatro interpretações que acabamos de mencionar não serão minuciosamente investigadas na intenção de buscar erros teóricos ou fissuras em sua originalidade. Servem-nos apenas para ilustrar “a perspectiva a partir da qual todas elas veem nossa situação atual. Esta perspectiva é, falando uma vez mais de modo formal, a relação entre vida e espírito” (HEIDEGGER, 2015. p. 93). Esta relação, por sua vez, remonta aos conceitos de

apolíneo e *dionisíaco* de Nietzsche. Mais uma vez: apontar a influência de Nietzsche nas interpretações citadas não questiona a originalidade das mesmas, apenas tem como intuito mostrar a fonte da qual os autores beberam.

É sabido que desde o início a filosofia de Nietzsche é transpassada pela oposição entre Dionísio e Apolo. Tal oposição, evidentemente emprestada dos antigos, passa por transformações ao longo do que se costuma chamar de *fases* do filósofo. O trecho a seguir foi selecionado por Heidegger da obra póstuma de Nietzsche, *A vontade de Poder*:

Expressa-se com a palavra '*dionisíaco*' um ímpeto para a unidade, um lançar-se para além da pessoa, do cotidiano, da sociedade, da realidade, um lançar-se para além do abismo do perecimento: o sobre-estender-se apaixonado e doloroso em direção às instâncias mais obscuras, mais plenas, mais flutuantes; um encantador dizer-sim ao caráter conjunto da vida enquanto o que permanece idêntico em toda mudança, igualmente poderoso, igualmente bem-aventurado; a grande euforia conjunta e a compaixão panteísta que bem diz e santifica as propriedades mais terríveis e mais questionáveis da vida; a vontade eterna de geração, de fecundidade, de retorno; o sentimento uno da necessidade da criação e da aniquilação.

Expressa-se com a palavra '*apolíneo*' o ímpeto para o pleno ser-por-si, para o *individuum* típico, para tudo o que simplifica, distingue, torna forte, claro, ausente de ambiguidade, típico: a liberdade sob a lei.

O desenvolvimento contínuo da arte está ligado ao antagonismo destas duas forças artísticas da natureza de modo tão necessário quanto o desenvolvimento contínuo da humanidade está ligado ao antagonismo dos sexos. A plenitude do poder e da moderação, a forma mais elevada da autoafirmação em uma beleza fria, nobre, rigorosa: o apolinismo da vontade helênica (NIETZSCHE, Apud. HEIDEGGER, 2015. p. 95-96).

Ora, não pretendemos nos ater à filosofia de Nietzsche e julgamos que o trecho acima deve bastar para tornar ainda mais evidente a aproximação entre as oposições *vida-espírito* e *dionisíaco-apolíneo*. Basta também para apontarmos o *traço fundamental* das interpretações acerca de *quem somos nós* e para isso coloca-se a questão: o que teve lugar nestas interpretações? Bem, há um *diagnóstico* da cultura, “junto ao qual, com o auxílio das chamadas categorias vida-espírito, se viaja em um trem através da história do mundo e para além desta história” (HEIDEGGER, 2015. p. 97). Este *diagnóstico* cultural, germinado em solo interessante, torna-se uma vez mais estimulante ao desenvolver-se e transformar-se em *prognóstico*: tentadora proposta esta que nos diz o que está por vir e, desta forma, temos a oportunidade de prepararmo-nos para o futuro. No entanto, estes diagnósticos não nos alcançam e esta chamada *filosofia da cultura*, além de não nos apreender, só é capaz de ver o atual: “o atual totalmente sem nós” (HEIDEGGER, 2015. p. 98).

O leitor pode estar pensando que nos afastamos novamente do nosso objetivo, uma vez que as interpretações utilizadas para dizer-nos *quem somos nós* se mostraram ineficientes; afinal, a filosofia da cultura apresenta, quando muito, o atual da nossa situação – mas não nos apreende. “Mais ainda: ela não apenas não chega a nos tocar, mas também nos desconecta de nós mesmos, uma vez que nos atribui um papel na história do mundo” (HEIDEGGER, 2015. p. 101). *Um papel na história do mundo...* o que isso quer dizer? O que significa esta situação na qual buscamos – e entregamos – a nós mesmos um papel na história do mundo?

Nós nos tornamos tão *insignificantes* para nós mesmos que carecemos de um papel? Por que não encontramos nenhuma significação para nós mesmos, nenhuma possibilidade de ser essencial? Por que uma *indiferença*, cuja razão de ser não conhecemos, boceja em nós diante de todas as coisas? Mas quem estará inclinado a falar desta maneira, onde o trânsito mundial, a técnica, a economia se apossam dos homens e os mantém em movimento? E, apesar disto, buscamos *para nós um papel*. O que acontece aí? – perguntamos novamente. É preciso primeiramente que nos tornemos uma vez mais interessantes? Por que é que *precisamos* fazer isto? Talvez porque fiquemos *entediados* conosco, com nós mesmos? O próprio homem teria ficado entediado consigo mesmo? Por que isto? ***Por fim, tudo se passa conosco de um tal modo que um profundo tédio se arrasta para lá e para cá como uma nuvem silenciosa por sobre os abismos do ser-aí?*** (HEIDEGGER, 2015. p.101).

Heidegger é, de início, categórico: não precisamos de diagnósticos e prognósticos culturais para nos assegurarmos de nossa situação. Pouco depois o autor pondera entorno da interrogação acerca de como podemos encontrar a nós mesmos: “devemos nos encontrar de um tal modo que seremos através daí *devolvidos* a nós; e, em verdade, devolvidos a *nós* de tal maneira, que seremos *entregues* a nós mesmos para sermos o que somos?” (HEIDEGGER, 2015. p. 101). Gostaríamos de somar a esta citação, outras duas frases, as quais apontamos como *insistentes*, pois o autor lança-as mais de uma vez ao longo do texto: “as coisas já estão para nós por fim em um tal ponto, que um tédio profundo se arrasta para lá e para cá como uma nuvem silenciosa sobre os abismos do ser-aí?” (HEIDEGGER, 2015. p. 105); “Este questionável tédio profundo deve ser mesmo a *tonalidade afetiva fundamental procurada* que vale a pena ser despertada?” (HEIDEGGER, 2015. p. 102). Ora, tais colocações são, certamente, bons exemplos daquelas questões que contêm em sua estrutura algo da natureza da própria resposta; elas fazem transparecer uma espécie de certeza do autor ao optar seguir por este caminho, o qual, por mais arbitrário que seja, é movido por forte atitude fenomenológica.

É este o nosso próximo passo: acenado o tédio profundo, caminharemos em sua direção para que possamos, através desta tonalidade afetiva fundamental (se assim este

fenômeno se mostrar), nos conectarmos com o nosso ser-aí – única forma de conhecermos a nós mesmos. Heidegger divide o tédio em três: o ser entediado por alguma coisa; o entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente; e o tédio profundo enquanto o é entediante para alguém. Iniciaremos pelo primeiro tipo: o ser entediado por alguma coisa, o qual, como veremos, é essencial e nos encaminha para os níveis mais profundos.

2. A primeira forma de tédio: o ser-entediado por alguma coisa

No capítulo II dos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, ao tratar da forma mais superficial de tédio, Heidegger inicia falando sobre o despertar da tonalidade afetiva fundamental. Como já sabemos, essas tonalidades nos afinam de tal maneira que sequer as percebemos, como se nem aí estivessem. Por isso, precisamos despertá-las, pois estão como que adormecidas – e adormecidas por nós mesmos, uma vez que, no caso do tédio, por exemplo, o repelimos, o expulsamos, sempre que o percebemos, utilizando de variadas estratégias para fazê-lo. Convenhamos: tal tarefa soa-nos, no mínimo, estranha. De qualquer forma, é possível perceber, sem muito esforço, o quão comum e cotidiana é a ação do tédio sobre nós. Ora, podemos observar aqui ao menos dois pontos cumprindo função metodológica: tanto a permissão da ação do tédio, sem contraposições de nossa parte, quanto a presença do que há de imediato e cotidiano no ser-aí, são propostas por Heidegger como método. Deixemos, então, que o tédio desperte e que as suas manifestações corriqueiras sejam expostas.

Uma dificuldade surge de imediato ao tratarmos de tédio: o que é que nos entedia? Podemos dizer: o entediante. Mas o entediante é a coisa entediante ou o sujeito entediado? Pois, vejamos bem, se um livro me entedia, como posso inferir que se trata de um livro entediante sem saber se ele o é para todos? Ele precisa ser entediante para todos para ser chamado assim? Há uma ligação íntima entre o entediante e o ser-entediado. Heidegger, no entanto, tende a deslocar sua atenção para o ser-entediado por conta da possibilidade de ganhar independência diante do entediante, como no caso sobre o livro que acabamos de nos interrogar: quando o foco é o ser-entediado, o livro rapidamente deixa de ser importante para nossas questões, já que uma vez entediados, podemos irradiar este tédio para além do objeto inicialmente entediante.

Tendo nosso foco, então, no ser-entediado, o que podemos perceber é uma forte tendência nossa de buscar passatempos quando estamos entediados, como se o tédio fosse

uma *falta do que fazer*, a qual será resolvida com esses passatempos. Um exemplo clássico de tédio e sua relação com o passatempo é o da espera do ônibus. Ao aguardar a condução depois de um dia cansativo, não temos outra coisa para fazer senão esperar a sua chegada. Neste momento conseguimos identificar o nosso entediante: a espera. Tanto que, para mascarar a presença do tédio, quando podemos, recorremos aos passatempos: resolvemos *cruzadinhas*, sacamos o *smartphone* no bolso para acompanhar qualquer coisa *online*, contamos azulejos no ponto de ônibus, ouvimos músicas, enfim, qualquer coisa que nos traga uma *distração*. O que queremos naquele momento é que o tempo de espera, o tempo que leva para a condução chegar até o ponto, seja *extinto* – neste sentido a função do passatempo sempre deixa a desejar, pois, quando muito, apenas nos distrai. No entanto, continuamos a buscar os passatempos diariamente, pois há outra coisa que queremos *extinguir* mais que o tempo de espera: o estado afetivo do tédio. Ora, a distração que o passatempo nos causa parece amenizar a presença de tal estado afetivo; parece amenizar a ação do tédio sobre nós – mas ainda assim é uma ferramenta impotente. Tão impotente que, muitas vezes, ao encerrar a leitura de um parágrafo ou ao terminar de ouvir determinada canção, olhamos imediatamente para o relógio – este olhar para o relógio constitui, não outro passatempo, mas a sinalização do fracasso dos passatempos sobre os quais lançamos mão. Se olhamos no relógio e ainda falta algum tempo para o ônibus chegar, então nosso passatempo falhou em nos trazer a distração necessária para *curar* o tédio que nos assola.

É importante o exercício de lembrar-nos que este tédio não se origina no quão extenso é o intervalo de tempo de espera; não se trata disso. É possível ficar entediado aguardando cinco minutos na sala de espera de uma consulta odontológica e, no entanto, não ser de forma alguma incomodado pelo tédio em um aeroporto enquanto se aguarda durante algumas horas o próximo voo.

Heidegger aponta o primeiro momento estrutural do tédio: a retenção. O tédio retém, hesita em nos entregar uma experiência temporal fluida enquanto estamos entediados; por isso a hesitação cessa quando o ônibus chega, por exemplo. “O ser-entediado é, portanto, um *ser retido pelo curso temporal hesitante de um interregno*”. (HEIDEGGER, 2015, p. 133)

Há ainda um outro momento estrutural do tédio: a serenidade vazia. Também por meio do passatempo podemos compreender tal momento. No momento da distração, não nos interessa o objeto nem o resultado da ocupação, apenas a distração ela mesma, apenas o estar-ocupado é o que interessa, justamente para não cairmos na serenidade vazia do tédio; nos mantemos ocupados para que o vazio não tome conta. De maneira geral, como já verificamos no capítulo I, no nosso cotidiano, no nosso dia a dia, as coisas no mundo nos

capturam de tal maneira que sequer nos lembramos da passagem do tempo; não pensamos sobre o tempo enquanto jogamos futebol ou capoeira. No entanto, no ser-entediado os entes se recusam a nos capturar. Somos abandonados pelas coisas ao redor, nada nos preenche, nada nos apreende, nada nos distrai. Os entes continuam aí. Eles apenas não nos afetam.

Nossa trajetória mostra que mesmo o tédio superficial possui raízes nada simples. Desde já fica claro que, embora este tédio possua como título “o ser entediado por alguma coisa”, não é exatamente no objeto entediante que reside sua origem. É possível, ao contrário, vislumbrar, como quem observa pelo *buraco de uma fechadura*, as raízes profundas do tédio. Mesmo em sua primeira forma, o tédio já se revela não somente como uma forma pela qual nós nos encontramos diante do ente que vem ao encontro dentro do mundo, mas revela algo de essencial sobre esse encontro: justamente que não se trata de uma relação transacional entre um sujeito e um objeto determinados em si, mas que o ser-aí e os entes estão irrevogavelmente vinculados em seu ser. O tédio, porque revela a indiferença de nossa atitude diante dos entes, mostra que nós não podemos nos desprender deles, ainda quando não capturam nossa atenção em nossas ocupações cotidianas. Não será o mundo de uma ocupação, de um afazer que nos captura, de tal modo que nos lançamos nessa possibilidade e podemos dela nos apropriar concretamente, mas é o próprio mundo, ou melhor, o ser-no-mundo que se revela como aquilo que *somos*.

2.1 A segunda forma de tédio: o entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente

Para iniciar esta forma de tédio observemos a seguinte situação: somos convidados para uma festa. Lá nos ocupamos de situações que nos agradam bastante: são pessoas conhecidas, grandes amigos; falamos de coisas de nosso interesse, coisas que normalmente nos excitam, nos empolgam. A comida servida é muito apreciada por nós, assim como a bebida. Tudo na festa seria perfeito, exceto por algo: nos sentimos entediados. Estranho, pois a festa em si não parecia nada entediante.

Seguindo o fio condutor que utilizamos para revelar a primeira forma de tédio, devemos procurar o passatempo inerente ao entediar-se, uma vez que repetidamente lançamos mão de passatempos quando nos entediamos. Rapidamente surge uma dificuldade: não o identificamos na situação descrita. O que não significa que ele não exista. Isso acontece porque o tipo de passatempo sofre uma alteração: na primeira forma de tédio ele é concreto, aparece intencionalmente para tornar a passagem do tempo mais breve. Já nesta nova

situação, toda a festa é o próprio passatempo. A situação festiva não é o que nos entedia, não é o entediante, mas já o passatempo oferecido, o qual, como veremos na sequência, não é colocado contra o tédio, mas ocorre junto dele. Podemos observar a diferença no próprio nome dado por Heidegger a esses dois tipos de tédio; no primeiro observamos "o ser-entediado por alguma coisa", o que nos leva a perceber, desde cedo, o entediante pressuposto e identificado - há entediante (alguma coisa) e somos entediados por ele. Já no segundo caso observamos "o entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente". Ora, nos entediamos *junto a algo*, não mais por *alguma coisa*. Heidegger não parece mais apontar o entediante de forma tão evidente quanto no primeiro tipo, e este *junto a algo*, este *junto ao quê* enquanto estamos entediados (no caso, a festa) torna-se o passatempo, ocorrendo, portanto, uma transformação no tipo do passatempo.

Com a determinação do entediante na primeira forma está em conexão aquela determinação de toda a situação, de acordo com a qual somos obrigados a nos inserir nela. Isto, por sua vez, caminha lado a lado com o caráter do tempo em questão; ele é um interregno, durante o qual somos forçados a uma espera. No entanto, sob estes aspectos agora citados subsiste então evidentemente uma igualdade ou semelhança entre as duas situações. Pois também somos mantidos presos junto ao convite, mesmo quase coagidos a permanecer ainda mais no interior de toda a situação através de regras e circunstâncias sociais. Do mesmo modo, um tal convite também possui seu período de tempo normal. E, contudo, esta semelhança entre as duas situações é apenas uma semelhança extrínseca. Suposto que o convite dure apenas duas horas, que ele seja, portanto, duas vezes mais curto do que a estadia naquela estação de trem, o tédio não é por isto menor no segundo caso do que no primeiro. Ao contrário. Também já vimos que tais diferenças de tempo não desempenham relativamente papel algum. (HEIDEGGER, 2015, p. 152.)

Sendo assim, o entediar-se já não depende mais de algo exterior que nos entedie, já não identificamos mais este entediante bem definido, já não somos mais "entediados por..." mas "nos entediamos". Isso indica que estamos diante de um tédio mais profundo, o qual não depende mais dos acontecimentos vividos, mas vêm do próprio ser-aí.

Nesta forma de tédio o entediante é indeterminado e possui este caráter de "não sei o que". A própria experiência do tempo é também muito diferente. Neste caso damos-nos tempo. Afinal, estamos na festa e a passagem do tempo não parece um problema, inclusive nem lembramos dele.

Anteriormente, quando analisamos a primeira forma de tédio, dissemos que havia alguns momentos estruturais nos auxiliaram a conceituar o tédio, como identificar o entediante, o passatempo existente, o ser-retido pela hesitação do tempo e a serenidade vazia.

No entanto, desde já é evidente um contraste com relação a esses momentos estruturais entre a primeira e a segunda forma de tédio. Vamos a uma breve análise mais comparativa.

No primeiro caso o entediante é evidente: é um isto ou aquilo. Já no segundo caso não encontramos muito bem o entediante - não estamos em condições de dizer o que nos entedia; não é que não haja absolutamente entediante, mas que este possui o caráter do "eu não sei o que...". Há, no entanto, algo que podemos afirmar, ou mais precisamente negar: o que me entedia é não este espaço, não essas pessoas, não este emprego, tudo é isto não. Contudo, nos entediamos, "simplesmente caímos neste estranho deixar-rolar em relação a este eu não sei o que".

Sobre o passatempo, já mencionamos que ele existe, embora sofra uma transformação: não se trata mais de um mecanismo de distração efetivo, como no primeiro caso. O passatempo agora não surge contrapondo o tédio sentido. O tédio ocorre junto do passatempo; ficamos entediados juntos do passatempo. Enquanto estamos imersos no passatempo, ou seja, enquanto estamos na festa, estamos nos entediando não por ela, mas junto dela.

Na primeira forma há o ser-retido pela hesitação do tempo. Como já dissemos, isso parece não acontecer na segunda forma, pois no exemplo da festa sequer pensamos na passagem do tempo; ao contrário, até damos-nos o tempo da festa, não passamos aquele momento ansiando pelo seu fim - estávamos, de fato, presentes. Mas estar presente é estar fora do tempo? Fomos abandonados pelo tempo neste caso? O tempo, enfim, nos deixa livres e completamente fora de sua atuação? Voltaremos nisso mais adiante, mas desde já é perceptível que há algo de específico neste caso que difere em algum nível do primeiro: ou o momento estrutural da retenção, do ser-retido pela hesitação do tempo, não acontece na segunda forma do tédio, ou sofre alguma alteração em seu proceder.

Vamos retomar o funcionamento da retenção no primeiro tipo de tédio: há, naquele contexto, o ser-retido pelo tempo que hesita, mas, como coloca Heidegger:

Não é suficiente dizer: nós somos detidos junto ao ente que se oferece nesta situação em questão, nós precisamos nos manter lá esperando. Pois justamente este ser detido junto ao ente determinado que se recusa só possui a sua incisividade pelo fato de sermos aí retidos pelo tempo hesitante: pelo tempo que precisamos dissipar aí em vão e esperando infrutiferamente (Heidegger, 2015. p.159)

Quer dizer, não basta apenas a nossa relação com o ente no momento da distração, ou da tentativa de distração; o ponto-chave na situação da primeira forma de tédio é justamente o tempo de espera que somos obrigados a respeitar contra a nossa vontade, pois o que mais

ansiamos naquele momento é que o mundo nos entregue logo o que queremos – a chegada na condução, a qual só ocorrerá em seu próprio tempo. Em outras palavras ainda: o nosso problema com o tempo no primeiro caso é que queremos que ele passe a qualquer custo, não queremos "perder aquele tempo", o queremos "curto".

Ora, já dissemos que na segunda forma de tédio nós nos damos este tempo para a festa, reservamos tempo para o evento, "nós temos tempo" (HEIDEGGER, 2015. p.159). Este tempo não é interpretado por nós como lento demais, não olhamos o relógio com a intenção de averiguar se o tempo passou ou não. Portanto não soa como tempo hesitante. Mas o que acontece, aqui, com o tempo, então? Pois temos o nosso tempo como um todo, aquele o qual nos foi destinado e ao qual nos entregamos. Temos também este tempo reservado para gastarmos. No entanto, este tempo reservado para nós não foi tirado do todo como se cortássemos dele uma fatia, tal qual se faz com um bolo. Nós tomamos para nós mesmos muito mais este tempo (o todo). "O que acontece aí? Como todo o nosso tempo se altera através desta tomada de tempo? Nós o trazemos até a estagnação – mas não até o desaparecimento" (HEIDEGGER, 2015. p.160-161). Nós deixamos tempo para nós mesmo, mas o tempo não nos deixa, continua aí, "nos abandona tão pouco que difunde agora, enquanto algo estagnante, uma quietude no ser-aí; uma quietude na qual o ser-aí se espraia, mas que é simultaneamente ocultada enquanto tal através da própria participação na situação durante o tempo que tomamos para nós" (HEIDEGGER, 2015, p.161). É por estarmos entretidos no evento festivo no interior do mundo, justamente quando nos damos tempo para tal, que o tempo, ele mesmo, aparece "de tal forma que parece não estar aí. Ele aparece e não flui. Ele para." (PÓ, 2015p.109). Essa estagnação é o momento estrutural da retenção, e o é de uma forma muito mais originária (e mais opressora), pois parte de nós mesmo enquanto deixamos o tempo durar desta forma que sequer damos conta do seu acontecimento, já que tiramos aquele tempo para nós mesmos. Quer dizer, enquanto no primeiro tipo de tédio julgamos não ter tempo para perder desnecessariamente e por isso somos retidos de forma transitória, agora, no segundo tipo, no qual acreditamos ter tempo, somos retidos de forma muito mais originária.

A particularidade deste tempo é, então, a sua não fluidez; ele surge e não flui. Ele para, mas não desaparece. Ele está aí, parado, estagnado; e como não o percebemos, reforçamos, portanto, a sua estagnação, por deixá-lo durar sem darmos conta do seu desenrolar. É, pois, este tempo estagnado que nos retém e nos entedia, formando um "agora estagnado", o qual corresponde, neste caso, ao momento estrutural da serenidade vazia, pois, como veremos, este "agora estagnado" forma um vazio.

"Que temporalização é esta que consegue "parar" o tempo? O que é que acontece quando o tempo estagna?" (PÓ, 2015, p. 110). Evidente que este tempo estagnado se trata de uma temporalização do ser-aí: não são paralisados os ponteiros dos relógios mundo afora, como uma espécie de pane sobrenatural, tal qual assistimos nos cinemas – não. Aquele tempo que corre no mundo segue seu curso, o tempo estagnado é o tempo do ser-aí.

Retomando uma vez mais: o nosso tempo está aí, alargando o momento presente de uma maneira que nos deixa entediados. Podemos dizer que durante a festa, realizamos o que muitas vezes pensamos não conseguir fazer jamais: presentificamos. Estamos, de fato, presentes, participando do evento, projetando "a nossa temporalidade exclusivamente para a dimensão do presente" (PÓ, 2015, p.110). E o fazemos sem reparar nisso. Aliás, somos ainda mais radicais neste relapso: não damos condição de manifestação nem para o passado e nem para o futuro, nos isolando no momento presente, deixando o que passou e o que virá serem completamente absorvidos no desenrolar do momento presente. Observem: passado e futuro *absorvidos*. Não dizemos que são dimensões *decepidas* do nosso horizonte temporal. Ao contrário, trata-se de "uma dissolução peculiar do futuro e do passado essencial no interior do mero presente, uma modificação do passado essencial e do futuro. Passado essencial e futuro não se perdem, não estão antes de tudo ausentes, mas se modificam sob o modo característico do encadear-se no mero presente: ou seja, na mera participação conjunta na ação presente" (HEIDEGGER, 2015, p.165).

Falta, então, a articulação habitual entre passado, presente e futuro. Falta o fluir. Sendo assim, o presente, o agora, em desarticulação com passado e futuro, dilata-se justamente por não poder dar lugar aos próximos agoras: "sem a possibilidade da transição, só lhe resta o substituir: ele tem de ficar *estagnado*" (HEIDEGGER, 2015, p. 165). Este tempo, o tempo do "entediarse", é o tempo que reservamos para estar na festa, mas não apenas isto: "este agora dilatado se insere estagnado em nossa existência"(HEIDEGGER, 2015, p. 165) – daí também o seu caráter tão profundo, muito mais do que o que ocorre com a primeira forma.

Neste tipo de tédio não dizemos que "somos entediados por..." porque o que nos entedia é esta temporalidade estranha, o agora estagnado, já que o tempo que conhecemos cá fora, o tempo cotidiano, é o tempo que flui, o tempo do relógio, da sucessão de agoras. Mas esta temporalização estagnada é uma temporalização "nossa", a qual nos deixa retidos no vazio formado por ela mesma, articulando, assim, retenção e serenidade vazia. Nos entediamos, apenas, porque "o tédio emerge da temporalidade do Ser-aí" (PÓ, 2015, p. 111).

Para encerrar esta segunda forma nos atendo aos momentos estruturais da conceituação do tédio: a) o entediante é agora desconhecido, no entanto não podemos dizer que não exista; b) o passatempo sofre uma transformação e não é mais utilizado como antídoto contra o tédio: ele acontece, agora, junto dele. Nós nos entediamos durante o passatempo e, como observamos, nos entediamos justamente por permitir e reservar este tempo para nós; c) o momento da retenção ocorre também de maneira transformada: enquanto na primeira forma ele se apresentava como o tempo demorando a passar, com o mundo não nos entregando o que queríamos, nos fazendo gastar tempo contra a nossa vontade, agora, como não nos preocupamos com a passagem do tempo, ele sofre uma transição: a retenção é, aqui, o tempo estagnado, o tempo que não flui da forma como estamos habituados. Nos encontramos agora presos em um momento presente, em uma temporalidade que, embora emergja do próprio Ser-aí, é desconhecida por nós por conta do nosso trato com a temporalidade impessoal imposta pelo cotidiano – estamos, agora, retidos em uma temporalidade estranha, embora própria e essa retenção nos encaminha para d) a serenidade vazia: o tempo estagnado forma um vazio ao nos posicionar diante de um tempo estranho; é neste vazio que ficamos retidos e é ele que corresponde à serenidade vazia nesta segunda forma de tédio.

2.2 A terceira forma de tédio: o tédio profundo enquanto o "é entediante para alguém"

O capítulo quarto dos Conceitos Fundamentais da Metafísica é destinado à terceira forma de tédio. Uma parte do título do parágrafo 30 diz o seguinte: "o fato de o passatempo não ser mais admitido permite a compreensão do tédio profundo em sua supremacia". Ora, observemos dois pontos importantes que envolvem estes títulos: i) o próprio nome dado ao tipo de tédio profundo, o "é entediante para alguém"; e ii) a informação adiantada por Heidegger de forma imediata: não há passatempo no tédio profundo – ele não é admitido. Neste último caso, também de forma imediata, o autor faz a assepsia do aparente problema da falta de passatempo: é justamente por meio de sua não admissão que devemos compreender a supremacia desta forma de tédio.

O "é entediante para alguém" tem tudo a ver com a ausência de passatempo. “Esta sentença inicia-se com uma estrutura impessoal: que *impessoal?*” (HEIDEGGER, 2015, p. 177). Ora, é impessoal pois: o que é entediante? O tédio é entediante. Para quem? Para *alguém*. Para mim enquanto eu mesmo? Não. Para você enquanto você mesmo? Não. Para

nós enquanto nós mesmos? Outra vez não, mas, novamente: para *alguém*. “Nome, estado, profissão, papel, idade e destinação nos abandonam enquanto o meu e o teu” (HEIDEGGER, 2015, p. 178). O “eu em geral” sequer pode ser pensado nesta forma de tédio. O entediado, neste caso, deixa de ser eu ou você ou aquela outra pessoa e transforma-se em um alguém qualquer, em um *ninguém indiferente*.

Qual a relação, então, deste “é entediante para alguém” com a já anunciada não admissão de passatempo nesta forma? É que se nos colocarmos em posição de procurar por exemplos desta forma de tédio, tal qual fizemos nas anteriores, desta vez não encontramos. E não o encontramos não porque ele não ocorra, mas porque quando ocorre ele não é de forma alguma ligado a situações determinadas, justamente pela impessoalidade, característica deste caso. Sendo assim, ao seguir o nosso caminho metodológico, como fizemos nas outras situações, nos deparamos com a necessidade deste tédio se temporalizar a partir de algum passatempo, mas como seria possível identificar aqui um passatempo se nem mesmo identificamos uma situação determinada na qual o tédio se desenrola? Nós dissemos que o entediado é aqui um *ninguém indiferente*. “Para este tédio *falta* o passatempo” (HEIDEGGER, 2015, p.179). Mas falta em que sentido? Por que esquecemos de lançar mão dele para que disputasse terreno contra o tédio? Não – falta por conta da sua estrutura impessoal, a qual despersonaliza esta forma de tédio. O passatempo não ocorre porque é característico desse tédio que ele não apareça. Ele não aparece e logo percebemos a sua falta, “de tal modo que já compreendemos que todo passatempo é impotente diante deste tédio, diante deste *é entediante para alguém*” (HEIDEGGER, 2015, p.179).

Analisando a falta de passatempo deste tédio em comparação com as outras duas formas, é possível que uma pergunta – em tons de esperança – surja: estamos, enfim, à beira de considerar o tédio profundo uma tonalidade afetiva fundamental? Vejamos. O passatempo, na primeira forma, é uma estratégia nossa para abafar o tédio sentido; um lançar-mão de uma ocupação no interior do mundo que seria capaz de nos permitir não encarar a temporalidade específica advinda do tédio que nos afeta naquele momento. Já na segunda forma, embora haja uma transformação do passatempo, algo permanece o mesmo: o nosso trato íntimo com o mundo continua ali e, mesmo conseguindo admitir que estamos entediados, é visível que não damos ouvidos àquele tédio; ele está ali, está nos entediando, nos submete à sua temporalidade – no entanto, ainda temos forte ligação com os entes intramundanos. E é também por isso que a terceira forma de tédio, o “é entediante para alguém”, se apresenta como o tédio profundo: neste caso não há conexão intramundana com o passatempo. “Esta tonalidade afetiva traz-nos para o interior da possibilidade de uma *compreensão excepcional*”

(HEIDEGGER, 2015, p.179). Ora, isso é algo que buscamos: uma tonalidade afetiva fundamental que nos afine e que possa nos encaminhar, de alguma forma, para as profundezas do Ser-aí. Neste momento, vislumbramos o tédio profundo de uma forma que já se mostra muito mais próximo de ser a tonalidade afetiva fundamental procurada, visto que “já nos transpôs para o interior de um domínio, em relação ao qual a pessoa singular, o sujeito público individual, não pode mais nada” (HEIDEGGER, 2015, p.180). Diante do tédio profundo é necessário assumir imediatamente a sua soberania; nosso próprio elo com os entes intramundanos perde força – a mesma força que nos impele à impessoalidade. Nos resta agora um imperativo: somos obrigados a escutá-lo.

Considerando o caminho metodológico traçado por Heidegger e que seguimos aqui para interpretar o fenômeno do tédio, falta-nos tratar da serenidade vazia e da retenção no “é entediante para alguém”. Identificamos uma transformação destes momentos estruturais quando passamos do primeiro tipo de tédio para o segundo. No tédio profundo ocorre, também, uma modificação nestes dois pontos.

Percebemos que deve haver uma transformação quando nos propomos a pensar sobre a serenidade vazia neste caso: em ambos os tipos anteriores o passatempo cumpre uma função importante diante, ou da supressão do *vazio*, ou de sua própria formação. De qualquer forma há, de nossa parte, um trato com os entes intramundanos; há uma ocupação nossa, uma tentativa de preenchimento, qualquer que seja, de um *vazio*. Mas já dissemos que este trato com o mundo, incluindo o passatempo, *falta* neste terceiro tipo. Faltará, também, o nosso procurar por um preenchimento – nós, agora, não queremos nada. “Mas o fato de não quisermos nada justamente aí já reside o próprio tédio” (HEIDEGGER, 2015, p.181). Tudo se torna indiferente; os entes ao nosso redor são indiferentes, não nos dizem nada. “Este tédio *obriga-nos a recuar até o ponto* em que não procuramos primeiramente para nós este e aquele ente nesta determinada situação; ele *obriga-nos recuar até o ponto* em que todos os entes se apresentam indiferentemente entre si” (HEIDEGGER, 2015, p.181).

Onde está, então, o *vazio*? Ele é precisamente o resultado de “não quisermos nada do que está *aí*, nem da situação determinada nem de nós mesmos enquanto sujeitos individuais. No fundo, o *vazio* dá-se porque todo o ente, incluindo nós mesmos, se tornou indiferente” (PÓ, 2015, p.114). A indiferença é, neste caso, o *vazio*. E devemos observar que não se trata de uma indiferença pontual, específica, segundo este ou aquele aspecto – não. A indiferença abrange o ente em sua totalidade. Tudo agora vale o mesmo, tudo é indiferente, incluindo nosso ente singular.

Ora, sabemos que é parte constitutiva da impessoalidade a relação quase irresistível com os entes. Vimos que esta mesma relação é característica do ser-aí. Sendo assim, parte do ser-aí fica sem causa, uma vez que os entes não despertam nosso interesse, mesmo estando aí. Isso explica o motivo pelo qual é tão difícil o reconhecimento do tédio profundo pelo nosso ser ôntico: o próprio ser-aí está à mercê de um “ente que se recusa na totalidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 184). Como reconhecer se nós mesmos somos indiferentes nos mais diversos níveis? Isso causa, inclusive, uma relação conturbada com uma informação que demos há pouco: nós falamos que este tédio possui algo de imperativo, algo que nos obriga a escutá-lo. No entanto, percebemos agora um dos motivos pelos quais é tão difícil o reconhecimento do tédio profundo: há uma ruptura em nossa estrutura relacional com os entes em tantos níveis que este imperativo não parece mais imperar em nosso cotidiano. Contudo, não devemos nos enganar. Ele está aí, de fundo.

Vamos agora à análise do momento estrutural da retenção. Depois de compreendermos a serenidade vazia neste “é entediante para alguém” surge uma dúvida quanto à retenção: já que tudo é agora indiferente, os entes não nos chamam a atenção, não nos interessam mais, de uma forma que dizemos *totalizante*, como o tempo pode se relacionar com esta forma de tédio? Pois se tudo é indiferente, é também “tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que virá a ser” (PÓ, 2015, p. 114). Passado, presente e futuro são, também, embalados pela indiferença.

O que acontece é que todo o ente se *recusa*. Aqui se faz necessário uma explanação acerca do termo em destaque: Heidegger seleciona duas palavras em alemão que possuem uma raiz comum, são elas *versagen* e *sagen*, respectivamente “recusa” e “dizer”. Ele o faz na intenção de evidenciar o quanto toda recusa traz em si mesma, também, um dizer. Em outras palavras, significa que, enquanto todo o ente se recusa, algo está sendo dito justamente aí durante esta recusa ou negação.

O que indica neste recusar-se o ente que no todo se recusa? Em relação ao que ele expressa a recusa? Em relação ao que de algum modo poderia ou deveria ser dado ao ser-aí. E o que deveria ser dado ao ser-aí? Justamente as *possibilidades* de sua ação e inação. Em relação a estas possibilidades do ser-aí, o ente na totalidade expressa a recusa. A recusa não fala sobre isto, não abre quanto a isto, nenhuma discussão, mas, recusando, *aponta para estas possibilidades* e as expressa, à medida que as recusa. (HEIDEGGER, 2015, p.185)

Perante a afinação do tédio profundo, todo o ente se recusa e esta recusa, por sua vez, anuncia as possibilidades do Ser-aí. É manifesto “o alvorear de possibilidades não exploradas, de possibilidades autênticas” (PÓ, 2015, p.115).

Mas e o momento estrutural da retenção? Qual a relação desta recusa e de seu subsequente anunciar de possibilidades com a retenção, a qual buscamos identificar? Nós observamos nas formas anteriores que o momento da retenção possui íntima ligação com as estruturas temporais. No primeiro tipo de tédio o ser fica detido pelo curso do tempo hesitante; o tempo se nega a passar. No segundo tipo há a estagnação temporal; o momento presente rompe suas articulações com o passado e com o futuro e dilata-se. Mas quando observamos a terceira forma de tédio não parece haver nada sobre o tempo neste momento da retenção; nós falamos sobre a abertura de possibilidades do Ser-aí, mas não falamos sobre sua relação com o tempo. Heidegger diz que “em meio a este *é entediante para alguém* surge para este alguém uma certa atemporalidade” (HEIDEGGER, 2015, p.186) – como se este alguém fosse retirado do fluxo temporal.

Sendo assim, o momento da retenção, neste caso, deve ser buscado de outra forma e o autor pede atenção, novamente, para a já mencionada abertura de possibilidades propiciada pela recusa. Durante o vislumbre da possibilitação originária, o Ser-aí é empurrado, às forças, para tal possibilidade, e fica retido naquele instante, naquela “unidade não articulada da sua temporalidade” (PÓ, 2015, p.115). Ora, a afinação existente aqui é a do tédio profundo. Durante sua ação, as coisas continuam aí, elas não desaparecem, o que muda é o nosso trato com elas – inclusive com o tempo. A nossa temporalidade, enquanto afinados desta forma, é temporalizada de outro jeito; não se trata mais daquela temporalidade impessoal, cotidiana, da sequência de agoras habituais. Agora as dimensões do passado, presente e futuro encontram-se unidas numa totalidade, “que é o horizonte originário e unificador do tempo próprio do ser-aí” (PÓ, 2015, p.115).

Observa-se que o ser-aí, retido agora neste “horizonte originário e unificador do tempo” foi expulso da temporalidade cotidiana que flui, nos permitindo afirmar que o tédio profundo pode ser caracterizado pelo banimento do ser do horizonte do tempo. É por isso que não se assemelha ao tempo estagnado da segunda forma, pois trata-se, aqui, do tempo que nos constitui de forma mais originária, para além do fluxo ou estagnação – estamos como que exilados “fora do habitual curso do tempo que passa” (PÓ, 2015, p.115).

Não nos parece mais justo dizer que este momento de retenção nada tem a ver com o tempo. Ao contrário, conforme avançamos percorrendo os caminhos que Heidegger propõe,

nos parece cada vez mais evidente que, quanto mais nos aprofundamos na compreensão do fenômeno do tédio, mais observamos o enraizamento do mesmo nas estruturas temporais.

No lugar de dizer que esta retenção não tem relação com o tempo, podemos dizer diferente: que há, inclusive, uma relação mais originária. O que nos escapa é, na verdade, o trato com o tempo do relógio. Este é, inclusive, outro motivo pelo qual é tão difícil perceber este tédio profundo: como vivemos regidos na cotidianidade por esta temporalidade imprópria, impessoal, não conseguimos reconhecer o tédio profundo quando este está aí porque o mesmo está enraizado em nossa temporalidade mais originária – a qual é dificilmente reconhecida.

Este tédio profundo, misterioso, parece mesmo se esconder; nele não encontramos, por exemplo, o caráter do desespero – certamente uma outra tonalidade afetiva, de mais fácil identificação, por conta de seu poder arrebatador. Em verdade, por se tratar de uma tonalidade que afeta o Ser-aí nas suas profundezas, o ente humano sequer consegue percebê-lo com clareza – é possível, apenas, pressenti-lo. Como? Através das outras formas de tédio. “O tédio profundo é a condição do tédio mais superficial e do tédio intermédio” (PÓ, 2015, p. 116). Nós só podemos nos entediar no mundo porque há uma forma de tédio originária, no fundo do ser-aí. Ironicamente, é justamente por conta da nossa compreensão desses tédios mais corriqueiros que somos afastados de poder compreender este mais profundo, já que causam uma confusão e acabamos apenas por perceber o que nos é apresentado na cotidianidade.

Partindo da dualidade ôntico-ontológica, própria do humano, talvez seja possível afirmar algo sobre os três tipos de tédio que tratamos aqui: as duas primeiras formas manifestam-se pontualmente no mundo cotidiano. É recorrente experienciar a primeira forma, por exemplo. Até encontramos situações nas quais ela ocorre com certa facilidade. A segunda, embora um pouco mais difícil de se encontrar exemplos, é também situada no interior do mundo. Ora, talvez, então, essas duas primeiras formas sejam manifestações ônticas do fenômeno, enquanto o tédio profundo pode ser entendido como uma estrutura ontológica, a qual dá as condições de possibilidade das duas primeiras formas. Aquelas primeiras parecem pertencer muito mais ao ente humano do que a terceira, a qual parece pertencer exclusivamente ao si-mesmo originário.

2.3 Da estrutura do tédio

Para fazer uma retomada, recordaremos os momentos estruturais do fenômeno do tédio em seus três níveis. Começaremos pelas duas primeiras formas. Na primeira, “o ser-entediado por alguma coisa”, podemos verificar o passatempo como uma ferramenta ora útil, ora inútil, na tentativa de “matar o tempo” até a chegada da condução; nós realizamos “cruzadinhas”, ouvimos músicas, checamos as redes sociais, e nos casos cada dia mais raros, lemos um livro enquanto a esperada condução não aparece dobrando a esquina. O passatempo é bem-sucedido quando o ônibus chega enquanto estamos suficientemente entretidos com tal afazer; mas é malsucedido quando olhamos o relógio durante a suposta distração – quando o fazemos, sinalizamos o fracasso do passatempo escolhido. Já na segunda forma, “o entediar-se junto a algo”, não identificamos com facilidade o passatempo, pois este sofre uma transformação: não se trata mais de uma ferramenta contra o tédio, mas justamente um momento junto do qual nos entediamos.

Quanto ao momento estrutural da retenção, na primeira forma observamos que o ser fica retido pelo tempo hesitante; o tempo demora a passar e nós ficamos ali, presos naquele tempo que se recusa a passar da forma que gostaríamos. No caso da segunda forma, a retenção sofre também uma transformação: o tempo é agora o momento presente estagnado, sem a organização habitual do passado, presente e futuro; vivemos retidos no momento presente alargado, dilatado, sem a comunicação costumeira com as dimensões do que foi e do será.

Por fim, o momento da serenidade vazia: na primeira forma, lançamos mão do passatempo para não ficarmos à mercê do vazio que se instala quando os entes no mundo não nos afetam enquanto aguardamos a chegada da condução. Mesmo a nossa relação com o passatempo é superficial; nós queremos dele apenas uma suficiente distração para que o tempo passe sem percebermos, já que, ao percebermos este tempo demorando a passar, o vazio nos toma.

Na segunda forma o momento da serenidade vazia é o seguinte: o tempo encontra-se estagnado no momento presente. O ser está, então, posicionado diante de uma temporalidade estranha, desconhecida. Esse posicionamento estranho, essa desorientação, produz o vazio no qual o ser ficará retido e que representa o momento estrutural da serenidade vazia.

Falaremos agora do tédio profundo: nele nós observamos uma total falta de identificação, não só do passatempo, mas ainda de uma situação na qual ele (o tédio) pode ser observado. Dissemos que isto se dá por conta do caráter impessoal desta terceira forma.

O momento da serenidade vazia no tédio profundo dá-se por conta de uma enorme indiferença que se instala de forma generalizada no fundo do ser-aí. Essa indiferença nos distancia não só dos entes no interior do mundo, mas de tudo em geral e ao mesmo tempo; o ser não vai se desapegando aos poucos, ele simplesmente é invadido por uma indiferença tão brutal que mesmo a temporalidade do cotidiano escapa ao ser-aí. Estando, pois, afetado por essa grande indiferença, o Ser-aí estaria, inclusive, livre da opressão causada pelo mundo sobre o si-mesmo mais próprio.

Isso tudo deixa o momento da serenidade vazia bem amarrado ao momento da retenção: por não possuir mais lastro com as coisas no mundo, o ser é como que banido do horizonte do tempo e fica agora retido à sua temporalidade mais originária. Nesta temporalidade mais originária se descortina diante do Ser-aí as possibilidades mais próprias do si-mesmo; é desvelado a possibilidade de liberdade do Ser-aí. É a descoberta da liberdade, portanto, que, para Heidegger, nos coloca diante da dignidade da questão acerca de nosso próprio ser, e pode, com isso, despertar para uma atitude fundamental para com nós mesmos. Segundo Jan Slaby,

A partir disso, já fica claro que Heidegger não quer apenas fornecer descrições de variedades de tédio. Ele quer estimular o tédio em seus ouvintes. Seu objetivo é criar uma prontidão específica para certas experiências e uma espécie de atenção ou vigília na experiência. Essa abordagem baseia-se em parte na observação de que, embora estejamos sempre em uma ou outra orientação existencial, na maioria das vezes não estamos atentos a ela. Dasein – ser-aí – como o tipo de ser próprio de nós como humanos – está constitutivamente correlacionado com estar-longe, o que significa existir em qualquer uma das variedades de modos de ser desatentos, distraídos, desfocados. De acordo com Heidegger, esses vários modos de estar-longe são, de fato, nossos modos padrão de ser, apenas raramente (ou nunca) interrompidos por feitiços de atenção lúcida, de vigília e consciência, que então realmente merecem ser chamados de ser-aí. É por isso que, segundo Heidegger, não temos inicialmente uma ideia clara do que realmente são o tédio e outras orientações existenciais, o que nos fazem ou nos manifestam, ainda que estructurem a experiência de forma abrangente e sejam assim continuamente "aí" de uma certa maneira. É também por isso que, para compreender o tédio, precisamos despertá-lo, tratá-lo, vivê-lo de alguma forma lúcida. Nenhuma quantidade de acumular conhecimento factual pode substituir esse evento de despertar para a sintonia do tédio. Assim, metodologicamente, o trabalho de Heidegger sobre o tédio é um exercício do que se poderia chamar de fenomenologia performativa e transformadora, na medida em que tem um propósito ativo em vez de apenas fornecer insights teóricos. (Slaby, 2010, p. 106.)

Slaby destaca a função metodológica da análise do tédio como forma de revelar algo de essencial sobre o modo de ser do ser-aí, e, para além disso, compreende que o *método* significa também, para Heidegger, promover uma experiência do pensamento a ser

acompanhada pelo leitor ou audiência; a experiência do tédio, para a dentro da qual o autor nos leva com sua detalhada descrição de exemplos, torna-se não somente o objeto de uma análise teórica, mas a exposição desse modo ser à medida que o vivenciamos, à medida e no modo como ele se dá. O estranhamento que nos permite nos retirarmos da situação de tédio e observá-lo e apreendê-lo não será a atitude desinteressada do observador imparcial, mas estará muito mais próxima daquela espécie de sonho lúcido, no qual *sabemos* que sonhamos e podemos observar e absorver os elementos oníricos neles mesmo, sem, no entanto, nos desvincularmos do sonho. De modo análogo, a compreensão que emerge da angústia, na análise em *Ser e Tempo*, a compreensão da verdade da existência, do fato de que somos e temos que ser-no-mundo, poderá até mesmo se transformar na equanimidade da ser-resoluto, uma vez que o ser-aí se tem transparente para si mesmo, porém sempre “prestes a angustiar-se”. (Cf. *Ser e Tempo*, § 62.) A transparência do tédio, porém, de outro modo, significará para Heidegger a revelação da penúria opressora da existência em meio ao ente em sua totalidade, e com isso, a liberação da pergunta pela liberdade do ser-aí poder ser efetivamente colocada no horizonte da temporalidade.

O que requer, portanto, o instante conjuntamente anunciado neste permanecer de fora da opressão na totalidade? O fato de ele mesmo ser compreendido e tornado como a possibilidade mais intrínseca da liberdade do ser-aí. Coanunciada é a necessidade da compreensão de que o ser-aí precisa antes de tudo se lançar uma vez mais no elemento da liberdade, de que ele precisa se compreender enquanto ser-aí. (HEIDEGGER, 2015, p. 216.)

CAPÍTULO III - A pergunta filosófica e as tonalidades afetivas fundamentais

Neste capítulo, desenvolveremos uma investigação sobre as instâncias em que Heidegger explicitamente conecta a questão das tonalidades afetivas com a atividade filosófica, de tal maneira que, de acordo com sua concepção, certas tonalidades afetivas propiciam formas privilegiadas de abertura e compreensão da relação do ser-aí com o seu ser e o ser dos entes intramundanos, de tal maneira que constituiriam inequivocadamente uma relação intrínseca com a investigação filosófica, inclusive determinando o caráter da compreensão própria da tarefa filosófica a cada época da filosofia.

Em primeiro lugar, é clara a explícita função hermenêutica que a tonalidade afetiva da angústia exerce no projeto de *Ser e Tempo*: a angústia é a tonalidade pela qual o ser-aí é colocado diante do fato de seu ser enquanto ser-no-mundo, de tal modo que não pode mais deixar de compreender seu ser como aquele que *tem de ser* no mundo em meio às possibilidades já dadas, e como tal, deve a cada vez responder por seu próprio ser. De outro modo, conforme Heidegger afirma no §44 de *Ser e Tempo*, a angústia abre o ser-aí para o *fato* da existência, ou de outro modo, para a verdade da existência. A situação hermenêutica conquistada até então, por meio da tonalidade da angústia, torna-se o ponto de partida da segunda parte da primeira seção de *Ser e Tempo*, a partir do §45, na qual coloca-se a pergunta pelo “poder-ser todo próprio” do ser-aí, esclarecimento considerado necessário para a colocação mesma da pergunta pelo sentido do ser, que é propósito explícito da obra.

Em *Ser e Tempo*, mas não somente, a relação entre uma disposição fundamental e a questão da filosofia é explícita, e nos dá o ensejo para, neste capítulo, investigar outras instâncias da obra heideggeriana em que tal conexão torna-se digna de questão, com a finalidade de esclarecer, até onde nos for possível dado o recorte de nossa proposta, o estatuto filosófico das tonalidades afetivas na obra de Heidegger. Trata-se então de retomar a investigação do tédio em *Conceitos fundamentais da metafísica* sob essa perspectiva, iniciando pela conexão destacada por Heidegger entre afetos e filosofia quando o autor cita os versos de Novalis no início de suas preleções:

*Philosophie ist eigentlich Heimweh,
ein Trieb überall zu Hause zu sein.*

Filosofia é propriamente nostalgia,
um esforço de toda a parte para se estar em casa.

Já na preleção *Que é isto – a filosofia?*, Heidegger afirma:

Philosophía é a própria correspondência consumada que fala à medida que ela atende à instigação (*Zuspruch*) do ser do ente. O co-responder (*Ent-sprechen*) ausculta a voz (*Stimme*) da instigação. O que nos instiga enquanto voz do ser determina (*be-stimmt*) nosso corresponder. »Corresponder« significa então: ser determinado, être disposté, a saber, desde o ser do ente. Dis-posé significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal determina o falar de uma maneira que o dizer se compõe (*abstimmt*) com o ser do ente. O corresponder é necessariamente e sempre disposto, não apenas ocasionalmente e de vez em quando. Ele está em uma disposição (*Gestimmtheit*). E só com base na disposição (disposition) o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua determinidade. (HEIDEGGER, 1989, p. 21)

Em *Que é Metafísica?*, Heidegger retoma a questão da angústia, e deixa mais explícito sua conexão com o questionamento filosófico:

Acontece no ser-aí do homem um tal ser disposto no qual ele é trazido para diante do Nada? Este acontecimento é possível e também efetivo – mesmo que bastante raramente – apenas por instantes na disposição fundamental da angústia. (HEIDEGGER, 1989, p. 111)

O Nada se desentranha na angústia – mas não enquanto ente. Ele muito menos vem a ser dado como objeto. A angústia não é nenhuma apreensão do Nada. No entanto, o Nada vem a se manifestar nela e através dela, mas não da maneira como se o nada se mostrasse separado, “ao lado” do ente em totalidade, que se mantém na estranheza. Nós dizemos melhor: o Nada vem ao encontro na angústia em união com o ente em totalidade. (HEIDEGGER, 1989, p. 113)

Nessas importantes conferências proferidas por Heidegger por volta de 1930 – nomeadamente as já citadas *Que é Metafísica?* e *Da essência da verdade*, assim como *Sobre a essência do fundamento* – encontramos uma colocação transformada da questão acerca das tonalidades afetivas, em que sua função “metodológica” mais explicitamente é vista como um lugar ontológico, como o modo pelo qual a transcendência da existência no sentido da analítica temporal e da determinação da compreensão do ser como ocorrência da diferença ontológica são investigadas. Em grande medida, podemos compreender a insistência heideggeriana em colocar as tonalidades afetivas no centro da discussão como um constante apelo à estranheza, ao *thaumazéin*, ao espanto do início da filosofia para despertar a atitude filosófica.

O tema da transcendência em *Sobre a essência do fundamento* é discutido por meio de um questionamento acerca do papel e da compreensão da razão e da verdade na história da

filosofia, ou seja, a estrutura da compreensão do próprio ser é considerada como se já estivéssemos alcançado a posição de um “eu real”, ou, de outro modo, a questão acerca do modo como podemos ter acesso ao ser já nos estaria garantida, e a investigação filosófica procederia com o esclarecimento das estruturas da razão e suas implicações nas disciplinas filosóficas – na ética, na física, na psicologia, na história, etc. O olhar de *A essência do fundamento* é aquele da destruição da história da filosofia, ou seja, tomar como ponto de partida o conceito filosófico historicamente enraizado e proceder com o desvendamento de sua constituição, nesse momento ainda o remetendo à estrutura de ser do ser-aí, ou seja, no âmbito do projeto da analítica existencial: “A análise do ‘princípio da razão’ remeteu o problema do fundamento para o âmbito da transcendência. Esta foi determinada, pela via de uma análise do conceito de mundo, como o ser-no-mundo do ser-aí. Trata-se agora de clarificar a essência do fundamento a partir da transcendência do ser-aí.” (HEIDEGGER, 1989, p. 108)

Em *O que é Metafísica?*, que é considerado um texto complementar à *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger descreve como se pode, por meio das tonalidades fundamentais, experimentar o movimento do eu e do mundo como o movimento do desvelamento sem fim do ente em sua totalidade (ou seja, o movimento da transcendência como diferença ontológica). Em diferença com *Ser e Tempo*, nessa conferência não se trata mais da ambiguidade entre a propriedade e a impropriedade do modo como o ser-aí assume seu poder-ser, mas de uma determinação mais detalhada da vinculação da liberdade da autenticidade e da justificação da compreensão do ser no sentido da entrada no mundo dos entes. Como uma análise da ocorrência da transcendência, esta é uma análise temporal. Consideremos agora, junto com Heidegger, o que acontece na transcendência e que papel metodológico as tonalidades afetivas desempenham nela e em sua significação temporal.

Como em *Ser e Tempo*, a relação entre o perguntar e quem questiona permanece central. Ao contrário de *Ser e Tempo*, essa relação é tematizada como um evento metafísico. O questionamento da existência põe em questão o próprio questionador: é a pergunta que vai sempre ao todo e, nesse sentido, o transcende. O ser-aí é transcendente, quer dizer, a “realização” de seu poder ser não é a efetivação de uma potencialidade em algo “real”, porém é uma superação. O ser-aí é superação, no qual o ser-aí “se relaciona” com o ente “como um todo”. Isso acontece nos afetos cotidianos. O que nós (e a ciência) entendemos por entes? Algo que é. Mas como sabemos que é? Heidegger aponta que o ente e o nada pertencem um ao outro – mesmo a revelação do ente requer o nada. Nada “é” logicamente. Mas trata-se de um nada mais original do que o mero não-ser. Não temos acesso a esse nada mais primordial

com entendimento científico porque a mente já depende dele. Mas se partirmos do estar sintonizado cotidiano no meio dos seres "como um todo", podemos chegar à experiência básica do nada. Esse papel metodológico é cumprido pelas tonalidades afetivas fundamentais.

Segundo Michel Haar,

Entre a metafísica que postula ou constrói dogmaticamente a totalidade e aquela que se baseia na transcendência do *dasein* em direção à totalidade, há a diferença entre um "*advento*" (*geschehen*) e um "acontecimento" que afeta o pensamento através da angústia, e que é o futuro do Nada ou do ser. "Na questão do Nada acontece tal passagem para além do ser como ser em seu todo. (HAAR, 1994, p. 226).

Heidegger menciona duas tonalidades afetivas fundamentais: o tédio profundo, que em sua indiferença revela explicitamente o ser "como um todo", e a angústia, que é uma tonalidade afetiva privilegiada porque nada revela. Outras tonalidades afetivas (por exemplo, alegria na presença de um ente querido) situam-nos e revelam-nos onde estamos: no mundo. Em sua existência, o ser-aí sempre já superou os entes em direção ao mundo (portanto, pode relacionar-se com eles, embora o mundo e o si-mesmo permaneçam sem questionamento). Resumindo: transcendência é "ser-no-mundo". O mundo unifica a estrutura da transcendência, de modo que seu conceito é "transcendental" no sentido da totalidade da existência. O mundo (também visto do ponto de vista histórico-filosófico) é o como prévio no todo, que é relativo à existência humana. As tonalidades afetivas revelam assim nosso estado de ser no mundo (como um inexprimível "como um todo"), mas ao mesmo tempo ocultam a razão da abertura dos seres "como um todo".

As tonalidades afetivas fundamentais, por outro lado, têm a função real de desvelar. O Nada como um todo e o ente em sua totalidade são um só, e é por isso que ambas as tonalidades afetivas mencionadas acima também revelam os acontecimentos básicos da existência (transcendência). Ocultar e revelar são também duas maneiras de transcender o mesmo acontecimento. O temor é adequado para a revelação do movimento de transcendência. No temor, a existência experimenta um abismo em que os entes com os quais nos ocupamos no mundo parecem indiferentes e estranhos. Não temos mais nenhum suporte (o mundo é indiferente) e o homem se transforma em sua pura existência – mundo e eu são um só, indiferenciados: o nada. Nada destrói, quer dizer, ao contrário, revela o ente como ente e na diferença entre o ente e o mundo, na medida justamente em que "nada" se anuncia. A nulificação como ocorrência da diferença produz o mundo como horizonte para a revelação dos entes, e com isso, a revelação da "entrada" no mundo dos entes, a experiência estranha de, por já sempre estarmos junto aos entes, nos "sentirmos" como se nos relacionássemos

com o ente pela primeira vez. A nadificação do nada está escondida no que está acontecendo. Graças à inexistência do nada, a existência pode relacionar-se com os entes e, portanto, consigo mesma – cotidianamente de forma implícita, na relação com os entes intramundanos, ou explicitamente, na atitude do filosofar, que, de certa maneira, não será nada senão a apropriação em uma atitude do estranhamento que está sempre à espreita da existência cotidiana. Em *O que é Metafísica?*, diz Heidegger:

O pensamento do ser não procura apoio no ente. O pensamento essencial presta atenção aos lentos sinais do que não pode ser calculado e nele reconhece o advento do inelutável, que não pode ser antecipado pelo pensamento. Este pensamento está atento à verdade do ser e auxilia, desta maneira, o ser da verdade para que encontre seu lugar na humanidade historial. (HEIDEGGER, 1989, p. 51)

A existência revelada na angústia transforma as pessoas no lugar do nada, e revela nosso vínculo ao nada. A eliminação do “não” em nós é liberada de nossa finitude, que não podemos descobrir por nós mesmos, isto é, por um ato da vontade, mas que emerge de uma tonalidade afetiva fundamental. Para Heidegger, nossa liberdade como vontade, ou seja, aquilo que refletidamente nos é dado decidir, deve ser entendida no sentido de uma prontidão real para se deixar vencer por uma tonalidade afetiva fundamental, e com isso, compreender de fato o *acontecer* ao qual pertencemos. Segundo Wagner Félix,

Ao admitirmos a multiplicidade das *Grundstimmungen*, reconhecemos ao mesmo tempo o que parece ser seu traço comum, qual seja, a abertura do ente em totalidade e o caráter historial deste acontecimento. Nosso interesse imediato reside, contudo, no fato de que tais disposições fundamentais se revelam a cada vez, para Heidegger, no modo de um determinado comportamento do ser-aí, e mais especificamente, no modo do questionamento filosófico ele mesmo. Nós certamente não podemos pensar que a convocação a se pensar o possível acesso à historicidade seria, para Heidegger, construir, ou mesmo forçar, pela violência de uma interpretação interessada em solidificar sua própria posição, o acesso e a apropriação das fontes históricas. A questão da historicidade da história não é, de forma alguma, um mero exercício hermenêutico. O que está em questão é o acesso à nossa própria historicidade, à nossa possível estadia em meio ao ente em sua totalidade, se é isto que caracteriza de fato a Metafísica. Nós já nada podemos decidir sobre as épocas precedentes, nem mesmo o modo como nós já recebemos nossa herança. Nós, afinal, nos encontramos já dispostos; essa primeira determinação, porém, essa determinação fundamental de nosso ser, é eminentemente discursiva. Ela haveria de resguardar, porém, a possibilidade daquela ligação originária com o mundo, o que se chama a facticidade, ressoar neste mundo, de fato como o mundo, enquanto o que sustenta a singularidade. (FÉLIX, 2019, p. 31.)

Em *Sobre a essência do fundamento*, o movimento da liberdade como vontade é descrito no sentido de uma liberdade vinculativa. A compreensão do ser baseia-se no movimento da liberdade. É aqui que a análise temporal entra em jogo. A análise da transcendência é agora desdobrada não por tonalidades afetivas, mas temporalmente. No “ser-em-função-de”, o ser-aí transcendeu-se para tornar-se ele mesmo. Agora a questão é "como". A resposta está contida no ser-por-si-mesmo: é a vontade de se projetar nas possibilidades. Esta vontade, no entanto, deve ser distinguida de querer. A vontade é, a saber, nenhum comportamento (que dependeria da transcendência), mas é a transcendência, é a formação do mundo, como o lugar para onde transcendemos e onde tem lugar nosso poder-ser. Heidegger descreve a vontade como liberdade. Essa vontade como liberdade não é algo que podemos escolher fazer. É por isso que o momento da tonalidade afetiva fundamental e o momento da finitude (que também torna a tonalidade afetiva fundamental acessível) são importantes. “A liberdade é a liberdade da razão”, diz Heidegger em *Sobre a essência do fundamento* (p. 109) e o caráter da liberdade aparece no raciocínio tríplice. A estrutura do raciocínio é mais ou menos a mesma da estrutura do cuidado, da *Sorge*, mas agora em relação à transcendência.

Heidegger chama a primeira fundação de “fundamentação”. É uma exaltação das possibilidades da própria existência (graças a si mesma), um desenho do mundo (*Weltgründen*). Esse momento poderia ser entendido como “liberdade”. No entanto, a "liberdade" para as possibilidades é limitada pela segunda razão: o ser-aí está no meio dos entes. Ele é assumido pelos seres, sintonizado por eles, nele se assenta (ou perde essa base no caso das tonalidades afetivas fundamentais). Ele projeta suas possibilidades específicas em meio aos entes, por meio do qual retira do mundo as possibilidades projetadas, aquelas em meio às quais já se encontra e é a elas como que “vinculado” cotidianamente. Este momento é também um momento de liberdade como razão, porém precisamente em sua forma vinculante: a liberdade é finita porque a exuberância e a retirada das possibilidades estão juntas. A terceira fundamentação é a fundamentação que permite que os seres sejam desvelados em si mesmos. A compreensão permite assim o comportamento em relação aos entes e a colocação da pergunta pelo porquê, identificando e buscando as causas dos entes, incluindo o próprio comportamento como compreensão de ser. Fundar é uma compreensão do ser que reside na unidade da preocupação e do projetar do mundo. Todas as três formas de fundamentação formam um escopo: a liberdade é a base da unidade do cuidado. Heidegger explica ainda a liberdade como o abismo da existência. Isso significa o aspecto do compromisso em que a existência é confrontada com sua escolha final. O ser-aí pode se

compreender na transcendência como um abismo – ele destrói certas possibilidades com o acontecimento de sua existência finita. Ele projeta e forma o mundo, mas ao mesmo tempo é dependente desse mundo e dessas possibilidades específicas lançadas no mundo. Esse movimento abismal está no movimento da temporalidade original.

O ser-em-função da existência provou ser a razão do movimento da liberdade, que justifica a transcendência da compreensão do ser. E por causa dele é fundado no tempo. O ser-aí se relaciona com o ente porque se preocupa com o seu ser. O ser-aí se projeta no futuro, entende sua condição e suas possibilidades na perspectiva do futuro. Mas esse futuro é um futuro extático que está ligado ao “ter sido” e ao “estar presente”. É um movimento de projetar-se que tem sua unidade na unidade da temporalidade, relativa à finitude. O movimento da temporalidade amadurece e toma a forma de um movimento extático livre: mais livre porque a liberdade vinculante do ser-em-função-de, na estrutura do dos êxtases temporais (presente, retendo, presente) têm um “para onde” unificado de seu êxtase – um horizonte unificado de possibilidades em geral – que é produzido na forma do mundo concreto, finito, em que habitamos. O movimento dos êxtases leva, assim, a uma projeção no mundo, que possibilita a “entrada” dos entes no mundo, ou de outra maneira, a possibilidade de nos apropriarmos de uma possibilidade em meio à qual já nos encontramos “como se fosse a nossa própria”. O mundo não é um ser, mas amadurece: o mundo “munda” e “vigora”, à medida que nele nos lançamos e a ele nos vinculamos como possibilidade de nosso poder-ser.

Voltemos aos *Conceitos fundamentais da Metafísica* e à citação de Novalis, inscrita já no início deste capítulo:

*Philosophie ist eigentlich Heimweh,
ein Trieb überall zu Hause zu sein.*

Filosofia é propriamente nostalgia,
um esforço de toda a parte para se estar em casa.

O que significa dizer que a filosofia é nostalgia? A pergunta é respondida pelo próprio Novalis no verso seguinte: “um esforço de toda a parte para se estar em casa”. Ora, este esforço “só pode ser próprio à filosofia se nós, que filosofamos, *não* estivermos por toda parte em casa” (HEIDEGGER, 2015, p. 7) Estar por toda parte em casa não é simplesmente estar aqui, ou ali, ou em qualquer lugar. Estar por toda parte em casa é “estar em casa a qualquer momento, e, sobretudo, na totalidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 7). Este “na totalidade” é “mundo” – mas o que é “mundo”? Devemos nos atentar a essa questão. Não exatamente pela busca por uma resposta a ela (não apenas por isso), mas pelo processo de formação da mesma. Vejamos: o ato de filosofar é este esforço que nos impele a estar em casa

na totalidade, o que nos leva a perguntar pelo mundo. Brota do fundo do ser-aí o perguntar filosófico.

No entanto, analisando Novalis percebemos que, embora a busca venha do fundo, não estamos, de imediato, na totalidade em casa. Nós estamos sempre a caminho disso. Em contrapartida, somos ao mesmo tempo impedidos de avançar como gostaríamos, somos “puxados para trás por alguma coisa, repousamos sob um peso que nos empurra para baixo” (HEIDEGGER, 2015, p. 8). Nós já sabemos o que é esta força que pesa sobre nós: a impessoalidade. A lida com os entes no interior do mundo, o nosso ocupar-se com o ente que vem-de-encontro e que nos mantém presos nessa relação de utilidade. “Presos” – o que se opõe ao “estar preso”? O estar livre. O ser devolvido à liberdade. Ou deveríamos dizer: a liberdade devolvida ao ser?

Dissemos que estamos sempre a caminho do “na totalidade”, mas, na verdade, nós *somos este a caminho*, “esta travessia, este *nem um, nem outro*. O que significa ficar oscilando entre o *nem um, nem outro*? Um não, mas também não o outro, este *claro que sim, e, porém, não, e novamente sim*. O que é esta inquietude do não? Nós a denominamos *finitude*” (HEIDEGGER, 2015, p. 8).

A finitude é o modo fundamental de nosso ser. No processo de vir a ser o que somos, em nosso apropriar-se de *ser o caminho* já mencionado, não há como deixá-la de lado ou nos iludirmos quanto a ela. É, inclusive, o contrário: é preciso proteger a nossa finitude: “esta guarda é o processo mais interior de nosso ser-finito; ou seja, nossa mais intrínseca finitização. Nesta finitização, contudo, consuma-se por fim uma *singularização* do homem em seu Ser-aí” (HEIDEGGER, 2015, p. 8). Esta singularização é aquela solidão, própria daqueles que se encontram nas proximidades do mundo. “O que é esta solidão, na qual o homem sempre e a cada vez vem a ser como um único?” (HEIDEGGER, 2015, p. 8).

Ora, estabelecemos três questões profundas: que é mundo? Que é finitude? Que é solidão? Se colocar a serviço de respondê-las, assim, com a frieza de um médico legista, não é o que Heidegger nos instiga a fazer. A compreensão exige aberturas mais originárias para tratar das perguntas filosóficas – daí a posição, talvez presunçosa, de superioridade da filosofia. O filósofo não pode tratar as questões filosóficas como objetos distantes, já que, entretidos com a dinâmica existencial no interior do mundo, nos afastaríamos do estatuto ontológico do perguntar filosófico. O filosofar não é uma ocupação qualquer. Precisamos primeiramente “ser tomados”. Se faz necessária a abertura privilegiada do mundo.

De que forma se origina o “ser tomado” e a abertura privilegiada de mundo? A partir das tonalidades afetivas fundamentais. “A filosofia acontece sempre e a cada vez em uma

tonalidade afetiva” (HEIDEGGER, 2015, p. 9). Sendo transpassado pelo tédio profundo, o ser-aí é banido do horizonte do tempo do relógio e uma grande indiferença paira sobre ele e sobre o mundo existencial: desvela-se, agora, o ser “como um todo”. É devolvido ao homem a liberdade. Este tédio profundo é, assim como a angústia, disposição fundamental para o fazer filosófico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nós sabemos que Heidegger possui interesse determinado: a busca pelo sentido do ser. Nas discussões acerca de qual escola filosófica seria possível classificar o pensamento do autor, pode surgir a dúvida: é um hermenêuta? É um existencialista? Ou seria ainda um fenomenólogo? Talvez possamos mesmo dizer o que acabamos de mencionar: é um estudioso do sentido do ser.

Torna-se claro, também, considerando principalmente o que foi trabalhado no capítulo 3, mas não somente, que a tarefa da filosofia é *demasiadamente humana*. Isso porque é próprio do nosso ser o fazer filosófico. É necessário, apenas, que coloquemos o filosofar em curso. É filosofando que se filosofa. O próprio tema desta dissertação veio à mim de maneira bastante propícia: estava entediado, em um momento do dia no qual nada no interior do mundo me interessava, nem mesmo as minhas coisas, pessoas e afazeres favoritos. Eis que a pergunta me assusta como um relâmpago – é possível fazer filosofia entediado? Durante nossas investigações percebemos que o tédio profundo é uma maneira privilegiada de nos fazer filosofar. Isso por conta de uma série de relações, as quais devemos recordar a seguir.

O ser-aí se diferencia de outros entes por ter como possibilidade o “saber que se é”. O ser-aí sabe que existe e que existe no mundo. Este mundo abre-se diante do ser-aí em um movimento co-originário: enquanto o mundo é desvelado nós o dotamos de sentido e, a partir deste mundo, desvela-se nosso ser enquanto possibilidade “aí” nele.

Estando neste mundo, nos familiarizamos com ele: ficamos confortáveis porque tudo o que vêm ao nosso encontro se apresenta a nós como se fossem feitos para nos servir; nós utilizamos os entes no interior do mundo. E mesmo na lida com outros entes humanos, também dotados de ser-aí, o fazemos pautados em uma conversa cotidiana: não conseguimos escapar do reino ôntico, ficamos atados a ele. Mas este lastro existencial não deve ser visto como algo completamente negativo: na verdade nós nos tranquilizamos neste ambiente. Sabemos o que fazer e como fazer enquanto lidamos nele. Além, é claro, de ser parte estruturante do ser-aí.

Isso tudo acontece porque o ser-aí possui uma abertura que possibilita ser afetado pelas coisas no mundo. O ser-aí se encontra sempre segundo uma afetividade. Esta afetividade permite sermos atingidos pelo que vêm-de-encontro, causando a abertura do ser-aí ao mundo.

A afetividade é uma dimensão ontológica cujo correlato ôntico é bastante conhecido por nós: os estados-de-ânimo. Ou, como preferimos chamar, tonalidades afetivas. Essas

tonalidades são o que costumeiramente chamamos de sentimento ou humor. Somos atravessados diariamente por diversas tonalidades e são elas que definem o *como* do nosso ser. *Somos* sempre de acordo com uma tonalidade afetiva.

Nós ficamos atrelados ao mundo ôntico também por conta dos afetos. Uma grande alegria, quando nos invade, nos fixa ainda mais nessa dimensão existencial. É justamente aí que entram as tonalidades afetivas fundamentais: trata-se de tonalidades de fundo, que nos afinam desde a profundidade de nosso ser e justamente por isso não são tão facilmente identificáveis.

Outra dificuldade que se impõe sobre a constatação dessas disposições fundamentais é justamente seu caráter “negativo”. Como dissemos, o mundo ôntico é tentador, tranquilizador, familiar. Mas é uma familiaridade de “uma só parte da família”, vamos dizer assim, pois o que temos de essencial torna-se inacessível nesta dinâmica. Seria preciso que uma tonalidade afetiva fundamental nos isolasse em nossas possibilidades mais próprias. Daí que o autor menciona a angústia.

Na angústia, todo ente no interior do mundo se torna estranho. O ser-aí perde a relação íntima com os entes no interior do mundo e revela nosso vínculo ao nada. O estranhamento causado evidencia o privilégio da angústia enquanto tonalidade afetiva fundamental: estaríamos libertos daquela relação impessoal com o mundo.

Outra tonalidade afetiva fundamental é o tédio profundo. Heidegger deixa claro a respeito da importância do “despertar” desse tédio profundo. Fazê-lo despertar é justamente compreender o fenômeno a partir de sua própria manifestação.

Este tédio torna evidente também a íntima relação do fenômeno com a temporalidade. Heidegger diz que o tédio é a disposição do “nosso tempo”, no sentido de ser da nossa época, mas também do nosso tempo mais próprio, nossa temporalidade própria. O que o tédio profundo faz é nos banir do horizonte do tempo do relógio, nos deixando à mercê deste “nosso tempo”, encarando nossa possibilidade mais própria agora desvelada: nos é devolvida a liberdade diante das possibilidades de existência segundo nossa condição finita no mundo.

Uma vez desperto, o tédio profundo manifestado possui este caráter de abrir o mundo em sua totalidade. Este “em sua totalidade” é justamente o que o excerto de Novalis nos diz sobre a filosofia ser nostalgia, sobre ser um “esforço por toda a parte para se estar em casa”. No tédio profundo abre-se a possibilidade de o ser-aí vislumbrar-se na totalidade e colocar-se em movimento em direção ao filosofar mais autêntico, segundo sua própria temporalidade. É o “colocar a filosofia em curso”.

BIBLIOGRAFIA

- FÉLIX, W. “Da historicidade das disposições”. *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 24–40, 2019. DOI: 10.48075/aoristo.v2i2.23248. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/aoristo/article/view/23248>. Acesso em: 10 out. 2022.
- FIGAL, Günter. Martin Heidegger: *Fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GUIGNON, Charles B. (Org.). *The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999. (Cambridge companions to philosophy).
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Edições Piaget, 1997.
- _____. *La fracture de l’histoire: douze essais sur Heidegger*. Collection Krisis. Grenoble: Millon, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova – 2ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).
- _____. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Estudios Sobre Mistica Medieval*. United States: Fondo de Cultura Economica USA, 1998.
- _____. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2013.
- _____. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Renato Kirchner; Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- _____. *Introdução à metafísica*. 4a. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. (Biblioteca Tempo Universitário, 1).
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. Madrid; México: Ediciones Siruela ; Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. [S.l.: s.n.], 2008.
- _____. *O conceito de tempo*. Cadernos de tradução, Trad. Marco Aurélio Werle. n. 2, p. 6–39, 1997.
- _____. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

—. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

KRELL, David Farrell. *Daimon life: Heidegger and life-philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1992. (Studies in continental thought).

LIMA, Paulo Alexandre. *Heidegger e a solidão da filosofia*. Revista Filosófica de Coimbra, nº. 44, 2013, pp. 433-472.

LOPARIC, Željko. *Ética e finitude*. 2.ed., rev. e ampl. SP: Editora Escuta, 2004.

PÓ, Gabriela Sofia Martins. *A fenomenologia do tédio no Livro do Desassossego: de Martin Heidegger a Fernando Pessoa*. Tese de Doutorado, Universidade de Évora, Évora, 2015. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/62471422.pdf>>

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICHARDSON, William J. *Preface by Martin Heidegger*. In: Heidegger: from phenomenology to thought. [s.l.: s.n., s.d.].

SALLIS, John. *Echoes: after Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1990. (Studies in Continental thought).

SÊNECA. *Sobre a ira/ Sobre a tranquilidade da alma*. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SLABY, Jan. “The other side of existence: Heidegger on boredom”. In: *Habitus in Habitat II – Other Sides of Cognition*, org. Sabine Flach, Jan Söffner. Ed. Peter Lang, 2010, pp. 101-120.

SVENDSEN, Lars. *Filosofia do tédio*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.